

O. Astorga; H. Calello; J. R. Herrera;
C. Kohn; G. F. Pagallo

PERFILES DEL MARXISMO I

*La filosofía de la praxis:
De Labriola a Gramsci*

Alfadil/Instituto de filosofía U. C. V.
ALFADIL EDICIONES, S. A.
Caracas, 1986

© Copyright, 1986
Alfadil Ediciones, C.A.
Apartado 50.304
Caracas 1050/Venezuela

Representante para España:
Editorial Laia, S.A.
Guitard, 43, 5.º
08014 Barcelona

ISBN: 84-7668-003-1
Depósito Legal: B.6739-86

Fotocompone, imprime y encuaderna:
I. G. Manuel Pareja
Montaña, 16
08026 Barcelona

Impreso en España
Printed in Spain

«La conclusión del Medievo feudal y el comienzo de la era capitalista moderna están signados por una figura gigantesca: la de un italiano, Dante, al mismo tiempo el último poeta del Medievo y el primer poeta moderno. Hoy, como en el 1300, una nueva era histórica se aproxima. ¿Nos dará Italia el nuevo Dante que signe la hora del nacimiento de esta era proletaria?»

Federico ENGELS, Londres, 1893



Presentación

Entre los méritos relevantes de esta investigación, llevada a cabo por un grupo de investigadores de la Escuela y el Instituto de Filosofía de la U. C. V., está el de haber puesto en el tapete de discusión los problemas teóricos que el marxismo italiano ha enfrentado y a los cuales ha dado soluciones desde Labriola hasta, quizás el más prolijo de todos los marxistas italianos, Gramsci.

Esta investigación comenzada en 1980 y dada por cumplida en una primera aproximación en los albores de 1984, es el resultado de un subproyecto inserto dentro de un proyecto global, mucho más ambicioso, que se está realizando actualmente sobre dialéctica y teoría crítica de la sociedad, dentro del marco de investigaciones del Instituto de Filosofía de la U. C. V.

Este primer tomo recoge los trabajos de jóvenes estudiosos del marxismo (Carlos Kohn, Omar Astorga y José R. Herrera), acompañados por el profesor Hugo Calello, quien además ha contribuido con un magnífico ensayo a enriquecer la problemática aquí planteada. El coordinador de la investigación en esta fase del proyecto fue el profesor Giulio F. Pagallo, en ese entonces Director del Instituto.

El Instituto de Filosofía quiere agradecer públicamente la colaboración de quien ha hecho materialmente posible la publicación de este tomo (Sra. Esther Kohn de Cohen). De otra manera los resultados de esta investigación hubieran quedado almacenados en nuestras gavetas, sin posibilidad de ser discutidos y criticados por todos aquellos interesados en entrar en el candente mundo del enfrentamiento de ideas más que de armas y poderes.

Por último, valga la ocasión del reciente centenario de la muerte de Karl Marx para rendir un homenaje a uno de los hom-

bres cuyo pensamiento y escritos han hecho posible que este mundo no sea tan monótono como algunos lo creen. Gracias a Marx, tirios y troyanos han tenido que cambiar posiciones, ceder terreno y hasta hablar en forma diferente. La herencia intelectual que nos ha dejado Marx nos pertenece a todos, aun a aquellos que le adversan.

Benjamín SÁNCHEZ MUJICA
Director del Instituto de Filosofía
U. C. V.

Nota preliminar

Perfiles del marxismo, en este su primer tomo, ilustra algunos momentos —«perfiles» justamente— del desarrollo de la filosofía de la praxis en Italia, de Labriola a Gramsci. Son los primeros resultados de un proyecto de investigación más amplio sobre el marxismo teórico en Italia, que el Instituto de filosofía de la Universidad Central de Venezuela ha venido adelantando, con la colaboración de algunos profesores de la Escuela de Filosofía, a partir del año académico 1980-81. Los anuncios correspondientes han sido consignados por los respectivos autores en las «Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Educación de la U. C. V.», de los años 1982 y 1983. En un futuro próximo (quod est in votis) debería aparecer publicada la segunda parte del proyecto, en torno a temas y problemas del marxismo italiano desde 1945 hasta nuestro días.

Antes que nada, me complace confesar que la relación de diálogo casi cotidiana que durante varios períodos académicos he mantenido con los profesores Guillermo Alayon, Omar Astorga, Hugo Calello, José R. Herrera, Carlos Kohn y Carlos Paván, además de representar la realización de un trabajo y esfuerzo institucional estadísticamente nada frecuente entre nosotros, ha significado para mí, en muchos años de vida universitaria, una de las experiencias más gratas y consistentes. Por lo demás, como director del Instituto de Filosofía (enero de 1980-agosto de 1984) y como jefe del Departamento de Teoría e historia de la filosofía, me he limitado a auspiciar una labor investigativa de conjunto, simplemente interrogando y coordinando, en vista de un objetivo común y según una estrategia previamente acordada, conocimientos y sensibilidades culturales comprobadas y operantes. De allí que la intención unitaria del programa de investigación haya podido materializarse en la coherencia pluralista de esta antología que, si bien procede a indagar un campo de estudio cronológica y temáticamente definido, no presume,

de ningún modo, ofrecer un cuadro historiográfico sin fisuras y en lo posible exhaustivo, sino que deja, por el contrario, amplio margen a la opción metódica individual, a las motivaciones y puntos de vista personales de cada uno de sus autores.

En cuanto a los contenidos, resultaría impropio y hasta pretencioso afirmar que las páginas de Perfiles del marxismo, en su conjunto, tienen como meta colmar un vacío de conocimiento en la cultura filosófica de inspiración marxista en Venezuela.

No cabe duda de que han existido en el pasado, y siguen existiendo en el presente, razones inherentes al devenir a veces traumático de la política y vida democrática de la sociedad venezolana, que han hecho difícil y discontinua la sintonía entre nuestro debate ideológico y las problemáticas teórico-prácticas que, en otras circunstancias y latitudes, han configurado la discusión política y filosófica del marxismo.

¿Será necesario aludir a las duras luchas y a los rígidos enfrentamientos que atormentaron, desde 1958, la reconquista de la libertad en Venezuela y la primera etapa de consolidación del Estado democrático en el país? ¿Bastará recordar el ideologismo eufórico y el imprudente activismo conceptual del movimiento de renovación académica que, diez años después, conmovió a escala nacional el cuadro político universitario y condicionó, durante años, la labor de muchos intelectuales «comprometidos»?

Es preciso comprender sine ira et studio cuán difícil acceso, durante casi cuatro lustros, debieron tener a la conciencia teórica y política de la izquierda venezolana las distinciones sutiles del marxismo como filosofía y como praxis social transformadora, los análisis no reductivos de las estructuras y sobreestructuras, las definiciones del Estado y la sociedad civil, de la política como coacción y consenso, de la hegemonía y del intelectual orgánico.

Distinciones y análisis eran, en realidad, intentos (que en algunos casos costaron lágrimas y sangre) de dar coherencia al diagnóstico de la involución autoritaria y clasista de los regímenes democráticos y de la cultura liberal en Italia, Alemania y España. Ante la violencia de los conflictos sociales, tras las ilusiones y derrotas de las causas progresistas, en medio de la guerra y el fascismo, frente incluso a la perentoria existencia del «socialismo en un solo país», pareció que fuera necesario volver a escribir —para utilizar un título famoso— la «historia» y «conciencia» de «clase», precisamente para continuar la filosofía de Marx (y de Engels) y para permanecer fieles a una interpretación autónoma y dialéctica de la historia. En cambio, para muchos de nosotros aquellas respuestas

valieron, entre los años 60 y 70, como interesantes, por alambicadas, divagaciones profesoras que en nada podían interesar al estratega del poder o al espontaneísta revolucionario. En el mejor de los casos, etiquetas bibliográficas con las cuales podía engalanarse la revolución mil veces anunciada en panfletos y asambleas.

Es así como se puede explicar que el estudio filosófico del marxismo en Venezuela haya producido una importante serie de investigaciones y traducciones —nos referimos a las obras de Juan D. García Bacca, Federico Riu, José R. Núñez Tenorio, Eduardo Vázquez y Ludovico Silva, entre otros— sin que esta labor afectara, aparentemente, el escenario político e ideológico del país.

En época de «reflujo» hacia lo privado y de «pensamiento débil», los ensayos aquí reunidos no representan un simple ejercicio de historiografía pura que pretenda insinuar una melancólica nostalgia por lo que habría podido ser y no fue. Más bien los «perfiles» históricos y conceptuales que el libro ofrece a la atención de sus lectores, suponen y se inscriben conscientemente en la nueva situación del país, con el rigor de sus inéditos e inaplazables desafíos.

En tiempos menesterosos es bueno acudir a la disciplina de una reflexión preocupada y a la vez acuciosa. En tal sentido, incluso recorrer los caminos de una historia distante de nuestro aquí y ahora, puede contribuir en algo al examen más riguroso del presente, de su vinculación con el pasado y de su disponibilidad hacia el futuro. El periplo de largas mediaciones servirá, por lo menos, para tomar distancia, sin dogmáticas presunciones, del inmediatismo pragmático y conjurar los fantasmas del desaliento que parecen haber rodeado, paralizándola, la conciencia colectiva del socialismo.

La lectura de Gramsci no ha sido poco frecuente en Venezuela y América Latina durante los últimos años, e incluso, es importante señalarlo, con vinculación directa al análisis político y con una intensidad que raras veces ha caracterizado la fortuna de otros representantes de la filosofía y sociología marxista. Y, sin embargo, me atrevería a decir que, muy a menudo y hasta ahora, ha sido un encuentro de ocurrencia y periférico, que se ha dado o bien en ámbitos de exégesis marxista dominados fundamentalmente por la presencia de Sartre y Lukács, la metodología estructuralista y la epistemología sin sujeto de Althusser, por las inquietudes de la utopía crítica de la Escuela de Frankfurt (de Marcuse y Fromm, más que de Adorno y Horkheimer); o bien como glosa teórica de cobertura para que dirigentes y militantes de izquierda asimilaran los lemas políticos del eurocomunismo y de la «vía nacional» al socialismo.

Las así llamadas «tesis» gramscianas que han circulado en libros, revistas y periódicos, tan numerosas como pasajeras, son producto de estas (y otras) circunstancias. Un interés teórico tangencial, así como la urgencia del compromiso táctico, han impedido, en definitiva, el reconocimiento de la cifra auténtica del marxismo de Gramsci, estimulando más bien una cierta inclinación a extraer de las Cartas y los Cuadernos de la cárcel teoremas metodológicos, preceptos y filosofemas, de dudosa valencia histórica. En lugar de atender sin premura al Gramsci crítico incansable y cuidadoso de morfologías y transformaciones sociales precisas, de instituciones políticas concretas, de formas culturales definidas, y derivar de allí una importante lección de estilo y trabajo intelectual, e incluso, si se quiere, de método, se ha preferido, en cambio, utilizar con frecuencia las páginas del marxista italiano para apuntalar tipologías y modelos, en vista de sinopsis generales o para perseguir abstractas sincronías. En el mejor de los casos, lecturas de este tipo parecen animadas por el afán de rescatar la obra de Gramsci de la penuria de cierto «provincianismo» y ponerla a dialogar con otras más cosmopolitas (y metafísicas) construcciones del marxismo contemporáneo.

La operación, aunque bien intencionada, trae consigo, sin embargo, corolarios valorativos inconvenientes. Por una parte, distorsiona el planteamiento categorial gramsciano, al recargarlo con propósitos y preocupaciones filosóficas que no tiene y que resultan en el fondo anacrónicas; por la otra, perturba el diseño de la filosofía de la praxis que, lejos de ser en Gramsci «ciencia fundamentante» o autónoma «visión del mundo», representa más bien el momento definitorio dialécticamente necesario de su historicismo integral. Por ello es vano, y hasta contradictorio, pretender señalar el valor paradigmático de la reflexión gramsciana y, al mismo tiempo, atenuar, hasta hacerla desaparecer, la dimensión «nacional» de su materialismo histórico, orgánicamente arraigado en el mundo ético-político de las tradiciones y luchas populares.

Como ha venido enseñándonos, con singular inteligencia histórica, Eugenio Garin, es en esta ininterrumpida conexión entre «teoría» y «crítica», entre «dialéctica» y «filología», que radica precisamente la originalidad del marxismo de Antonio Gramsci. Ella se refleja en el microcosmos de su página, en donde la adhesión a los principios de la filosofía de Marx sólo se da como «resultado» y activa reapropiación, al final de una contrastación inflexible de doctrinas y métodos diferentes, como resultado de muchas lecturas máximas y mínimas.

La atención prestada a hechos y documentos minúsculos, que acompaña y parece casi desviar la amplia tematización historiográfica; la dilucidación conceptual que termina afincándose en una referencia bibliográfica nada ilustre y peregrina: son éstos los elementos formales que connotan la riqueza elíptica del «fragmento» gramsciano. Resultaría erróneo equivocarlos como simples recursos expresivos, a los que un escritor como Gramsci, en difíciles condiciones materiales de trabajo, tuvo obligadamente que acudir. Ellos son, más bien, señales de una nueva forma de comprender y ejercer la razón «material» e «histórica», de pensar en serio el universal concreto en el mundo de los hombres. Lo cual no puede hacerse, según Gramsci, sin interpretar y asumir a cabalidad la «lógica de las cosas» y sin transformar, desde adentro y con crítica inmanente, la objetividad institucionalizada en el extrañamiento por la acción de los grupos y las ideologías dominantes.

Frente a un historicismo tan riguroso, sorprende que alguien haya podido acometer la tarea de entresacar de la textura de los Cuadernos de Gramsci una supuesta «filosofía primera» y haya pensado comprobar su mayor o menor consonancia con las tesis de Althusser y Foucault, o con la semiótica de Umberto Eco. En el desfile actual de los marxismos, puede que semejantes ejercicios ocupen posiciones prominentes y se les otorgue valor de elegancia. Para los fines más modestos de la inteligencia histórica y filosófica de los textos, ciertamente aparecen algo así como inventos rebuscados e insignificantes.

Pongamos un ejemplo. El programa del «anti-Croce» representa en la economía de los Cuadernos y en el despliegue de sus observaciones, un punto de convergencia decisivo y un hilo conductor constante. Se trata de sentar las bases de una labor inmensa en la que, afirma Gramsci, deberá comprometerse toda una generación de intelectuales marxistas, para que el sentido de la tradición especulativa, ética y política de la historia moderna, que Croce ha consignado en la «religión de la libertad» y en el sistema de la filosofía del espíritu, pueda ser descodificado y «traducido» en el lenguaje realista del materialismo histórico.

En la filigrana del proyecto gramsciano operan, tal vez, sugerencias derivadas de la dialéctica fenomenológica de Hegel. Sería posible, en efecto, señalar cómo la adquisición de una más orgánica visión del mundo y de la historia, a la que apunta la realización del «anti-Croce», supone en el sujeto de la empresa una experiencia transformadora, en virtud de la cual la teoría y praxis del socialismo han de convertirse en fuerza histórica hegemónica.

En todo caso, más importante es destacar cómo, aún asumiendo fisonomía y alcance de verdadera filosofía de la historia, la reflexión gramsciana no deja en ningún momento de ser e interpretarse a sí misma como «ideología», esto es: conciencia crítica de la dialéctica de la lucha de clases en una fase específica de su devenir histórico. Más concretamente: la filosofía de la praxis, concepción orgánica del socialismo y de la clase obrera, es en Gramsci, sujeto y objeto, función y parte integrante a la vez, de las tensiones políticas y los conflictos que caracterizan la sociedad italiana de las últimas décadas del siglo pasado y hasta la catástrofe de la Primera Guerra Mundial y del fascismo, y que signan el ingreso tardío y el desarrollo anómalo del capitalismo industrial en Italia.

Los cambios en los grupos de presión y en el liderazgo político; la necesidad de formación de los nuevos cuadros del aparato administrativo del Estado unitario recién alcanzado; la instalación de la gran industria en las ciudades del norte y las presiones derivadas de la ampliación y unificación de los mercados; la concentración urbana de la mano de obra y del trabajo profesional, con los concomitantes fenómenos de estancamiento en la producción agrícola y de explotación de las masas campesinas; la extensión de los derechos políticos, la campaña contra el analfabetismo y la difusión de la educación primaria y secundaria: son estos, entre otros, los aspectos esenciales que conforman una realidad histórica compleja y contradictoria, en la que sólo tímidamente cíclican las primeras traducciones de Marx y Engels y el resumen del Capital, y donde la propaganda socialista se combina con variantes anarquistas; realidad que amolda y circunscribe, incluso, el sentido y la base real de la actividad y las conquistas de las organizaciones sindicales y políticas de la clase obrera. En el trasfondo, la extenuación progresiva de la ideología liberal, el ocaso a veces grotesco del cientismo positivista y humanitario en metafísicas espiritualistas o de tinte vitalista, una inquietud enfermiza y sin vocación por formas y experiencias inauditas de arte y pensamiento.

Hic Rhodus, hic saltus. Con pasión política e inteligencia de filósofo, Gramsci se ha dedicado durante años a reconstruir el diseño profundo de este cuadro histórico, a descubrir su lógica y sus raíces, para poder meditar una vez más, sin dogmatismos y abreviaturas y a través de una todavía inexplorada «filología» de la Italia contemporánea, la verdad —para decirlo con Vico— de aquella «historia ideal y eterna» que el Manifiesto y el Capital habían primeramente ilustrado. En esta búsqueda incesante de conexiones y verificaciones, el diálogo con Marx y Engels y el examen de la literatura

marxista, son obviamente fuentes primarias y de importancia referencial casi obligada. Mas, como atestiguan las páginas de los Cuadernos, no sin que Gramsci introduzca distinciones, comentarios polémicos y decididos reparos, en un horizonte de trabajo intelectual abierto a las conjeturas y a las perspectivas innovadoras, en el que se conjugan, por ejemplo, la teórica del Estado de Maquiavelo con la experiencia revolucionaria de Lenin, la estrategia del partido y los objetivos de las luchas emancipadoras con los grandes ideales de libertad y justicia de la tradición cristiano-burguesa, con la historia de la ciencia y del pensamiento filosófico.

Nada extraño, entonces, que Gramsci haya dilatado su confrontación con el pensamiento y la obra de Benedetto Croce, rubricándola bajo el programa del «anti-Croce»; ni es casual la atención prestada por él a la «reforma de la dialéctica hegeliana» del actualismo de Giovanni Gentile. Las filosofías del idealismo, en realidad, se manifiestan en sus comienzos como prosecución crítica de la solitaria meditación de Antonio Labriola en torno al materialismo histórico y ocupan, hacia finales del siglo, un lugar de relieve en el fenómeno político e ideológico del revisionismo marxista europeo.

El propósito primario de *Perfiles del marxismo*, es precisamente el de indicar, más que una visión de conjunto, algunos de los momentos fundamentales de aquella historia de las ideas marxistas en la que el pensamiento de Gramsci se halla inserto. Se han querido recordar, en especial, temas y figuras de la interpretación del materialismo histórico como historicismo humanista y como filosofía de la praxis, que representa, para el marxismo teórico italiano hasta 1945, el enfoque y punto de convergencia permanente de la exégesis crítica del materialismo histórico en Labriola, Croce, Gentile, Mondolfo y en el propio Gramsci.

Cabe aquí señalar que el estudio dedicado a «La filosofía de la praxis y la formación del historicismo de B. Croce», fue publicado en 1952, en el «*Giornale critico della filosofia italiana*», la revista de Giovanni Gentile. He preferido no actualizarlo: en su momento, el texto pareció a Eugenio Garin y a Emilio Agazzi, atentos intérpretes de Croce y del marxismo, contribución crítica no carente de interés; se vuelve a publicar ahora, con el sentido testimonial de uno de los primeros intentos de relevar, tras la caída del fascismo y en años oscuros para la joven democracia italiana, la presencia fecunda del marxismo en la génesis del liberalismo contemporáneo.

De igual modo, otro de los objetivos del presente libro es el de ponderar una reciente propuesta de Cesare Luporini, más allá

de su apreciación literal e inmediata. La crisis del marxismo (o de los marxismos), según Luporini, podría ser superada dejando de lado el «ismo» (o los «ismos») y quedándonos con Marx.

Es criterio de los autores de *Perfiles del marxismo* que semejante hipótesis terapéutica de ninguna manera puede evocar imposibles retornos a una lectura virginal de Marx. No hará falta apelar a la autoridad del tópicos relativo a las relaciones existentes entre la historiografía filosófica y la filosofía como «sistema», o a las dificultades del círculo hermenéutico, señaladas hace casi un siglo por Dilthey. Simplemente se observa que todo «retorno a» implica por sí mismo un tránsito, un itinerario, esto es: en jerga hegeliana, una mediación que, en este caso, no puede no significar una elaborada rendición de cuentas con aquella carga de interpretaciones, lecturas y comentarios que configuran el espesor dialéctico e histórico de nuestra conciencia crítica de Marx y de la crisis del marxismo.

Un episodio trágicamente real de la sociedad y cultura contemporánea, se ha venido convirtiendo poco a poco, para intelectuales y políticos, en una suerte de obligada fórmula litúrgica, desgastada por el uso demasiado frecuente y que ha terminado por encubrir a santos y pecadores. Conviene, en lo posible, oponerse al uso subalterno del emblema retórico, rescatando con dignidad intelectual y tesón de juicio crítico e histórico la «cosa misma», el cuadro complejo y el sentido apremiante de una ardua transformación de valores materiales y espirituales.

* * *

Para terminar, unas palabras de reconocimiento. Sin el apoyo institucional de los decanos de la Facultad de Humanidades y Educación de la U. C. V., Rafael Di Prisco, Roberto Ruiz y José María Cadenas, y de los directores de la Escuela de Filosofía, Fernando Rodríguez y Jesús Manuel García P., así como del actual director del Instituto de Filosofía, Benjamín Sánchez M., el proyecto de investigación no habría sido posible. Un agradecimiento muy especial a los profesores Giuseppe Cacciatore de la Universidad de Nápoles (Italia) y Federico Riu de la U. C. V., por sus oportunas y amistosas sugerencias.

Caracas. julio de 1985

Giulio F. Pagallo

Carlos Kohn

*Antonio Labriola:
Orígenes de la perspectiva teórico-metódica
del marxismo en Italia*

«Marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni “fe” en tal o cual escritura “sagrada”. En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que ese método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores y que, en cambio, todos los intentos de “superarlo” o “corregirlo” han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo.»

GEORG LUKÁCS (1919)

Preámbulo

En la actualidad somos testigos del creciente interés, por parte de una importante corriente de la historiografía filosófica contemporánea, en desentrañar las peculiaridades del marxismo teórico italiano, partiendo de sus fuentes histórico-culturales y de sus postulados epistemológicos.

Cualquier investigación que se proponga realizar un estudio exhaustivo sobre este tema debe comenzar su labor eligiendo

como punto de partida el análisis de la obra y de la actividad pública de Antonio Labriola (1853-1904).

El presente trabajo tiene como objetivo principal exponer las ideas fundamentales de este autor respecto de la teoría marxista, recreando a la vez, en lo posible, el ambiente histórico-cultural en que dichas ideas fueron formuladas, con especial énfasis en algunas de las primeras reacciones que las mismas suscitaron en la Italia del *Fin de Siècle*.

Recuperar el legado labrioliano tiene sentido en nuestros días, no sólo por el expreso reconocimiento que se le ha hecho como «el primer filósofo marxista italiano» por parte tanto de sus contemporáneos¹ como por la mayoría de los estudiosos que se hayan referido a él, sino también porque los numerosos juicios emitidos sobre su obra, tanto los más negativos como los más positivos, no son el resultado de un análisis que haya intentado agotar todas las fuentes accesibles, más aún, cuando sólo recientemente la historiografía filológica ha podido recuperar algunos de los aportes más importantes de este autor.²

Sin pretender realizar el estudio más erudito y acabado sobre el tema, es mi intención proponer algunas indicaciones y relaciones que ilustran la permanente presencia del pensamiento labrioliano en el marxismo italiano contemporáneo, dejando para una posible futura investigación el análisis, ya más profundo, de la vigencia, transformación o caducidad de las categorías labriolianas respecto del marxismo de Gramsci y otros teóricos del marxismo italiano contemporáneo.

1. Vide, por ejemplo, B. CROCE, «Come nacque e como morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)» Appendice a *Materialismo Storico ed economia Marxistica*. Bari, 1961, pp. 279-280 y *passim*. Por su parte Korsch, en un manuscrito de 1929 recientemente publicado dice: «La importancia de Labriola no consiste sólo en ser el mejor intérprete del método marxista, particularmente de sus fundamentos metódicos y filosóficos... En cierto sentido es el último marxista ortodoxo verdadero». Vide, K. KORSCH, «Nota sobre Antonio Labriola y su importancia para la teoría y la historia del marxismo» en *Teoría Marxista y Acción Política*, México, 1979, p. 131.

2. Así, por ejemplo, recién en 1983 fue publicado un epistolario de Labriola en 3 tomos que reúnen más de 1.200 cartas, muchas de las cuales eran poco conocidas y algunas, incluso, editadas por primera vez. Vide, A. LABRIOLA, *Epistolario*, 3 vols., Roma, 1983.

Contexto ideológico-político de los inicios del marxismo en Italia

Antes de la creación de la Segunda Internacional en 1889, la penetración del marxismo como movimiento ideológico en Italia fue casi nula. Es verdad que con la incubación y maduración del movimiento *risorgimental* se difundieron no pocas ideas de amplios contenidos sociales, que si bien contribuyeron a dar paso y cabida paulatina a los planteamientos marxistas, también influyeron para que éstos se impregnaran de otras doctrinas en boga en aquella época (el positivismo, el darwinismo-social y posteriormente el neokantismo). Este sincretismo se vio reforzado por el hecho de que las obras de Marx eran casi totalmente desconocidas en Italia, salvo por un pequeño número de lectores interesados que conocían otras lenguas. Así, la única obra de Marx que se tradujo al italiano antes de la fecha arriba indicada, fue el 1.º volumen del *Capital* (en 1879), y ésta sólo de una manera fragmentaria, acompañada de acotaciones críticas del traductor que no era otro que el líder anarquista Carlo Cafiero. Mientras que la primera traducción del *Manifiesto Comunista*, por ejemplo, apareció sólo a mediados de 1891, y para 1900 sólo podían conseguirse en italiano siete de más de una veintena de obras muy conocidas y bastante difundidas de Marx y Engels.³

El mismo Labriola ilustra de una manera sintética admirable el *back-ground* histórico-político italiano en los albores del surgimiento del marxismo en ese país, y a la vez deja constancia del sentimiento de frustración y aislamiento que lo embargará en su intento de defender y difundir un «marxismo estricto»⁴ en la Italia de su época.

3. Para mayor información sobre este punto, Vide, E. J. HOBBSBAWM, «La diffusione del marxismo (1890-1905)» en *Studi Storici*, XV, 2, 1974, pp. 241-269.

4. El mismo Engels, en una carta enviada a Adolf Sorge el 30 de diciembre de 1893, va a ser el primero en calificar a Labriola como un *striktter Marxist*. Vide, *Briefe und Auszüge aus Briefen von Joh. Phil. Becker, Jos. Dietzen, Friedrich Engels, Karl Marx. U. A. an F. A. Sorge und Andere*, Stuttgart, 1906 (pp. 405-406): «El profesor Labriola, de Roma, con el que mantengo correspondencia desde hace algunos años, dicta en aquella Universidad un curso sobre la génesis de la teoría marxiana. Es un marxista estricto». No menos relevante fue el elogio hecho por Lenin a los

«Resurgida en la unidad y convertida en estado moderno, después de la época de la reacción y las conspiraciones, en los modos y por las vicisitudes que todos saben, Italia se ha encontrado recientemente con todos los inconvenientes del parlamentarismo, el militarismo y las finanzas de nuevo estilo, no teniendo, empero, al propio tiempo, la forma plena de la producción moderna y la consiguiente capacidad de competencia en condiciones iguales... Un estado moderno en una sociedad casi exclusivamente agrícola... crea un sentimiento de malestar universal y la conciencia de la incongruencia de todos y cada cosa. De aquí la incoherencia y la inconsistencia de los partidos, de aquí las fáciles oscilaciones de la demagogia a la dictadura, de aquí..., la infinita tropa de los parásitos de la política, de proyectistas, fantastistas e inventores de ideas. Ilumina con luz vivísima este singular espectáculo de un desarrollo social impedido, retardado, estorbado y por ello incierto, el agudo ingenio, que, si bien no siempre es fruto y expresión de mucha y verdadera cultura moderna, lleva en sí, por viejo hábito de milenaria civilización, la impronta de un refinamiento cerebral casi insuperable. Italia no fue, por razones obvias, terreno propicio para una autogénica formación de ideas y tendencias socialistas... El socialismo hizo su primera aparición en Italia en los tiempos de la *Internacional*, en la confusa e incoherente forma del bakunismo, y no como movimiento de masa proletaria, sino más bien de pequeños burgueses, de declassés y revolucionarios por impulso e instinto. Recientemente, en estos últimos años, el socialismo se ha ido fijando y concretando en una forma que reproduce, con mucha incertidumbre, empero, o sea, con poca precisión, el tipo general de democracia social.»⁵

En tales condiciones era inevitable que el marxismo italiano mostrase, ya desde sus inicios, rasgos contradictorios. Su carácter ecléctico, desarrollado por pseudo-intelectuales de las más

ensayos de Labriola sobre la concepción materialista de la Historia. Así, en una carta enviada a su hermana Ana el 10 de diciembre de 1897, los cataloga como «una defensa extraordinariamente inteligente de nuestra doctrina» y recomendó su traducción al ruso. Vide, «Giudizi: su Antonio Labriola dei classici del marxismo» en *Rinascita* 1954, 3, p. 184, (traducido del vol. IV de las obras completas, edición rusa, tomo 2, p. 453).

5. A. LABRIOLA, *La concepción materialista de la historia*, La Habana, 1970, pp. 104-105.

diversas formaciones y por oportunistas políticos, facilitó su tarea de articularse y consolidarse como movimiento político de masas. Según Michels, este paso a posiciones marxistas por parte de numerosos intelectuales fue posible por el hecho de que en Italia—igual que en Rusia—se contempló al marxismo, en oposición al bakunismo, como una forma pacífica y legal del socialismo.⁶ Por otra parte, la dirección del Partido Socialista coincidía prácticamente con la fracción parlamentaria, en la que no hubo absolutamente ningún obrero antes de 1900. En vez de esto, estaba dominado por abogados, profesores y miembros de otras profesiones libres,⁷ quienes se atribuían el derecho de interpretar el marxismo de una u otra forma de acuerdo a la postura política asumida respecto de algún evento de actualidad sin miedo a incurrir en grotescas contradicciones.

Un ejemplo característico de esta situación eran Enrico Ferri, profesor de Derecho, y miembro del Partido Socialista desde 1893. Este prestigioso dirigente del «marxismo» italiano podía declarar casi al final del siglo, que su conversión al marxismo se produjo tras haber leído detenidamente los escritos de Achille Loria.⁸ El significado de esta afirmación queda claro si se recuerda que Loria sólo obtuvo un lugar en la historia del marxismo gracias a la implacable crítica realizada por Labriola, Croce y el mismo Engels a sus diletantes producciones.⁹

6. Vide, R. MICHELS, *Storia del marxismo in Italia*, Roma, 1910, p. 86 y s.

7. Roberto Michels encontró que entre los 16 diputados socialistas electos al Parlamento para los años 1897-1900, había ocho juristas, dos médicos, un profesor de filología, un funcionario de la Prefectura, un empresario de la construcción, un comerciante de cereales, un dueño de una panadería y un contador. Vide, R. MICHELS, *Il proletariato e la borghesia nel movimento socialista italiano*, pp. 90-91. Tabla 1.

8. Enrico Ferri (1856-1929) fue a partir del año 1897 dirigente del ala de izquierda moderada del partido que frecuentemente se oponía a los lineamientos del líder del partido: Filippo Turati, a pesar de ello, pasa como socialista a formar parte de un gobierno liberal-conservador en 1909 y algunos años después abandona el partido y como muchos otros socialistas termina por simpatizar con el fascismo e incluso abogar por la causa de éste en contra de sus propios antiguos principios. Vide, R. MICHELS, *Storia... op. cit.*, p. 91.

9. El señalamiento de Ferri acerca de Loria se encuentra en E. FERRI, *Socialismo e scienza positiva*, Roma, 1894, p. 37 y ss. La caracterización que hace Labriola de Loria, se encuentra en algunas de sus cartas

Según Ferri, el marxismo no es más que «el hermano gemelo de la doctrina de la evolución de Spencer»; no es de extrañar, entonces, que conciba la revolución social como «el último paso de un desarrollo que discurre gradualmente y en ningún caso puede ser equivalente a una “revolución tempestuosa y violenta” como tan a menudo se supone erróneamente, pues la insurrección y la violencia no son sino “fenómenos patológicos”. Muy por el contrario, continúa diciendo Ferri, el socialismo científico muestra, tomando como base la teoría de la evolución, cómo los diferentes medios de transformación son menos eficientes cuanto más violentos». ¹⁰ Consecuentemente, Ferri podía afirmar que la lucha de clases no es otra cosa que una serie de demandas y concesiones parciales progresivas entabladas entre la clase obrera y la clase capitalista, dentro de la cual, la abolición total de la propiedad privada y su conversión en propiedad colectiva sería la concesión parcial máxima de dicha serie. ¹¹ Esta interpretación del marxismo no sólo exasperó a Labriola, como veremos posteriormente, sino también al máximo exponente de la así llamada ortodoxia marxista de fines de siglo: Karl Kautsky, quien emitió el siguiente juicio:

«El escrito de Ferri es ciertamente algo más que una manifestación aislada. Los puntos de vista que sostiene Ferri están bastante extendidos fuera de Alemania. Nosotros los consideramos como una muestra de la fase de transición en la que actualmente se encuentran diferentes partidos socialistas fuera de Alemania... Todos los partidos socialistas, todos los partidos obreros de alguna importancia marchan, como lo han demostrado los últimos congre-

a Engels. Vide, *Marx e Engels, corrispondenza con italiani 1848-1895* (ed. G. Delbo), Milano, 1964, p. 370 y ss., 564 y ss., y 581 y ss. Y en varias páginas de su *Discorrendo di socialismo e Filosofia* (1897) en A. LABRIOLA, *La concepción...* op. cit., pp. 237-248, 269 y 355. Es Labriola quien motiva a Croce, muy cercano al marxismo en esa época, para que demoliera punto por punto los argumentos de Loria, y el resultado fue un artículo de Croce: «*Les Theories historiques de M. Loria*», publicado en la revista *Devenir Social*, II, noviembre 1896. Reproducido en: B. CROCE, *Materialismo storico*, op. cit., pp. 23-56. Engels, por su parte, salda cuentas con Loria en la Introducción al tercer volumen del *Capital*.

10. E. FERRI, op. cit., p. 130 y s. y 145 y s.

11. Op. cit., p. 150 y s.

sos internacionales, en la misma dirección que la socialdemocracia alemana... Sin embargo, su pensamiento no ha podido superar en todas partes con tanta rapidez las viejas formas de pensamiento; las ideas nuevas que corresponden a la nueva praxis se injertan a las viejas formas de pensamiento y así se forma el eclecticismo, que sólo poco a poco cede a una visión homogénea...

y continúa Kautsky:

Esta formación del eclecticismo se vio favorecida fuera de Alemania también por el hecho de que, simultáneamente con la superación de las formas anteriores del socialismo y del movimiento obrero como el proudhonismo, bakuninismo, mazzinismo y el viejo trade-unionismo, comenzó también la entrada a las filas del socialismo de algunos intelectuales burgueses que en modo alguno querían desprenderse completamente de la cáscara de la ciencia burguesa de la que en aquel preciso momento comenzaban a salir. Encontramos este tipo de intelectuales en la "Fabian Society" de Inglaterra; mientras en los países latinos, el eclecticismo de Malon, el así llamado "socialismo integral", ha ejercido mucha atracción sobre estos elementos. Junto a él, el Señor Achille Loria en calidad de "marxista" ha tenido para una serie de camaradas italianos más o menos la misma importancia que tuvo el señor Karl Grün como hegeliano para Proudhon.¹²

No es de extrañar, entonces, que el Partido Socialista Italiano haya sido caracterizado por el mismo Engels en 1894 como «Todavía muy débil y muy confuso, aun cuando hay en él marxistas realmente muy activos».¹³

Uno de éstos era, sin lugar a dudas, Antonio Labriola, «quien», —arguye Michels— «como el más alerta a la impureza del marxismo italiano, planteó, como contrapeso, la necesidad de editar todos los escritos reunidos de Marx y Engels, para lue-

12. K. KAUTSKY, «Darwinismus und Marxismus» en *Neue Zeit*, XII (1), 1894/95, p. 713.

13. «Carta de Engels a Sorge, 23 de febrero de 1894», en MARX-ENGELS, *Sull'Italia*, Moscú, 1976, p. 282.

go acabar con los seudomarxistas italianos con un nuevo anti-Dühring». ¹⁴ Como resultado concreto de este propósito aparecerán a partir de 1895 sus cuatro ensayos sobre la concepción materialista de la historia: «Puesto que todavía hoy la acción práctica no es posible en Italia, hay que escribir libros para instruir a quienes quieran realizarla como maestros. Falta en Italia medio siglo de ciencia y de experiencia de los otros países. Es necesario colmar esta laguna». ¹⁵

Para Labriola, la posibilidad de desarrollar el marxismo no se basaba en la proposición de la mayoría de los líderes del partido, de «hacer propaganda entre los burgueses» para «hacer simpático el socialismo», sino de «postular netamente la doctrina socialística» y «subordinar todo a las asambleas obreras». ¹⁶

Ahondó más sobre su posición en vísperas de las manifestaciones organizadas para celebrar el 1.º de mayo del año 1891:

«La vigorosa, la aguda, la constante y segura y consciente *lucha de clases*, he aquí lo que impone la historia de hoy. Cualquier lamento sobre la mala suerte de los trabajadores, que no le otorgue primacía a la *organización de los mismos* trabajadores, es vaniloquio de filántropos; y se sabe ya que la filantropía frecuente demasiado a menudo la casa de la *hipocresía*. La prédica abstracta del socialismo es una vanidad intelectual, procedente del viejo prejuicio, que de las ideas vienen las cosas, mientras que en realidad es en las cosas y de las cosas de las que germinan, nacen y se alimentan las ideas: de tal forma que el socialismo no es y no puede ser otra cosa que el reflejo mental y teórico de la *revolución proletaria*, que espontánea e imperiosa se prepara ya en todo el mundo civil. Los reformadores baratos, los proyectistas de todas las latitudes, los inventores de los recursos legales, dan prueba de soñar con los ojos abiertos, si no ven *donde no hay fuerza no hay derecho...* o si se imaginan que la burguesía se autosacrificará suicidándose por los gritos y protestas de los otros;

14. R. MICHELS, *Storia...* op. cit., pp. 99 y 102-103.

15. «Carta de Labriola a Engels, 3 de agosto de 1892», en *Corrispondenza...* op. cit., p. 443.

16. Vide, A. SCHIAVI, *Filippo Turati attraverso le lettere di corrispondenti* (1880-1925), Bari, 1947, pp. 79-80.

si no terminan por persuadirse que mientras no haya un *partido de los trabajadores*, fuerte, seguro y consciente, no tendrán lugar las *reivindicaciones*». ¹⁷

Años más tarde, Croce habrá de resumir en tres puntos, la constante crítica de Labriola a los socialistas italianos: «Su incultura, y junto a ella su descarada ignorancia, y, lo peor de todo, el embrollo que reinaba en sus círculos». ¹⁸

Tal vez se pueda afirmar que las opiniones de Labriola sobre el marxismo italiano eran demasiado pesimistas, tal como lo señalan numerosos historiadores actuales del socialismo italiano. ¹⁹ Sin embargo, Engels, cinco semanas antes de su muerte, respalda la crítica de Labriola tal como se desprende de la siguiente frase de una carta enviada a Turati:

«Por lo que se refiere a (Antonio) Labriola, es posible que esté bastante justificada la mala lengua que usted (Turati) le atribuye en un país como Italia en el que el Partido Socialista, al igual que todos los demás partidos, sufre, como si de una plaga de langosta se tratase, la invasión de esa "juventud burguesa desclasada" de la que tan orgulloso estaba Bakunin. Consecuencia: un diletantismo literario que se multiplica exuberantemente acompañado con excesiva frecuencia de un espíritu de camarilla comparable al que reina en la prensa. El hecho de que se den estas cosas no es culpa suya, al igual que cualquiera, está sometido a la influencia de ese medio». ²⁰

El sincretismo, que en general, dominaba en las ideas de los cuadros dirigentes del partido podría ser sintetizado elocuentemente en los consejos dados por uno de ellos, Oddino Morgari, a los activistas de base en 1896:

«La propaganda socialista debe consistir, ante todo, en un resumen cualquiera de las teorías de Darwin y Spen-

17. A. LABRIOLA, *Scritti Politici*, Bari, 1970, pp. 255-256.

18. B. CROCE, *Come nacque...* op. cit., p. 292.

19. Vide, por ejemplo, C. CORTESI, *La costituzione del Partito Socialista Italiano*, Milano, 1962, p. 200 y s.

20. «Carta de Engels a Turati», 28 de junio de 1895, en *Corrispondenza...* op. cit., p. 608.

cer, que muestren al estudioso las direcciones del pensamiento científico y moderno; Marx completará la formidable tríada con su celeberrimo e indispensable *Capital* –el evangelio de los socialistas contemporáneos».²¹

Obviamente las dosis de los «ingredientes de la mezcla» que componían al socialismo italiano, fue objeto de encarnizadas polémicas recogidas ampliamente por la revista teórica del partido: *Critica Sociale*, promovidas, en gran parte, por la actitud de su propio fundador y líder del partido: Filippo Turati, quien da un largo salto de «socialista romántico» a marxista «ortodoxo» a finales de los años 80, para terminar por acogerse a «un marxismo ecléctico» y propugnar una vía «reformista» como praxis política del partido, a medida que va escalando posiciones de liderazgo en el movimiento socialista italiano.²²

No cabe la menor duda de que dos de los elementos más fuertes de esta mezcla eran el determinismo y el gradualismo, que provenían de la filosofía positivista, los cuales imponían problemas muy precisos en la definición teórica del rol del partido y de su política: «¿La transformación social será fruto de una evolución espontánea de la sociedad o de una revolución?» La difusión de los diversos puntos de vista en torno a este dilema, fue parte importante de la política editorial de la revista a lo largo de toda la década del 90. Baste recordar los numerosos artículos que sólo Turati, firmados con su nombre y con varios de sus seudónimos, publicara sobre el tema. Unó de ellos, nos servirá de ejemplo representativo de su postura y como corolario, de su interpretación del marxismo.

«La revolución no es el producto de un acto voluntarístico que puede prescindir de la concreta condición histórica, sino más bien el término final de un proceso gradual. La revolución y la evolución –afirma enfáticamente Turati– no se oponen como dos términos antitéticos... “Observen –dice– el grano dentro de la tierra; ése germina: *evolución* y se convierte en tronco (*revolución*). El tronco

21. O. MORGARI, *L'arte della propaganda socialista*, Milano, 1896, p. 14.

22. Vide, L. CORTESI, *Turati Giovani, scapigliatura, positivismo, marxismo*, Milano, 1962, *passim*.

crece: *evolución*; y desarrolla ramas, hojas y flores: *revolución*... lo mismo acontece con los animales: las grandes revoluciones del mundo vegetal y animal fueron las mutaciones de las especies; la selección natural es, entonces, el *primum movens*... Así mismo son las revoluciones sociales"».

En esta misma tónica, define la lucha de clases como «una aplicación del principio de la lucha biológica, pero adecuada al ambiente u organismo social dentro del cual se combate», y concluye que el marxismo revela «que en las sociedades avanzadas la lucha por la existencia deviene lucha para una existencia mejor, una lucha que brega por el bienestar y la igualdad; la lucha entre los individuos se convierte en lucha de clases».²³

A través de este concepto de «lucha de clases» el marxismo le ofreció a Turati uno de los instrumentos más poderosos para lograr una «solidaridad genérica con los oprimidos», típico de una propaganda que tenía como objetivo diferenciarse del abstracto filantropismo de los partidos moderados de la izquierda (radicales y republicanos).

Este enfoque, común a la mayoría de los dirigentes del Partido Socialista, fue duramente criticado por Labriola, en una famosa carta enviada al Comité Central del Partido Socialista Siciliano y publicada subsecuentemente en *Critica Sociale*. En ella, el filósofo de Cassino rechaza como abstractas, «fantasiosas» e «irresponsables» todas las fórmulas revolucionarias que no estén conexas con la realidad histórica y social del momento, que no experimenten las condiciones del país y el temperamento de los hombres y termina diciendo que los propagandistas del partido no han hecho otra cosa que identificar al socialismo como «una forma modernizada de *deporte radical*. Nosotros conocemos —prosigue— muchos bravos representantes de este deporte, adoradores de la *Madona Evolución*, que se refugian, como de la peste, de la palabra revolución».²⁴

Otra interesantísima polémica digna del calificativo de un «Bernstein-debate» *avant la lettre*, surgió a raíz de los plantea-

23. «GREGARIO» (pseud.: F. TURATI), «Rivolta e rivoluzione», en *Critica Sociale*, III, 12, 1893, p. 192 y s.

24. A. LABRIOLA, «Su un filo di rasoio», publicada en *Critica Sociale*, del 16 de enero de 1894. *Vide...*, *Scritti politici*, *op cit.*, p. 312 y s.

mientos expuestos por el sociólogo calabrés Antonio De Bella en las páginas de la revista a mediados de 1897²⁵ y cuyos interlocutores principales eran Turati y Labriola.

En realidad, el motivo fundamental que induce a De Bella a iniciar la discusión, no parecía inspirarse en las posturas asumidas por Labriola en relación a la evolución del marxismo en Italia. Aparentemente el sociólogo se muestra satisfecho con referirse a ellas, sin ningún tapujo, como ejemplo extremo y puro de marxismo ortodoxo (definido por De Bella como «socialismo exclusivista» y, como tal, «anticientífico»). Un análisis global del artículo y de su contexto, nos permite concluir que la intención de De Bella era sobre todo la de influir sobre aquellos quienes, aunque ya habían renunciado a la «estrecha» ortodoxia, no estaban todavía dispuestos a abrirse suficientemente a los postulados de la «ciencia», y, por lo tanto, aún no aceptaban aquellas leyes universales y supremas sin las cuales hasta los «limitados» descubrimientos de un «ilustre maestro» como Marx, hubieran carecido de fundamento.

«Los exclusivistas —afirma De Bella— admiten el determinismo histórico, más no se percatan del determinismo biológico y antropológico; nosotros que modestamente comprendemos el uno y el otro, en vez de denominarnos materialistas históricos, podemos autocalificarnos sin más materialistas.»

Para aclarar el sentido de este párrafo y subrayar la ingenuidad de De Bella, basta con citar otras de sus frases: «Es verdad que Marx ha descubierto la estructura de la presente sociedad, pero Spencer ha descubierto algo más, ha descubierto que la sociedad tiene una “estructura”. Le guste o no a los exclusivistas, Spencer ha descubierto también que esta estructura “evoluciona”». En su artículo tampoco faltaban algunas insinuaciones maliciosas acerca de los antecedentes ortodoxos poco conocidos

25. La controversia se desarrolló particularmente en tres fascículos de la *Crítica Sociale*, correspondientes al 1.º de junio, 16 de junio y 1.º de julio de 1897. En el primer fascículo se encuentra el artículo de De Bella: «Socialismo antiscientífico» (pp. 167-169), seguido de una larga apostilla de Turati (pp. 169-171). En el segundo fascículo una respuesta de De Bella: «Socialismo exclusivista» a la apostilla de Turati (pp. 187-188) y la intervención de Labriola «Marxismo, darwinismo, etc.» (pp. 188-189). En el tercer fascículo una repetida réplica de De Bella tras la cual Turati, autoexcluyéndose de la polémica con una breve nota maliciosa, le otorga la última palabra.

de Turati, como por ejemplo el de su respuesta a una encuesta que le pedía que indicara cinco obras que pudiesen satisfacer las necesidades intelectuales de cualquier individuo. Turati, dice De Bella, no había dudado, ni siquiera por un momento, en proponer la siguiente lista: 1) *El Capital* de Carlos Marx, 2) *El Capital* de Carlos Marx, 3) *El Capital* de Carlos Marx, 4) *El Capital* de Carlos Marx, y 5) *El Capital* de Carlos Marx. Sin embargo, agregaba De Bella: «Estoy seguro de que a partir de esa época Turati ha modificado sus opiniones; ¿por qué entonces no ha de tener el valor de decidirse a “completar” la teoría de Marx, por más genial que ésta haya sido, con dosis más sólidas de positivismo y sociologismo».²⁶

Si bien Turati no le puso mayor atención a las observaciones de De Bella y con una buena dosis de retórica dice en su apostilla: «La gloria de Marx radica en que ofrece a aquellos que crecen... con cada experiencia histórica... un cofre de intuiciones portentosas, cofre lleno de miles de secretos y sorpresas, una mina inagotable con la que se encuentran los intelectuales, la cual —siento que apenas está comenzando a ser sondeada— puede satisfacer suficientemente la manía de aquellos que se fatigan con “completarla”».²⁷ Labriola, en cambio, desahoga su ira con una serie de agudas e incisivas críticas tales como las que traemos a continuación:

«... lo que atormenta a De Bella y tantos otros es, precisamente, la caza de la *Universal Filosofia*, en la cual el socialismo pueda ser bien colocado, como la parte en la visión del todo... no puedo ahorrarme dos advertencias. La primera es que ningún *sofo* de este mundo lograría darnos nunca la idea de la universal filosofía en dos columnas de la *Crítica Sociale*. La segunda es... (que siendo) el marxismo... uno de los modos con que el espíritu científico se ha liberado de la filosofía por sí misma, así es causa de mi inveterada desconfianza del *Spencer filósofo* que en los *Primeros principios* nos ha vuelto a dar una *esquemática del cosmos*...

26. A. DE BELLA, «Socialismo antiscientífico» en *Crítica Sociale*, VII, 11, 1897, pp. 167-169.

27. F. TURATI, «Postilla» al artículo *supra* (vide, nota 26) en *op. cit.*, p. 169.

... Muchos de los que en Italia se entregan al socialismo, y no como simples agitadores, conferencistas y candidatos, sienten que es imposible llegar a una persuasión científica si no es enlazado de nuevo el socialismo por alguna vía o trámite a la remanente concepción genética de las cosas que están más o menos en el fondo de todas las otras ciencias. De aquí la manía de muchos de meter dentro del socialismo toda esa remanente ciencia de que más o menos disponen. De aquí los muchos despropósitos y las muchas ingenuidades en el fondo siempre explicables. Pero de aquí también un grave peligro, esto es, que muchos de esos intelectuales olviden que el socialismo tiene un fundamento real solamente en la presente condición de la sociedad capitalista y en lo que el proletariado y el resto del pueblo menudo puede *querer y hacer*; que por obra de los intelectuales Marx se convierta en un mito y que... por último, en un no lejano congreso de *compañeros* se ponga en votación este *filosofema*: el primer fundamento del socialismo está en las vibraciones del éter...»²⁸

No es fortuita, entonces, la acotación hecha por Benedetto Croce en 1937, en una de las piezas historiográficas más importantes que sobre el marxismo italiano se hayan escrito (pese al juicio negativo que este ensayo ha encontrado en algunos autores recientes),²⁹ y que el mismo autor ha sintomáticamente titulado: «Cómo nace y cómo muere el marxismo teórico en Italia 1895-1900». Dice Croce:

«(si bien es verdad) que en los últimos años (de la década del '90), la divulgación de estas teorías (de Marx, las del *Capital*, *La Plusvalía*, *El Materialismo Histórico*, etc.) se había acrecentado con el crecimiento del socialismo, y que en los periódicos y en las revistas socialistas se había disertado mucho en torno a ellas, procurando exponerlas, razonarlas y defenderlas. Sólo Labriola, el único entre los

28. A. LABRIOLA, «Marxismo, darwinismo, etcétera» en *Critica Sociale*, VII, 12, 1897, pp. 188-189.

29. Vide, G. VIGNA, *Le origine del marxismo teorico in Italia*, Roma, 1977, p. 13 y s. E. SANTARELLI, «La rivivione del marxismo in Italia», Milano, 1977, p. 22.

socialistas italianos que tenía el ingenio y la preparación científica de filósofo, comenzó en calidad de escritor, su obra de teórico del marxismo...». ³⁰

Una excelente explicación del porqué del carácter singular que posee la contribución de Labriola al marxismo italiano, al que nos hemos asomado en las páginas anteriores, puede ser encontrada en el siguiente pasaje de Eugenio Garin, cuyo significado global será objeto del análisis que realizaremos a continuación:

«... una meditación filosófica partida de Hegel pero dirigida con cada vez mayor adhesión al mundo humano y los problemas morales, sociales e históricos, no del espíritu, sino de los individuos reales, de una sociedad bien definida, una actividad educativa (como maestro de escuela, docente, catedrático universitario y conferencista en círculos y mítines obreros) ejercida en un país atormentado por contrastes profundos, por discusiones no subsanadas, en un momento político grave; una profunda revuelta moral contra una clase dirigente en crisis frente a las exigencias impuestas por la unificación nacional: éstos son los movimientos que llevan a Labriola primero al radicalismo y al socialismo después. El hecho de que la meta de este tránsito fuese, no un humanitarismo hecho de quejumbrosas veleidades “burguesas” (como fue el caso de Turati), no un socialismo de inspiración positivista (Ferri)... ni tampoco una revuelta anárquica (o anarco-sindicalista como en el caso de Arturo Labriola), sino un claro y riguroso marxismo, un “comunismo crítico”, se debe a su preparación filosófica, a su determinación cada vez más precisa del método de las ciencias humanas, más que al temple del hombre. El conocimiento de los textos de Marx y Engels... (entre 1888 y 1890 lee todo lo para entonces publicado), le llega como algo familiar, en un lenguaje familiar, que responde al modo en que las cuestiones se habían ido definiendo en él... Esto hace de Labriola, entre tantos lectores de Marx, un caso en sí. Esto explica su posición singular en los orígenes y la historia del socialismo italiano: su grandeza y su aislamiento, su

30. B. CROCE, «Come nacque...», *op. cit.*, pp. 279-280.

“inactualidad”, que lo hace tan extraordinariamente actual»; ³¹ «un alemán perdido en Italia», como él mismo se autocalificaría en una carta enviada a Engels el 22 de agosto de 1893». ³²

La Fundamentación del marxismo como Filosofía de la Praxis

La crisis de desconfianza política que sufre Labriola a partir de 1892 en relación al cuadro dirigente del Partido Socialista Italiano, era también, y sobre todo, una crisis teórica, y sólo podría superarla mediante una nueva prueba de maduración, que no sería solamente intelectual, de estudio doctrinario o de esfuerzo divulgador, sino que, teniendo siempre presente la necesidad de reequilibrar la relación entre teoría y práctica, se proponía a sí mismo la responsabilidad de repensar y rediscutir, y no sólo «popularizar», las categorías interpretativas del marxismo a la luz de la experiencia histórica. Argüía Labriola: «... nadie que se ponga a estudiar, aun del modo más concreto, empírico, particular, menudo, y circunstanciado, cualquier lado de la realidad, puede negarse a admitir que en cierto punto se verá como asediado por la necesidad de reflexionar sobre las formas generales (o sea, las categorías) que son recurrentes en los actos particulares del pensamiento (unidad, pluralidad, totalidad, condición, fin, razón de ser, causa, efecto, progresión, finito, infinito, etc.). Ahora bien, por poco que nos detengamos en este nueva curiosidad, o los problemas universales del conocimiento se nos imponen, o sea, nos aparecen necesariamente como *dados*; y en esta inevitable sugestión tiene origen y asiento también lo que usted (Georges Sorel) llama *metafísica*, y puede llamarse de otro modo». ³³ Como si estuviera explicando la *Tesis I sobre Feuerbach*, continúa Labriola:

«Lo que se trata de saber es cómo vamos a manejar estos *datos*... La nota característica de la filosofía moderna

31. E. GARIN, «Introducción», a A. LABRIOLA, *La Concepción... op. cit.*, p. 39 [*cursivas y paréntesis míos*].

32. *Vide*, MARX-ENGELS, *Corrispondenza... op. cit.*, p. 249.

33. A. LABRIOLA, *La Concepción... op. cit.*, pp. 267-268.

—y aquí también hablo muy en general— es la duda metódica, y por lo tanto, es el *criticismo* que acompaña, a guisa de sospecha cautelosa, al uso de tales formas, tanto en lo intrínseco como en su alcance extensivo. Lo que decide el paso de esa *ingenuidad* a la *crítica* es la *observación metódica*... y más que ella, el *experimento* realizado voluntaria y técnicamente... Experimentando nos convertimos en colaboradores de la Naturaleza..., si lo hacemos con intención, las cosas dejan de ser para nosotros meros objetos rígidos ante nuestra vista, porque (las mismas) se van produciendo incluso bajo nuestra guía, y el pensamiento deja de ser un presupuesto o una anticipación paradigmática de las cosas, convirtiéndose en una *concreción*, porque *florece* con las *cosas* y se *desarrolla* mediante la intelección de ellas. El experimento intencionado y metódico acaba por inducirnos a la convicción de esa sencillísima verdad... También a este respecto, el materialismo histórico es la conclusión de un largo desarrollo. Justifica incluso el proceso histórico del saber científico, haciendo que este saber sea cualitativamente consonante y cuantitativamente proporcional a la capacidad de trabajo, esto es, haciéndolo relativo a las *necesidades*». ³⁴

Es la asunción de este proyecto metodológico como fundamento de la concepción materialista de la historia, la que puede ilustrar la dirección que asume el proyecto labrioliano. Nuestro autor ve en el marxismo una doctrina que se halla todavía en etapa de reflexión crítica, elaboración teórica, y corroboración práctica, y, por tanto, no está dispuesto a intentar sistematizarlo en un manual o código, sino que se prestará sólo a analizarlo e interpretarlo a la luz de los nuevos datos obtenidos de la experiencia y siempre dentro de las premisas filosóficas que la propia teoría postula.

El materialismo histórico, como «tentativa de rehacer en la mente, con los métodos, la génesis y la complicación del vivir humano desarrollándose a través de los siglos», constituía para Labriola una «nueva doctrina» cuyo «proyecto revolucionario» y «cientificidad» consistía en «contraponer a», y luego sustituir: los espejismos de ideaciones no-críticas, los ídolos de la imagi-

34. *Ibidem*.

nación, los recursos del artificio literario, los convencionalismos, etc., por los sujetos reales, o sea, las fuerzas positivamente operantes, esto es, por los hombres en las varias y circunstanciadas situaciones sociales propias de ellas.³⁵

Este planteamiento se opone, ciertamente, a aquellas tendencias derivadas del positivismo que pretendían «completar» el marxismo, por ejemplo: mediante la incorporación indiscriminada de teorías tomadas de las ciencias físico-naturales (marxistas mecanicistas), o mediante la anexión de postulados éticos que fundamentan en premisas metafísicas (socialistas neokantianos), que para Labriola son una serie de hábitos mentales que se habían arraigado en la tradición cultural de la época constituyendo un obstáculo para la comprensión de la naturaleza del nuevo modo de ver propio del materialismo histórico.³⁶

Método de investigación y concepción de la historia forman en Labriola un todo; pero a ese método le es inherente la continua verificación de los resultados a los que ha conducido su aplicación. Por eso insiste en la afirmación de que nunca actuaremos con cautela suficiente: «Nuestro intelecto rara vez se satisface con la investigación estrictamente crítica, siempre es propenso a convertir en elemento de pedantería y fabulación escolástica cualquiera de los hallazgos del pensamiento».³⁷

Un estupendo ejemplo de la crítica de Labriola, *avant Gramsci*, a los marxistas economicistas, la hallamos en el modo en que aclara, en su segundo ensayo, uno de los problemas fundamentales de la concepción materialista de la historia, a saber: la relación entre la estructura económica de la sociedad y las superestructuras correspondientes. La solución «vulgar» de ese problema tiene su origen, como es habitual, en el vicio en que se incurre cuando se parte de definiciones clasificatorias. En vez de indagar en cada fenómeno concreto la peculiaridad específica que lo diferencia dentro del complejo mundo de las relaciones sociales, y poner de manifiesto la función específica que allí representa; el planteamiento «escolástico» se preocupaba ante todo por clasificar el fenómeno dado, bien sea en la esfera de la

35. *Vide, op. cit.*, pp. 126-130.

36. Un análisis más completo de la posición de Labriola sobre este punto, puede leerse en C. KOHN, «El historicismo marxista de Antonio Labriola» en *Episteme* NS, vol. 2, 1982, pp. 149-172.

37. A. LABRIOLA, *La Concepción... op. cit.*, p. 139.

«estructura» o en la de la «superestructura», como si tal ubicación bastara para hacer avanzar el conocimiento real. Frente a esta postura inflexible de los mecanicistas, esto es, de mantener separadas ambas esferas y privilegiar una respecto de la otra, Labriola, por el contrario, intenta evitar, por principio, y en lo posible, el término «superestructura», de manera que incluso cuando cita textualmente el conocido párrafo del *Prefacio* a la *Contribución a la crítica de la economía política* emplea para el término *Überbau*, el feo neologismo «sobreestructuación» (*sopras-truzione*),³⁸ neologismo que, de todas formas, utiliza poquísimas veces. Habitualmente el término ni siquiera le sirve; le basta con referirse a los productos de la «estructura económica subyacente».³⁹ ¿Desaparece de ese modo la noción dialéctica de la relación? Al contrario, desaparece solamente la visión simplista y esquemática de la misma y adquiere relevancia su complejidad. Ya en el primero de sus *Saggi*, Labriola había recogido plásticamente la noción de esa complejidad, distinguiendo entre los múltiples aspectos de la llamada «superestructura», entre los distintos niveles de todo lo que está sostenido por la base económica de la sociedad:

«Bajo el estrépito y el ruido de las pasiones, sobre las cuales de ordinario se ejerce la cotidiana conversación, más acá de los movimientos visibles de las voluntades operantes a designio, que es lo que los cronistas e historiadores ven y relatan, más abajo del aparato jurídico y político de nuestra convivencia civilizada, a mucha distancia detrás de las significaciones que la religión y el arte dan al espectáculo y la experiencia de la vida, está y reside, se altera y transforma la estructura elemental de la sociedad que sostiene todo lo demás. El estudio anatómico de tal estructura subyacente es la *economía*. Y como la convivencia humana ha cambiado, muchas veces parcial o totalmente en su aparato exterior visible y en sus manifestacio-

38. Vide, A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico* (a cargo de V. GERRATANA y A. GUERRA), Roma, 1977, p. 37. (El traductor español cuya versión es por lo general bastante aceptable, no tomó en cuenta estas diferencias y escogió la expresión *superestructura* también para *sopras-truzione*... *op. cit.*, p. 93.)

39. Vide, A. LABRIOLA, *La Concepción*, *op. cit.*, pp. 92, 130 y 153.

nes ideológicas religiosas, artísticas y otras, hay que encontrar ante todo los movimientos y las razones de tales cambios, que son los que los historiadores de ordinario relatan, en sus mutaciones más ocultas y menos visibles, de los procesos económicos de la estructura subyacente. Es decir, *hay que dedicarse al estudio de las diferencias que existen entre las varias formas de la producción cuando se trata de explicar el sucederse de tales formas, o sea, el penetrar de una en otra, hay que estudiar las causas de erosión y deterioro de la forma que muere; por último, cuando se quiere entender el hecho histórico concreto y determinado, hay que estudiar y declarar las contradicciones y contrastes que nacen de los varios concurrentes (o sea, las clases, sus subdivisiones y los entrelazamientos de aquéllas y éstas) que forman una determinada configuración*».⁴⁰

Así, pues, para Labriola como para Marx, no es posible entender la relación entre «Estructura» y «Superestructura» o más primigeniamente entre «Praxis» y «Teoría» como una relación que se establece entre dos entidades «ontológicamente» independientes, en cuyo caso surge inevitablemente la ilusión dicotómica de una realidad dividida en «núcleo y corteza» en «fenómeno y epifenómeno». En la cita *supra*, Labriola, como si estuviese siguiendo el patrón propuesto por Marx en los *Grundrisse* de 1857-58, que, obviamente nuestro autor no pudo conocer, sugiere que el *telos* del historicismo marxista es descifrar las relaciones multilaterales concretas de un complejo social, cuyas articulaciones se insertan dentro de un núcleo unitario que las sostiene («la totalidad con sus múltiples determinaciones y relaciones»).⁴¹

40. *Op. cit.*, pp. 91-92. (*Cursivas mías.*)

41. Compárese el siguiente pasaje de Marx sobre «El método de la Economía Política» en K. MARX, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), Buenos Aires, 1973, Vol. I, pp. 26-29 con el texto de la nota anterior. «La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado

Labriola, al igual que Lukács, le adscribe a la conciencia un papel de gran importancia como factor de cambio en la historia. Así, el hombre actúa constantemente sobre el medio que lo rodea, pero a la vez se transforma en objeto de ese mismo medio, dándose lugar una interacción en la que el hombre es a la vez sujeto y objeto de la historia y en la que la relación «hombre-praxis» es a la vez sujeto y objeto del conocimiento.

«... no son las formas de conciencia, las que determinan el ser del hombre, sino que el modo de ser determina precisamente la conciencia (Marx) —arguye nuestro autor—. Pero estas formas de conciencia, como son determinadas por las condiciones de vida, son también la historia. Esta no es tan sólo anatomía económica, sino todo lo que juntamente esta anatomía reviste y cubre, hasta los reflejos multicolores de la fantasía. O, para decirlo de otro modo, no hay hecho de la historia que no repita su origen por las condiciones de la subyacente estructura económica, pero no hay hecho de la historia que no sea precedido, acompañado y seguido de determinadas formas de conciencia, sea ésta supersticiosa o experimentada... madura o incongruente... fantástica o razonadora».⁴²

en ella su significación plena, etc... los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad... La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma... las concibe de manera unilateral... En consecuencia, sería impracticable y errónea alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico... se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa.»

42. A. LABRIOLA, *op. cit.*, pp. 131-132.

Esta perspectiva, que será reiterada en muchas ocasiones a lo largo de toda su obra y de su correspondencia, le servirá siempre como un punto de apoyo más para fustigar la tendencia de los «economicistas» a aislar los hechos y perder el sentido de la totalidad.

Así, por ejemplo, la siguiente acusación es un estribillo constante:

«Sólo la afición a la paradoja, inseparable siempre del celo de los apasionados divulgadores de una doctrina nueva, puede haber inducido a algunos a creer que para escribir la historia basta poner en evidencia sólo el *momento económico* (a menudo no averiguado todavía y a menudo no averiguable enteramente) para echar abajo todo el resto como inútil fardo con el cual los hombres se hubiesen cargado por capricho, como accesorio, o como simple bagatela, o, de hecho, como un no ente... la historia hay que entenderla toda integralmente... en ella núcleo y corteza son una misma cosa».⁴³

De esta forma, llegó a criticar a pensadores tales como Plekhanov, por intentar interpretar el marxismo como una ciencia que explica el desarrollo histórico tomando como referencia un sistema formal de leyes causales, que se considera producto de un único factor. Labriola argüía que una epistemología de tal clase merma el carácter complejo del análisis histórico en general e incluso deforma la interpretación de las situaciones políticas en sus contextos específicos; en cuanto teoría refinada, la misma no podría conducir jamás a una explicación de los eventos históricos actuales porque no tomaba en cuenta la parte subjetiva de la *praxis*; además, tendía a destruir el propio impulso revolucionario al convertir la empresa teórica en una forma de actividad separada.

Labriola concluía que el descuido total de la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y la acción,

43. *Op. cit.*, pp. 129-130. Sobre la crítica al marxismo vulgar, *Vide*, especialmente A. LABRIOLA, «Lettera a Karl Kautsky» (8-X-1898) reimpresa en: *...Scritti filosofici e politici*, Vol. II, Torino, 1976, pp. 992-994 y *Vide*, *...«Lettera a Eduard Bernstein»* (12-XI-1898) reimpresa en *op. cit.*, pp. 994-996.

por parte de los marxistas «vulgares», era tan enemigo del marxismo estricto como lo era el idealismo filosófico que se había opuesto a la unidad de la teoría y de la práctica desde la posición contraria. La tendencia común de aislar un componente fundamental de la existencia humana y volverlo supremo —bien sea el metafísico («idealista») o el económico («materialista»)— sólo servía para transformar la teoría en lo que Labriola denominaba una «epistemología vacía». Ambas captan la historia a través de una perspectiva errada, que es la de utilizar categorías inertes aisladas. Treinta años más tarde, otro marxista italiano, Antonio Gramsci, siguió este lineamiento cuando argumentó que los términos extremos en el debate acerca de la dicotomía idealismo-materialismo, voluntarismo-determinismo y sujeto-objeto eran superficiales y engañosos y que cualquier teoría revolucionaria viable tendría que fundir y trascender ambas polaridades.⁴⁴

Si el pensamiento marxista ha pagado amargamente con la atrofia de su desarrollo teórico como consecuencia de su empeño en convertirse en la «nueva Enciclopedia» de todas las fuentes del saber resumidas, hay que reconocerle a Labriola el gran mérito de ser el iniciador de toda una corriente de pensadores, que dentro del marxismo, fundamentara, con basamentos teóricos y metodológicos, el rotundo rechazo a tal tentativa.

Así, casi como si estuviera parafraseando y explicando el epígrafe citado al comienzo de este ensayo, Labriola nos dirá, cinco lustros antes de la aparición de *Historia y Conciencia de clase*:

«El socialismo no es una iglesia ni una secta que necesita de un dogma o fórmula fija. Si tantos hablan de nuestros días del triunfo del marxismo, tal enfática expresión podría reducirse a una forma crudamente prosaica si se dijese que nadie podría en lo sucesivo ser socialista a menos que se preguntase a cada instante en esta situación particular, qué conviene pensar, decir o hacer en beneficio del proletariado. Por consiguiente no serán ya posibles los sofistas, como lo fue Proudhon, ni los inventores de sistemas sociales subjetivos, ni los fabricantes de revoluciones privadas. La indicación práctica de lo factible viene dada por la condición del proletariado, y ésta es apreciable y men-

44. Vide, A. GRAMSCI, *Quaderni del Carcere* (a cargo de V. GERRATANA). Torino, 1975, Vol. II, p. 1.064.

surable precisamente porque tenemos la vara del marxismo (entendiéndose por marxismo aquí —dice el autor— el instrumento efectivo y no el símbolo) como doctrina progresista. Las dos cosas, o sea lo mensurable y la medida, son una desde el punto de vista general del proceso histórico, particularmente cuando se las considera con la consiguiente distancia. Y, en realidad, podemos observar que mientras los contornos del socialismo como acción práctica se van precisando, todas las antiguas poesías e ideologías comienzan a dispersarse, dejando tras ellas la simple huella fraseológica... y así como el pensamiento no se transmite mecánicamente de cerebro a cerebro, los grandes sistemas no se difunden sino por la similitud de las condiciones sociales que disponen e inclinan a muchas mentes en un mismo tiempo».⁴⁵

No es de extrañar, entonces, que Labriola sea consecuente con Marx, y descarte los modelos utopistas de pensamiento como incongruentes con un enfoque «realista» del proceso histórico. Cualquier interpretación del marxismo que intente formular concepciones *a priori* del devenir, cae, según Labriola, en el «objetivismo acéfalo de la fatalidad histórica», y no es mejor que otras teorías de las preformaciones que acuden a representaciones fantásticas del devenir. No podemos predecir el futuro, ni guiar nuestra conducta hacia la consecución de fines apropiados mediante concepciones abstractas del bien —afirma el filósofo— sino que tenemos que aprovechar positivamente los hechos tal como se presentan y limitar nuestra proyección hacia el futuro en base a lo que, como tendencias persistentes aplicables a la práctica, podemos apreciar tanto en el pasado como en el presente. La historia «no se basa en la diferencia entre lo verdadero y lo falso o entre lo justo y lo injusto y mucho menos en las antítesis abstractas entre lo posible y lo real» como si las ideas existieran separadas e independientes de las cosas. Ella es por el contrario «toda de una pieza y se apoya en el proceso de formación y de transformación de la sociedad». «... Nosotros», continúa más adelante, «podemos, sin ser *utopistas* y sólo en cuanto somos *comunistas críticos*, prever como de hecho prevemos, el advenimiento de una sociedad que, desarrollándose del

45. A. LABRIOLA, *La Concepción...* op. cit., pp. 251-252.

presente o más bien de sus contrastes, por las leyes inmanentes del devenir histórico desemboque en una asociación sin antitésis de bases, lo que trae consigo que la producción regulada eliminaría lo aleatorio de la vida que en la historia se revela hasta ahora como multiforme tejido de accidentes e incidencias, pero esto es el futuro y no es el presente ni el pasado. Si nosotros en cambio nos proponemos penetrar en las vicisitudes históricas ocurridas hasta ahora, asumiendo, como asumimos, que el hilo conductor es el variar de las formas de la subyacente estructura económica y aun el dato más simple del variar de los instrumentos, debemos tener plena conciencia de la dificultad del problema que nos planteamos... la investigación especificada, crítica y circunstanciada de los hechos históricos es la única fuente de ese saber concreto y positivo que hace falta al desarrollo completo del materialismo económico.»⁴⁶

En otras palabras, contrariamente al socialismo utópico, el materialismo histórico no proclama escatológicamente el fin de la sociedad burguesa y el inminente advenimiento del «reino de la libertad» basado en un planteamiento ético *a-priori*, sino que asume dentro de sí, como suyo, ese carácter historicista, que consiste en descubrir, deontológicamente en la particularidad y en la concreción de éste o aquel momento histórico, la inmanente racionalidad y necesidad de la historia misma. Es la nueva situación histórica, ya en existencia, la que expresa la nueva moral, la que crea nuevas costumbres; y no es un nuevo principio moral abstracto el que determina la formación de un nuevo orden social.

«... con esta concepción, el comunismo, al dejar de ser esperanza, aspiración, recuerdo, conjetura o remedio, hallaba por primera vez su adecuada expresión en la conciencia de su propia necesidad, esto es, en la conciencia de ser la salida y la solución de las actuales luchas de clases. Estas no son las de todo tiempo y lugar sobre las cuales la historia del pasado habíase desarrollado, sino que son, en cambio, las que se utilizan y reducen predominantemente en la lucha entre burguesía capitalista y trabajadores fatalmente proletarizados. En esta lucha, el

46. *Op. cit.*, pp. 154-155.

Manifiesto halla su génesis, determina el ritmo de evolución y pronostica el resultado final».47

También Proudhon, observaba el filósofo de Cassino, había visto las contradicciones del sistema capitalista, pero pretendía resolverlas por la vía racionalista del apelamiento a la justicia. El «hilo dialéctico», tal como es usado por Marx en *El Capital*, le ha permitido por el contrario, al marxismo, entender que tales antinomias «son de hecho las contradicciones de la estructura misma del proceso» y que lo «irracional», considerado como un momento del proceso mismo, mientras nos libera del simplismo de la razón abstracta, nos muestra, al mismo tiempo, la presencia de la *negatividad* revolucionaria en el mismo seno de la forma histórica relativamente necesaria.48

Labriola al igual que Marx 49 presupone, de este modo, que el sistema económico capitalista está regido internamente por leyes tendenciales, que no son leyes universales en el sentido dado a entender por el positivismo, sino en un sentido «historicista» en cuanto a que responden a un ámbito que está orgánicamente vivo y articulado en los movimientos de su desarrollo. Con este *approach* la filosofía como saber autónomo, como metafísica, pierde el sentido de su existencia. En su lugar, puede, a lo sumo, introducirse una síntesis de los resultados más generales que es posible abstraer del examen del desarrollo histórico del ser humano. Por sí solas, separadas de la historia real, estas abstracciones no tienen absolutamente ningún valor. Pueden servir únicamente para facilitar el ordenamiento del material histórico, para indicar la sucesión de sus estratos individuales. Pero no puede ni debe pretender justamente dar, como las meta-

47. *Op. cit.*, p. 75.

48. *Op. cit.*, p. 242. *Vide*, también, *op. cit.*, pp. 78 y 113-114.

49. «... pero se objetará: las leyes generales de la vida económica son siempre las mismas; con toda independencia de que se apliquen al presente o al pasado. Precisamente eso es lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión, por el contrario, *cada período histórico posee sus propias leyes*... El valor científico de tal investigación [del orden económico capitalista] reside en la aclaración de las *particulares leyes* que regulan el nacimiento, la existencia, el desarrollo, la muerte de un organismo social dado y su sustitución por otro superior.» K. MARX, «Epílogo a la Segunda Edición» (1873) *El Capital*, Vol. I, Barcelona, ed. Grijalbo, 1976, p. 18. [*Cursivas mías.*]

físicas, una receta o un esquema en base a los cuales se pueden enmarcar y sistematizar las épocas históricas. La superación de estas dificultades está condicionada por la formulación de premisas metodológicas que resultan únicamente del proceso real de la vida y de la praxis, de los individuos en cada época, y que son dirigidas funcionalmente a la comprensión de la historia. Tal sería el status, por ejemplo, de la categoría «*Modo de producción*». Así, *Das Kapital*, es para Labriola por sobre todo un ejemplo de cómo se aplica el método del materialismo histórico; y de nuevo, pareciera como si estuviera parafraseando a los *Grundrisse*:

«... Su tema principalísimo (del *Capital*) —sugiere el filósofo Cassinés— es el origen y el proceso de la plusvalía (en la órbita, entiéndase, de la producción capitalista); después, combinada la producción con la circulación del capital, la distribución de plusvalía misma. Está como presupuesto de todo la *teoría del valor*, llevada a término sobre la elaboración que de ella había hecho la ciencia económica durante siglo y medio, teoría que no representa nunca un *factum empírico* extraído de la vulgar inducción, ni expresa una simple *posición lógica*, como alguien ha fantaseado, sino que es la premisa típica sin la cual no es pensable todo lo demás. Las premisas de hecho, o sea, el capital preindustrial y la génesis social del salariado, son los puntos principales de la explicación histórica del inicio del capital actual; el mecanismo de la circulación con sus leyes secundarias y laterales y por último los fenómenos de la distribución, vistos en sus aspectos antitéticos y de relativa independencia, forman el camino y las inferencias a través de las cuales y por las cuales se llega a los hechos de configuración concreta, como nos los presentan el movimiento aparente de la vida de todos los días. El modo de representación de los hechos y los procesos es generalmente típico, porque se suponen siempre como existentes de hecho todas las condiciones de la producción capitalista: de ahí que las otras fueron superadas en otro tiempo y por el modo en que fueron superadas o en cuanto, como residuo, se tornan límite e impedimento a la forma capitalista. De aquí el frecuente pasar a través de las ilustraciones de mera historia descriptiva para después volver, de la declaración de las premisas de hecho,

a la explicación genética del modo en que las premisas, dada su concurrencia y concomitancia, deben funcionar típicamente, formando la estructura morfológica de la sociedad capitalista. De esto depende que ese libro, que no es nunca dogmático porque es precisamente crítico, y es crítico, no en el sentido subjetivo de la palabra, sino porque retrae la crítica del movimiento antitético y, por tanto, contradictorio de las cosas mismas, aunque en los puntos en los cuales llega a la historia descriptiva no se pierde en el historicismo *vulgar*, cuyo secreto es éste: renunciar a la búsqueda de las leyes del variar, y a las variedades simplemente enumeradas y descritas colgar la etiqueta de proceso histórico, de desarrollo o evolución. El hilo conductor de esa génesis es el procedimiento dialéctico, y éste es el punto escabroso que pone en tristísima condición a todos los lectores de *El Capital* que al leerlo llevan dentro los hábitos intelectuales de los empiristas, de los metafísicos y los padres definidores de entidades concebidas *in aeternum*».⁵⁰

Las obras de Marx y Engels son, en consecuencia, para el filósofo de Cassino, una revolución intelectual; y lo son en la medida en que exponen y explican una realidad histórica determinada, la cual, a su vez, las ha originado. Cualquier nueva realidad exigiría, por consiguiente, una nueva «revolución teórica», una «superación» dentro del marxismo.

Así, por ejemplo, al *Manifiesto Comunista* de Marx, no sólo debe sopesarse, según Labriola, como la constatación de lo que su autor quiere decir en su Tesis XI sobre Fierbach: «Hasta ahora los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; lo que realmente importa es transformarlo», sino que debe entenderse como una «clave», como un «hilo conductor» para la transformación del marxismo como ciencia de la historia.

En palabras del mismo Labriola:

«El *Manifiesto de los Comunistas*, el cual, en cuanto a específica eficacia, nos da en su clásica simplicidad la ex-

50. A. LABRIOLA, *La Concepción... op. cit.*, pp. 240-241.

presión genuina de esta situación: el proletariado moderno es, crece y se desarrolla en la historia contemporánea como el sujeto concreto, como la fuerza positiva de cuya acción, inevitablemente revolucionaria, deberá resultar necesariamente el comunismo. Y por eso, es decir, por tal enunciado de pronóstico teóricamente fundado y expresado en frases breves, rápidas, concisas y memorables, este escrito (*El Manifiesto*) constituye una reunión o más bien un vivero de pensamientos, que el lector puede fecundar indefinidamente y multiplicar, a la par que conservan la fuerza original y originaria de la cosa apenas nacida y todavía no roturada ni distraída del campo de su propia producción...». ⁵¹

Sobre esta base, nuestro autor abraza el enfoque «crítico» de Marx y encuentra en el Materialismo Histórico, el método capaz de aprehender en su «totalidad» los fenómenos sociales y los hechos históricos, como momentos integrantes del camino que sigue la evolución humana, con el fin de facilitar el conocimiento indispensable (una doctrina crítico-práctica) que despierte e ilumine la conciencia de las masas proletarias, como clase política organizada necesaria para transformar la opresiva realidad («Reino de la necesidad») en que viven, en un «reino de libertad».

En efecto, Labriola al identificar el sujeto con el objeto del conocimiento integrándolos en una «totalidad» concreta, resuelve la relación interna del binomio «teoría y praxis» en el mismo sentido empleado por el Lukács de *Historia y Conciencia de Clase*, al interpretar el pensamiento de Marx y de Rosa Luxemburgo, es decir: como un sistema orgánico de relaciones en el que cada parte está referida al todo y éste tiene precedencia sobre la parte, aun cuando ese mismo todo sea dinámico y esté sujeto a cambios. De acuerdo con este punto de vista labrioliano y lukácsiano, toda separación entre política, economía, sistemas legales, valores morales, etc., es arbitraria, ya que éstos se presentan sólo como diferentes aspectos de un mismo proceso. Y, por supuesto, lo mismo le ocurre a cualquier intento de aislar períodos o hechos dentro del proceso histórico, ya que cada uno de ellos

51. *Op. cit.*, p. 76.

contiene, en sí mismo, la semilla de desarrollos sucesivos y las razones de su propia extinción.⁵² Sólo quien tiene conciencia de la totalidad puede entender, según Labriola, las distintas formas en la que ésta se presenta, ver las interrelaciones y las contradicciones intrínsecas que existen entre esas formas y su línea de desarrollo, para luego inferir las conclusiones realistas, bien sean positivas o negativas, para que puedan servir al movimiento obrero en su camino hacia el socialismo. Estos objetivos, dice Labriola, sólo pueden lograrse sobre la base de una unidad estrecha entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la praxis. La clase trabajadora sólo puede avanzar en sus actividades prácticas cotidianas, en sus batallas económicas y políticas, a través de la percepción continua de todo cambio, bien sea mayor o menor, de la realidad histórica mediante la evaluación de cada uno de los aspectos de la lucha de clases a la luz de esta concepción de la «totalidad».

«Razón principal del discernimiento crítico con el cual el materialismo histórico corrige el monismo, es ésta: que él es parte de la praxis, esto es, del desarrollo de la laboriosidad, y, del mismo modo que es la teoría del hombre que trabaja, así considera la ciencia como trabajo, lleva en fin a términos el sentido implícito de las ciencias empíricas: esto es, que nosotros, con el experimento, nos acercamos al hacer de las cosas y llegamos a la persuasión de que las cosas mismas son un hacer, o sea, un producirse.»⁵³

La piedra angular de su posición fue la íntima conexión que él establece entre teoría y práctica, y, a partir de esta unidad, poder rechazar cualquier empresa que intente ser puramente filosófica, esto es: especulativa. Para él, el proceso cognoscitivo surge en conexión con la práctica, de manera que sin esa última no hay conocimiento, y viceversa, toda praxis es resultado de una reflexión dirigida a ella. La unidad de la teoría y la práctica, que es en definitiva lo que Labriola quiere decir cuando utiliza el bien conocido término marxista de «praxis», está sustentada en el punto de vista de que la teoría es el desarrollo y sistemati-

52. El punto de vista de Lukács puede estarse de G. LUKÁCS, *Historia y Conciencia de Clase*, México, 1969, pp. 2-18.

53. A. LABRIOLA, *La Concepción...* op. cit., p. 279.

zación del conocimiento práctico del hombre, es decir, del conocimiento obtenido por el hombre en su utilización de las cosas. De esto se desprende que la crítica, en el sentido kantiano de una ciencia especulativa que se ocupa de entidades que están más allá de los límites de la razón (sentido, entendimiento), deviene —en el contexto de Labriola— una empresa imposible. Por el contrario, las diferentes concepciones filosóficas del hombre tienen su base en las respuestas que éste formula a sus diferentes experiencias. Así, al cambiar los procesos de producción, es decir, la manipulación de las cosas por el hombre, y, por lo tanto, la experiencia humana, también cambia la relación del hombre con los procesos y esto lleva a su vez a nuevas teorías y filosofías.

Es así como, a través de este concepto de *praxis*, que integra, como hemos visto, la oposición dialéctica entre hombre y naturaleza en una totalidad, Labriola propone una solución novedosa a uno de los problemas más antiguos y candentes de la historia de la filosofía: la antinomia existente entre determinismo y libertad, en un sentido que evita cualquier solución dualista. Como en Hegel, la libertad es considerada por nuestro filósofo como una categoría *constitutiva* del proceso dialéctico en el que se desarrolla la historia. Ya que si bien, los hombres están condicionados, están «hechos» por la historia y por las fuerzas sociales que entrañan su condicionamiento material, por otro lado, su determinación a actuar, a enfrentarse a ese condicionamiento, los convierte en sujetos de la historia. La *praxis* humana podrá ser condicionada, pero también es propia y mental, y parte inalienable de su libre albedrío: el hombre es un producto de la naturaleza pero debe convertirse en un producto de la voluntad, debe superar el «reino de la necesidad» y alcanzar el «reino de la libertad», lo cual sería imposible si la dialéctica fuese sólo objetivista y naturalista. Todo determinismo que no se entienda de esta forma, incluyendo el económico, conduce ineludiblemente, en su opinión, a una concepción mecanicista del proceso histórico, que reduce fatalmente la conciencia, la voluntad y la acción de los hombres, únicamente a un producto de las fuerzas objetivas, lo cual excluiría del movimiento histórico de la sociedad, cualquier influjo de exigencias o valores intrínsecos a la naturaleza humana (instintos, deseos, etc.), que son también elementos constitutivos de dicho movimiento. La vida es el encuentro entre la acción de nuestra voluntad consciente sobre el medio que nos rodea y la acción del ambiente (materialidad) que opera sobre nosotros.

De modo que, conocemos la realidad objetiva dada sólo en función de su relación con el hombre, y de la misma manera que el hombre es producto del devenir histórico, así también el conocimiento y la realidad son un devenir, la actividad crítico-práctica del hombre en el mundo. La unidad en la que se sintetiza la oposición dialéctica entre hombre y naturaleza, es la *praxis*, o sea, la relación entre la estructura (la naturaleza física, los factores económicos) y la superestructura (la conciencia y la creatividad de los hombres) que le proporciona a la concepción materialista de la historia la capacidad de superar la antítesis entre voluntarismo y fatalismo.

Precisemos mejor esto: cuando hacemos de la *praxis* una categoría del devenir histórico, establecemos una relación dialéctica interna, por la cual el hecho histórico es considerado como un momento, o como una expresión del hombre frente a una realidad dada, que a su vez determina un cambio, tanto en el sujeto de la acción realizada (el hombre) como en el objeto de la misma (el medio natural). Pero esta interacción está siempre enmarcada dentro de la totalidad del proceso histórico, de tal forma que la necesidad y la voluntad de actuar no son categorías aisladas, sino que son determinaciones y determinantes de esa *praxis* humana que es la historia.

La filosofía de la *praxis*, entonces, posee para Labriola una rigurosa conciencia historicista; aquella que le permite elaborarse como ideología (en el sentido de *Weltanschauung*) de un determinado estadio evolutivo de la sociedad. Este momento «ideológico», por su pertenencia al reino de la superestructura, no sólo le confiere un dinamismo y articularidad privilegiados a las categorías que lo fundamentan, sino que también le proporciona a la doctrina los elementos críticos necesarios para rechazar el carácter parcial de cualquier ideología, inclusive el de la propia. En este sentido, es lo que Kuhn denomina: un paradigma, porque historiza sus propias categorías y las considera «impuras», porque las «verdades externas» son sustituidas por los hechos reales producidos por la *praxis* histórica.

De este modo Labriola reivindica al historicismo marxista su carácter de doctrina autónoma y auténtica, que se fundamenta en un vínculo indisoluble entre historia y filosofía. Esta forma distintiva de historicismo no sólo ha llegado a ser considerada, por los especialistas, la *trade mark* del pensamiento de Labriola,

sino que además ha ejercido una influencia poderosa dentro de la filosofía italiana del siglo xx.⁵⁴

Como si fuera escrito por Labriola, podría interpretarse la siguiente frase de Gramsci, con lo que se demostraría contundentemente, una vez más, lo mucho que este último ha recibido del legado labrioliano:

«La filosofía de la praxis —dice Gramsci— es el historicismo absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia.»⁵⁵

Para Gramsci, como para Labriola, todos los otros historicismos son parciales, se anquilosan dentro de sus propias explicaciones y rechazan toda posibilidad de falsación (recuérdese a Popper) de sí mismas, recayendo, por consiguiente, en una banal metafísica. Siendo como es el marxismo, el único posible historicismo absoluto, es la única filosofía que está libre de todo vestigio metafísico, ya que para él, la condición de aceptación o rechazo de un pretendido conocimiento es, en última instancia, si satisface o ayuda a satisfacer las necesidades humanas que originalmente motivaron el esfuerzo del cual surge la referida pretensión. De tal forma que, al cambiar las necesidades, también habrán de cambiar la serie de pretendidos conocimientos que pueden ganar aceptación o rechazo. La diferencia entre la filosofía de la praxis y las teorías tradicionales, esto es, las metafísicas, es que las últimas residen fundamentalmente sobre un dualismo entre lo que es verdad y lo que se considera como verdad. Labriola, en palabras de Gramsci, caracteriza su formulación como «historicismo absoluto» por la simple razón que ésta asume un carácter de continua adaptación y reelaboración acorde con los sucesivos cambios históricos a acontecer, pero siempre dentro de las premisas metodológicas señaladas por la filosofía de la praxis.

Así, como a manera de recapitulación, Labriola, en una carta dirigida a Sorel, que data del 24 de mayo de 1897, individúa (*Lenin avant le lettre*) tres elementos fundamentales de la concepción marxista de la historia, que si bien puedan distinguirse uno de otro, «eran uno en la mente de Marx y, además, fueron uno en su obra».

54. Vide, N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, Milano, 1962, *passim*.

55. A. GRAMSCI, *Quaderni... op. cit.*, Vol. II, p. 826.

1. Servir como instrumento crítico para la aprehensión de las diferentes situaciones políticas por las que atraviesa el movimiento obrero y capacitarlo para una acción consecuente.

2. Ampliar el terreno del conocimiento histórico, a partir del análisis de las relaciones de clase en cada estructura económica particular.

3. Ser un paradigma metodológico orientador que se convierta en una nueva *Lebens und Weltanschauung*.⁵⁶

«El marxismo —había escrito—, puesto que este nombre es adoptable ya como símbolo... de una múltiple dirección y una compleja doctrina—, no está ni permanecerá encerrado en los escritos de Marx y Engels. Se necesitará mucho, antes de que se convierta en doctrina plena y completa de todas las frases históricas acontecidas ya reducidas a las respectivas formas de la producción económica, y regla al mismo tiempo de la política. Para esto se necesita, o bien el estudio cuidadosamente nuevo de las fuentes para quien quiera estudiar el pasado según el ángulo visual de la nueva visión... (i.e. el materialismo histórico), o especiales aptitudes de orientación política de quien quiera obrar prácticamente en el presente. Como esa doctrina es en sí *crítica*, no puede ser continuada, aplicada y corregida sino *críticamente*. Como se trata de depurar y profundizar determinados procesos, no hay catecismos que sirvan, no hay generalizaciones esquemáticas que valgan.»⁵⁷

Este va a ser precisamente el punto, que acertadamente elige el afamado marxólogo polaco Leszek Kolakowski, como tema central del brillante capítulo que sobre Labriola escribe en el segundo tomo de su vasto examen de la trayectoria del marxismo, empresa que realiza ya en el exilio, como profesor de la Universidad de Oxford, Inglaterra.

Así, nos dice el referido autor:

«... si leemos con mayor atención... (los escritos de Labriola) podemos llegar a la conclusión de que la generalidad de su estilo se configura sobre la base... de la descon-

56. Vide, A. LABRIOLA, *La Concepción...* op. cit., p. 274.

57. Op. cit., p. 243. [*cursivas mías.*]

fianza en las fórmulas ajustadas y templadas, y en su convicción de que el marxismo no es una racionalización y esquematización "final" y autosuficiente de la historia sino más bien una colección de indicadores para el entendimiento de los asuntos humanos; éstos (indicadores) deben ser imprecisos si no se quiere que degeneren en un dogmático desdén por la variedad de fuerzas que operan en la historia, y que se reduzca así los complicados procesos históricos en un manojo de categorías "universales" (abstractas)... El tomó seriamente la descripción del socialismo científico como una teoría "crítica" —no en el sentido de que ésta atacase otras doctrinas, ya que hasta la secta más obscurantista puede hacerlo...—, sino en el sentido de que ésta considere que no hay verdades eternas, que reconozca que todos los principios establecidos son provisionales y esté dispuesta a renunciar o modificar sus propias ideas si la experiencia así se lo dictase...». ⁵⁸

Sin embargo, a mi juicio, se equivoca Kolakowski, cuando concluye que Labriola no pretendía hacer del marxismo un sistema autocontentivo integrado, sino que quería preservar un cierto grado de imprecisión para prevenir así que la doctrina se osificase como autosatisfecha y como imaginada autoridad sobre el conocimiento universal. Por el contrario, tal como se ha tratado de demostrar en este trabajo, el esfuerzo labrioliano estaba dirigido por sobre todo a condenar la poca rigurosidad, y el diletantismo de sus colegas en el uso de la teoría marxista a capricho. Labriola, como hemos visto, estaba consciente de la poca precisión que aún tenían los enunciados marxistas, por lo que aún se hallaba muy lejos de pretender poder autocalificarse como «Ciencia», y mucho menos ciencia omnicomprehensiva. Pero no por ello, diría Labriola, la doctrina debe conservar sus imprecisiones, al contrario, debe perfeccionar sus instrumentos; para que el método, que es el *núcleo* de la teoría, pueda adecuarse cada vez más a la realidad, y producir así un conocimiento crítico de la misma. Ciertamente, para Labriola, este conocimiento es parcial, y en cierta medida particularizado, pero, aún así, debe ser aprehendido y digerido como un indicador más en

58. L. KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism*, Oxford, 1978, Vol. II, p. 183.

la elaboración crítica de la sucesiva forma de conocimiento, que es un paso hacia adelante en el perfeccionamiento del marxismo.

Acota Labriola:

«... En efecto, la mayor dificultad para entender y continuar el materialismo histórico no está en la comprensión de los aspectos formales del marxismo, sino en la posesión de las cosas a que esas formas son inmanentes, de las cosas que Marx, por su cuenta, supo y elaboró y de las muchísimas otras que a nosotros nos toca conocer y elaborar directamente».⁵⁹

El legado de Labriola en la interpretación de Croce y Gentile

A pesar de que los cuatro *Saggi* sobre la concepción Materialista de la Historia (el último «De un siglo a otro» sólo fue publicado parcialmente en vida), tuvieron una amplia circulación tanto en Italia como a escala internacional, la difusión de la obra de Labriola, tal como lo señala Valentino Gerratana, «tuvo por lo general un carácter exclusivamente superficial y no se tradujo en influencia real».⁶⁰

«... ¿Por qué han tenido tan escasa fortuna Labriola y su planteamiento del problema filosófico?» —inquire Gramsci y responde—: Puede decirse a este respecto lo que Rosa (Luxemburg) dijo a propósito de la economía crítica y de sus problemas más altos: en el período romántico de la lucha, del *Sturm und Drang* popular, todo el interés se orienta hacia las armas más inmediatas, hacia los problemas de la táctica en la política y hacia los problemas culturales menores en el campo filosófico. Pero a partir del momento en que un grupo subalterno pasa a ser realmen-

59. A. LABRIOLA, *La Concepción...* op. cit., p. 322.

60. V. GERRATANA, «sulla "Fortuna" di Labriola» en ID, *Ricerche di Storia del Marxismo*, cap. IV, Roma, 1972, p. 149.

te autónomo y hegemónico, suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea, un nuevo tipo de sociedad, y, por tanto, la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas. De allí la necesidad de volver a poner en circulación (los escritos de) Antonio Labriola y de hacer que predomine su planteamiento del problema filosófico. Así se puede encaminar la lucha por una cultura superior autónoma...»⁶¹

Inclusive en vida, el legado *inmediato* de Labriola resultó ser ambiguo, como bien lo indica Mario Tronti: «Aquellos pocos que en Italia leyeron a Marx, en realidad leyeron a Labriola, e irónicamente, Labriola tuvo el mismo destino que Marx: raramente ha sido leído, en los términos en que escribía».⁶²

Para Croce, por ejemplo, la impresión perdurable, acerca de quien fuera por un tiempo su maestro y, por décadas, amigo cercano, fue la de un filósofo que bregó por el surgimiento y la alimentación, aun cuando lo hiciese principalmente a través de intereses teóricos, históricos y económicos, de una *fe política revolucionaria*. Para Giovanni Gentile, aún joven estudiante de filosofía en esa época y cuyo interés en el marxismo estuvo estrictamente limitado a la interpretación de lo que para él era un sistema filosófico, Labriola fue simplemente uno de sus exponentes más destacados, un intérprete autorizado.⁶³ No obstante, dentro de la polémica Croce-Gentile en torno a la naturaleza de la doctrina marxista, encontramos el desarrollo, por parte de ambos, de algunos de los planteamientos más resaltantes —aunque éstos hayan sido frecuentemente tan sólo bosquejados— de la obra de Labriola.*

61. A. GRAMSCI, *Quaderni... op. cit.*, Vol. II, pp. 1.508-1.509.

62. *Vide*, M. TRONTI, «Tra Materialismo Dialettico e Filosofia della Prassi: Gramsci e Labriola» en A. CARACCIOLLO y G. SCALIA (ed.), *La città futura, saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milano, 1976, p. 77.

63. Esta es la opinión de uno de los más calificados exégetas de la filosofía idealista italiana: UGO SPIRITO. *Vide*, U. SPIRITO, «Gentile e Marx» en *ID*, *Il comunismo*, Firenze, 1970, pp. 77-78.

* Las reflexiones de estos autores sobre el marxismo no serán analizadas *in extenso* en este artículo, pues son el tema central de dos densos trabajos publicados en esta misma Antología.

Croce, al igual que Gentile, pensó que su concepción del materialismo no es sino el resultado lógico de la interpretación labrioliana, y que independientemente de las fallas o contradicciones que dicha doctrina poseía en sí misma, la interpretación de Labriola correspondía plenamente a la visión que los mismos Marx y Engels sostenían.

Sin embargo, cuando Croce, a diferencia de Gentile, hizo públicas, por primera vez, sus dudas acerca de la validez de algunas de las premisas más importantes del marxismo, en 1896, se encontraba, en realidad, intelectualmente muy cerca de esta doctrina, tal como se desprende de la siguiente declaración del mismo Croce:

«... esperaba con mucha expectación el manuscrito de su artículo de Labriola, que era el ensayo: *In memoria del Manifiesto dei comunisti*. Y cuando lo hube recibido, lo leí y lo releí, la mente se me llenó de visiones y de conceptos para mí nuevos, y respondiéndole a Labriola, le propuse convertirme en editor de ese ensayo... mientras tanto yo, inflamado por la lectura de las páginas de Labriola, imbuido de un sentimiento que se abría a mi espíritu ansioso, no perdí tiempo y me arrojé por completo al estudio de Marx y de los economistas modernos y antiguos, estudio que tuve que proseguir intensamente, por otros dos años...»⁶⁴

El primer resultado de este período de acercamiento al marxismo fue su reflexión crítica sobre un ensayo del marxista francés, y yerno de Marx, Paul Lafargue, dedicado al comunismo de Campanella. Croce tilda el artículo como un ejemplo espantoso de materialismo vulgar hacia el cual había degenerado la segunda generación de marxistas.⁶⁵

El ensayo de Croce fue tan lapidario que la *Critica Sociale* interrumpió la traducción de la obra de Lafargue, por lo cual,

64. B. CROCE, «Come nacque...» en *op. cit.*, pp. 280-282.

65. El estudio de Lafargue fue publicado por el *Devenir Social*, Vol. I, N.º 4-6, 1895. La réplica de Croce, fue publicada por el *Archivio Storico per le province napoletane*, Vol. XX, N.º 4, 1895 y reimpresso como parte del capítulo IX en las varias ediciones de *Materialismo Storico... op. cit.* El juicio arriba señalado puede encontrarse en *op. cit.*, pp. 183-188.

Turati se disculpa, aduciendo que a pesar del fiero criticismo dirigido por «nuestro docto compatriota y *compañero de fe*, Benedetto Croce de Nápoles, no nos parece que existan diferencias doctrinarias verdaderamente graves y substanciales entre él y Lafargue». ⁶⁶

La lectura del manuscrito del segundo Ensayo de Labriola: «*Del Materialismo Storico. Dilucidazione preliminare*», también produjo una reflexión inmediata en Croce que se tradujo en su primer trabajo importante como «revisionista» del marxismo. Bajo el título «*Sulla Forma Scientifica del materialismo storico*» ⁶⁷ presenta su «*Memoria*» ante la prestigiosa Academia Pontaniana de Nápoles en mayo de 1896 y extractos de ella son reproducidos en la *Critica Sociale* en junio de ese mismo año. El objetivo fundamental de Croce, en ese escrito, era, como él mismo sostiene, profundizar la crítica hecha por Labriola a la interpretación monista de la historia que pregonaban la mayoría de los marxistas de la época. Sin embargo, Croce se deja llevar por los argumentos de su crítica y termina cuestionando premisas fundamentales de la doctrina que su maestro no había puesto jamás en tela de juicio.

Así, por ejemplo, Croce nota una evidente anomalía ya en el nombre mismo del «materialismo histórico». Si la crítica de Marx a Hegel, esto es: la inversión de la dialéctica hegeliana, consiste, precisamente, en que la historia no es un proceso de la idea, o sea, de una trascendente realidad racional, sino *un proceso inmanente*, la concepción de la historia de Marx y Engels no puede ser materialista, al menos en la acepción metafísica del término «materialismo», tan de boga en «nuestro tiempo»; de manera que, concluye Croce, «hablar de materialismo histórico es simplemente una manera de decir». ⁶⁸

«... si es cierto —reitera Croce— que el materialismo histórico al cual Marx y Engels llegaron fácilmente a partir de la extrema izquierda hegeliana, ha dado el nombre y algunas de sus particularidades a la concepción de la his-

66. F. TURATI, «Nota» en *Critica Sociale*, Anno 6, Aprile 1896, pp. 110-111 (*cursivas mías*).

67. B. CROCE, «Sulla forma scientifica del Materialismo Storico» en *Mat. Stor...*, *op. cit.*, cap. I, pp. 1-21.

68. Vide, *op. cit.*, pp. 4-6.

toria de ellos, me parece igualmente cierto el que el nombre, así como algunas de sus características, son extrañas al verdadero significado de la doctrina. Esta no puede ser materialista, ni espiritualista, ni dualista, ni monista: en su restringido campo no se encuentran por delante los elementos de las cosas, de modo que se pueda discutir filosóficamente si pueden ser reducibles el uno al otro y si se unifican en un principio último. Existen delante objetos particulares, la tierra, la producción natural, los animales... hablar en este caso de monismo y de materialismo, es decir, algo carente de sentido...». ⁶⁹ «Una mejor forma de expresar lo que Marx y Engels trataron de formular es la de *Concepción realística de la historia*.» ⁷⁰

En todo caso, Croce es tajante en afirmar que: «El así llamado materialismo histórico no es ni puede ser una filosofía de la historia». ⁷¹ Y considera que esta conclusión se desprende de la interpretación de Labriola aunque éste no lo haya dicho de modo explícito, e incluso haya dicho lo opuesto («el marxismo es la última y definitiva filosofía de la historia»), puesto que reconocerlo como tal, significaría restituir el crédito a aquellas «construcciones elevadas por la teología y la arbitrariedad metafísica que invadían el campo de la historiografía»... «la posibilidad de una filosofía de la historia presupone la posibilidad de una reducción conceptual del curso de la historia. Y aun, cuando sí es posible reducir conceptualmente los varios elementos de la realidad que aparecen en la historia, y es por ende posible hacer una filosofía de la moral o del derecho, de la ciencia o del arte, y conjuntamente una filosofía de sus interrelaciones, no es posible elaborar conceptualmente el complejo individuado de estos elementos, o sea el factor concreto, que es el de curso histórico». ⁷²

Para Croce, las manifestaciones culturales de las actividades humanas: la filosofía, la poesía, la religión, etc. (en suma, las expresiones de lo que Dilthey llamaba el «espíritu objetivo»), no pueden jamás reducirse a un mínimo común denominador y por

69. *Op. cit.*, p. 6.

70. *Op. cit.*, p. 20.

71. *Op. cit.*, p. 2.

72. *Vide, op. cit.*, pp. 7-8.

lo tanto, lo que hicieron los seguidores de Marx es deificar la «materia» tal como los hegelianos deificaron la «idea», al alegar que el factor económico es el único agente histórico.⁷³

Más aún, para Croce, el materialismo histórico tampoco es un nuevo método, «sino que es, y debe ser, propiamente esto: una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias, que entran en la conciencia de lo histórico⁷⁴ o como dirá más explícitamente en un ensayo posterior:

«El materialismo histórico... no debe ser ni una nueva construcción a priori de filosofía de la historia, ni un nuevo método de pensamiento histórico, sino simplemente un canon de interpretación histórica»,⁷⁵ es decir: un enfoque auxiliar para una mejor comprensión de los hechos y de los aspectos sociales del proceso histórico; «canon» que nos urge a tomar en consideración el *substratum* económico de la sociedad, pero de ninguna manera nos permite anticipar ciertos resultados; simplemente nos ayudan a obtener nuevos datos que puedan ser utilizados tanto por los historiadores como por otros investigadores en sus distintos estudios. Es más, arguye Croce, inculcado por este canon, el socialismo encuentra un arma muy potente, puesto que nos dirige a una crítica económica de las condiciones sociales existentes tan adversas para la mayoría de la población.⁷⁶ El materialismo histórico, concluye, no es ni una morfología del futuro ni una verdad irrefutable, sino cuando más, es el corolario de una plataforma política práctica, esto es, el programa del socialismo, el cual de ninguna manera es, y Croce insiste en este punto, una «ciencia moral», sino por el contrario, es una *ética* que aspira a conquistar el poder en nombre de un grupo (la clase obrera); por lo tanto, el gran mérito de Marx no es otro que el de haber sido «el Maquiavelo del proletariado».⁷⁷

Las reflexiones de Croce acerca del marxismo no causan satisfacción a su mentor. Labriola descubre, con amargura, que su

73. *Vide, op. cit.*, pp. 7-8.

74. *Op. cit.*, p. 10.

75. B. CROCE, «Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo» en *op. cit.*, pp. 80-81.

76. *Vide*, la carta de Croce a Gentile del 26 de octubre de 1897 en G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, Firenze, 1972, Vol. I (1896-1900) p. 50 y s.

77. *Vide*, B. CROCE, *Mat... Stor...*, *op. cit.*, pp. 111-113.

discípulo «ya no es capaz de colmar... las grandes esperanzas que él (Labriola) había puesto en él (Croce) como su colega y sucesor en la custodia y defensa de la verdadera tradición marxista».⁷⁸ Labriola condena, por sobre todo, la falta de comprensión, por parte de Croce, del vínculo entre la teoría y la praxis, «puesto que filosofía y doctrina práctica son una unidad dentro del marxismo». El materialismo histórico, dice Labriola, no es un simple canon de interpretación sino que debe entenderse como «un método crítico para la comprensión de la historia y para el proceder en la época actual».⁷⁹ También el «retorno a Kant» propiciado por Croce al adjudicarle a la plataforma política del socialismo valores éticos y principios morales, fue descartado por Labriola como ejercicio metafísico totalmente ajeno e innecesario para el marxismo ya que sus premisas son el resultado de una reflexión y discernimiento natural que se produce en nosotros a través de la experiencia que adquirimos al satisfacer nuestras necesidades y deseos.⁸⁰

Si Croce tiende —como es evidente hacia el final de su primer ensayo— a atenuar los elementos de ruptura-separación respecto a Labriola,⁸¹ para abandonar por completo su interés por el marxismo hacia 1900; el otro gran crítico del marxismo en Italia para esa época, y por muchos años su amigo y colaborador, Giovanni Gentile observaba: «A mí me parece, por el contrario, que la divergencia es relevantísima y tan sustancial, que ella, pensando en aquello que he leído del (ensayo de Labriola) en torno al materialismo de la historia, no ha sido acogida integralmente y en su significado esencial por Usted».⁸²

Pese a que Gentile nunca sostuvo una posición ambigua, como Croce, respecto del marxismo y del movimiento socialista, ya que su interés en la obra de Marx estaba dirigida casi exclusivamente a los problemas concernientes a la filosofía de la historia que de ella se desprenden; en cierto sentido, la reflexión que

78. Vide, A. LABRIOLA, *Epistolario 1896-1904*, Roma, 1883, pp. 849-855.

79. Vide, *Ibidem*.

80. Vide, A. LABRIOLA, «Postriptum a la edición francesa del *Discrepando...*» en ID. *La Concepción...* op. cit., pp. 334-341.

81. Escribe Croce en *Mat. Stor...* op. cit., p. 18: «La divergencia entre yo y Labriola no parece ser sustancial».

82. G. GENTILE, *Lettere...* op. cit., p. 18 (una observación análoga se lee también en la p. 16). La carta es del 17 de enero de 1897.

sobre el marxismo hiciera este joven filósofo presenta rasgos mucho más afines a la interpretación de Labriola que las convicciones expresadas por Croce.

Así, Gentile afirma, rebatiendo a Croce, que el valor del materialismo histórico «no consiste tanto en la crítica de la historia... sino, si no me equivoco, en las consecuencias filosóficas que se derivan de la unidad y continuidad del proceso histórico».⁸³ Además, en cuanto al nexo entre materialismo histórico y socialismo, dice Gentile, no pueden existir oscilaciones e incertidumbres teóricas («posibilidad» de socialismo) y resume tajantemente el problema de la siguiente manera: «O la concepción materialista es una filosofía de la historia y entonces es o puede ser la conciencia científica del socialismo; o no es filosofía de la historia; y en tal caso no tiene ninguna conexión necesaria, es decir, científica con el socialismo».⁸⁴

El punto de vista de Gentile respecto de este planteamiento resulta claro en un ensayo escrito por el filósofo siciliano en 1897, con la explícita finalidad de analizar los ensayos labriolianos a la luz de las reflexiones críticas de Croce, y de allí el sintomático título que le ha dado Gentile, «Una crítica del materialismo histórico».

«Ciertamente es conveniente indagar —propone el autor— «si, no siendo el materialismo histórico una filosofía de la historia, como sostiene Croce, pueda realmente considerarse como la expresión teórica del comunismo crítico, o bien sea lícito afirmar con Labriola que el socialismo científico enuncia “el advenimiento de la producción comunista no como postulado de crítica, ni como meta de una elección voluntaria, sino como el resultado del proceso de la historia”».⁸⁵

E inmediatamente a continuación puede observarse la primera toma de partido: «... Labriola... al que gustosamente recu-

83. *Op. cit.*, p. 28.

84. *Op. cit.*, p. 29.

85. G. GENTILE: «Una critica del materialismo storico» en ID: *La filosofia di Marx*, Firenze, 1974, p. 34 (la cita extraída de Labriola, es de la primera edición del segundo ensayo *Del materialismo storico...*, Roma, 1896, p. 98).

rrimos, porque, quedándose fiel al marxismo, ha percibido mejor que todos, por el hábito filosófico de su mente, las exigencias teóricas y ha sabido indagar mejor que todos, las consecuencias especulativas de los principios del marxismo y su valor científico». ⁸⁶

Si una filosofía de la historia es una ciencia que determina la ley del procedimiento histórico, en tanto éste es necesario e inmanente, ⁸⁷ «también el materialismo histórico especifica un proceso de desarrollo que la historia debe seguir... habla de un proceso determinable a priori... [y por lo tanto] de la necesidad del proceso... estableciendo las bases para la predicción del futuro, en una forma dada... [que se fundamenta] en la crítica del pasado... [y que es] esperado, con la conciencia de su propia necesidad. Necesidad, advierte Labriola [argumento que acepta Gentile para rebatir a Croce], que no proviene de postulados de crítica, ni de destino, ni por orden de leyes, sino del inmanente proceso de la historia» ⁸⁸ e igualmente «el socialismo moderno, se debe entender solamente en el sentido que éste, a diferencia de las utopías..., no se dirige más a ideales metafísicos de justicia... sino a la crítica económica de las condiciones sociales... esto es, [el] socialismo... ya tiene la conciencia científica (= filosofía) de su propia necesidad». ⁸⁹

En otras palabras, para Gentile, al igual que para Labriola, el materialismo histórico, además de ser filosofía de la historia, debe considerarse también *ciencia*, en tanto disciplina que tiene por objeto el estudio de la historia y explica no sólo los hechos singularmente considerados a partir de sus relaciones particulares y los «accidentes» en que éstos están involucrados, sino también, y por sobre todo, las formas, lo esencial que es inmanente a ellos. ⁹⁰

Hasta aquí las coincidencias entre Gentile y Labriola. La discrepancia surge cuando Gentile, alentado por la crítica crociana, discurre sobre la categoría «Materia» como sustrato fundamental de la concepción marxista de la historia. Así, el filósofo siciliano se pregunta: ¿Es el materialismo histórico un naturalismo, es

86. *Ibidem.*

87. *Vide, op. cit.*, p. 32.

88. *Op. cit.*, p. 40 [los entreparéntesis son míos].

89. *Op. cit.*, p. 57.

90. *Vide, especialmente op. cit.*, pp. 34-44.

decir, una filosofía que afirma el primado de la materia como causa determinada de toda realidad, o es un historicismo, en el que el acento se coloca en el devenir dialéctico, implicando la exclusión de un todo absoluto aunque éste sea la materia misma? Según Gentile, Labriola lo interpreta en este último sentido, pero entonces, sigue interrogando Gentile: ¿Qué hay de la famosa inversión de la visión hegeliana de la historia que Marx pretende haber operado? ¿Acaso el propósito realista de Marx es colocar a la materia como fundamento natural del proceso histórico?, y de hecho, afirma Gentile, muy en consonancia con Croce, no es rara la interpretación que equipara al marxismo con el darwinismo o el evolucionismo naturalístico.⁹¹

Si, como todo parece indicar, se considera a la materia como realidad primera, ésta ocuparía el lugar del absoluto y se estaría traicionando al pensamiento dialéctico. Por su propia esencia, advierte Gentile, la dialéctica implica total inmanencia; no sería pues, asunto de asignar a un elemento cualquiera, en este caso a la materia, la función privilegiada de causa o principio explicativo que preceda o peor aún que esté fuera del mismo movimiento dialéctico. Si Marx cree hacer suya la dialéctica hegeliana —concluye Gentile—, debe admitir lo que necesariamente implica: la unidad de lo absoluto y lo relativo, o de lo uno y lo múltiple en la pura actividad inmanente de la dialéctica; toda trascendencia, todo primado acordado a uno de los términos, los cuales no son sino momentos de esa unidad fundamental del devenir, niega la dialéctica en su base misma: «Quien dice dialéctica dice inmanencia total».⁹²

Más aún, agrega el filósofo siciliano, inclusive si se aprehende la materia en su acepción relativa de sustrato social de cualquier concepción filosófica, como lo ha hecho Labriola —según el mismo Gentile—, se incurre también en un error. Este, consiste en oponer lo relativo a lo absoluto puesto que lo absoluto y lo relativo se hallan unidos en la unidad dialéctica. Si los marxistas, entre ellos Labriola, afirman que «el materialismo histórico *parte* del estudio empírico de la historia, que *parte* de allí, pero que no se queda allí, sino que formula *a-posteriori* una concepción *única* de toda la historia», están introduciendo una escisión entre relativo y absoluto (en este caso la materia, o lo empírico es

91. *Vide, op. cit.*, pp. 28-29 y 55-57.

92. *Vide, op. cit.*, pp. 41-42.

lo relativo, pues es lo aprehendido por lo absoluto que sería en este caso la *Weltanschauung*).⁹³

Con cierta ironía fueron escritas las siguientes palabras de Gentile a este respecto:

«Lo absoluto es inmanente; pero lo absoluto es imaginario (la concepción histórica); real es lo relativo; por lo tanto, relativo es inmanente. Lo absoluto se desarrolla dialécticamente, por lo tanto, por igual razón que lo anterior, lo relativo se desarrolla dialécticamente. El proceso de lo absoluto se determina *a priori* por ser precisamente proceso dialéctico de lo inmanente. En consecuencia, lo relativo (la materia), que es, por así decirlo, objeto propio de la filosofía de la historia, es también determinable *a priori*».⁹⁴

El materialismo histórico, concluye Gentile, es una filosofía de la historia, en cuanto intenta explicar el proceso histórico como «necesario» e «inmanente». El problema del marxismo radica en que lo *inmanente* desaparece al romperse la unidad entre forma y contenido.

En su segundo ensayo, Gentile continúa desarrollando estos argumentos, comenzando por encontrar en el materialismo de Feuerbach «la lógica clara y evidente de la acepción "sensístico-iluminista" de la materia por parte del materialismo histórico».⁹⁵ Sin embargo, la admiración que tiene Gentile hacia la filosofía de Marx, no se desmorona por ello. Esta resalta, por ejemplo, de su interesantísima interpretación de *Las glosas sobre Feuerbach* de Marx.

Escribe Gentile al respecto:

«En estos pensamientos fielmente traducidos no nos parece difícil vislumbrar el diseño de todo un nuevo sistema especulativo, con su aspecto histórico hincado en una filosofía anterior y con certeras alusiones a un programa práctico lógicamente consecuente: todo el esqueleto, en suma, de [esta nueva] filosofía, que se quiere ver inserta

93. Vide, *ibidem* y p. 43.

94. *Op. cit.*, pp. 56-57.

95. Vide, *op. cit.*, pp. 68, 88 y 66, 157.

en la concepción materialista de la historia, yace como fundamento de la doctrina comunista. Y nosotros aquí intentaremos con la ayuda de estos pensamientos un esbozo del nuevo filosofar».⁹⁶

De modo que el mismo Gentile reconoce la deuda que tiene con Marx en la formulación de su propia filosofía de la praxis*.

La influencia de Gentile dentro del marxismo italiano, no debe ser menospreciada; ciertamente ha tenido una influencia decisiva en la conformación del pensamiento de Rodolfo Mondolfo como se verá en un artículo que analiza el aporte a la teoría marxista de este insigne filósofo. También, a pesar de las escasas referencias a Gentile en sus *Quaderni*, Gramsci estaba sin duda alguna familiarizado con la obra del siciliano, e incluso en muchos trazos gramscianos es posible percibir cierta «sombra» gentiliana.

Respecto de Croce, creo que bastaría con citar el siguiente pasaje de Gramsci para enfatizar, no sólo su notable influencia en la cultura italiana, sino también en los ulteriores desarrollos del marxismo teórico en ese país.

«Se podría decir —afirma Gramsci— que Croce es el último hombre del Renacimiento y que expresa exigencias y relaciones internacionales... Croce ha conseguido recrear en su personalidad y en su posición de líder mundial de la cultura, la función de intelectual cosmopolita...

... Desde [este] punto de vista..., es preciso, no tanto considerar a Croce como filósofo sistemático, sino encarar algunos aspectos de su actividad: 1) Croce como teórico de la estética y de la crítica literaria y artística, 2) Croce como crítico de la filosofía de la praxis y como teórico de la historiografía, 3) especialmente como moralista y maestro de la vida, constructor de principios de conducta que... muestran que se puede vivir sin religión...»⁹⁷ De allí, que no sea difícil para Gramsci proclamar que: «... yo ... como también muchos otros intelectuales de la época (puede decirse de los primeros 15 años de este siglo) se hallaban en un terreno común que era éste: participaban en todo o

96. *Op. cit.*, p. 71.

* Para mayor información sobre este interesantísimo aspecto, puede verse el artículo sobre Gentile en esta misma Antología.

97. A. GRAMSCI, *Quaderni*, *op. cit.*, Vol. II, p. 1.303.

en parte del movimiento de reforma moral o intelectual, promovido en Italia por Benedetto Croce, quien en primer lugar afirmaba que el hombre moderno quiere y puede vivir sin religión... revelada o positiva, o mitológica... Aún hoy este punto me parece el mejor tributo a la cultura mundial que hayamos aportado nosotros, los intelectuales modernos italianos». ⁹⁸

98. A. GRAMSCI, carta del 17 de agosto de 1931 en *Lettere dal Carcere*, Torino, 1965, p. 446.

La filosofía de la praxis y la formación del historicismo de Benedetto Croce *

I. – Los primeros estudios sobre la historia y sobre el arte y el significado de la experiencia marxista. II. – Los ensayos sobre el materialismo histórico y la génesis de los «distintos». III. – El reciente juicio de Croce sobre Marx y su significado en el examen de la formación crociana. IV. – La filosofía de la praxis y la problemática historicista.**

* Publicado originalmente en italiano en la revista: *Giornale Critico della filosofia Italiana*, Fasc. II, Aprile-Giugno 1952, pp. 218-240.

** Una contribución esencial para la comprensión de la formación crociana se encuentra en la *Lettera aperta a Benedetto Croce* de Ugo Spirito (cfr. «Giornale critico della filosofia italiana», 1950, I) con la que se anunciaba la existencia de un rico material inédito formado por un millar de cartas enviadas por Croce a Giovanni Gentile, entre 1896 y 1924.

La carta es un reexamen de la particular posición del pensamiento crociano dentro de la orientación neohegeliana y permite entender ulteriormente su íntima oposición, ya puesta de relieve por el mismo Spirito en el ensayo *Croce economista* (cfr. *La critica dell'economia liberale*, Milán, Garzanti, 1930. Véase, además, *La vita come arte*, Florencia, Sansoni, 1943).

Croce se acerca, con el estudio de Hegel, al idealismo, pero a través, o a pesar, de la ya elaborada teoría de los distintos, lo cual, además de determinar la particular fisonomía de su pensamiento, confirma la importancia no sólo biográfica de la experiencia marxista; a ella debe en efecto remitirse la parte central de las *Tesi* de 1900.

Por la respuesta de Croce («Quaderni della Critica», 1950, 16), es legítimo sospechar que ésta haya obedecido a un sentimiento distinto del que presidió la redacción de *Contributo alla critica di me stesso*, escrito que pone al historiador en mejores condiciones para entender la verdad.

I. Los primeros estudios sobre la historia y sobre el arte y el significado de la experiencia marxista

Benedetto Croce siempre ha mostrado una cierta inclinación para indicar los nexos que unen su pensamiento con la tradición filosófica precedente y, muchas veces, ha reconocido la variedad de las sugerencias provenientes de muchas partes. *Contributo alla critica di me stesso* es el más conspicuo documento al respecto. Sin embargo, este reconocimiento tiene modulaciones e incertidumbres sobre un punto que lo hacen desaparecer totalmente: nos referimos a la función que tuvo la filosofía de la praxis en la génesis y en el desarrollo de su pensamiento. La presente investigación quiere ser precisamente un intento de ruptura de este silencio, para reformular las relaciones Marx-Croce y su rol en la formación del historicismo crociano.

Como es sabido, Benedetto Croce hizo sus primeras y decisivas experiencias culturales en calidad de erudito, de infatigable escudriñador de bibliotecas y de archivos, de paciente coleccionista de noticias raras y de textos inéditos; de estudioso de argumentos relativos a la vida napolitana que podrían interesar a un restringido círculo de especialistas o de cultores. A su regreso de Roma a Nápoles, en 1886, ya no tenía el estímulo de cultivar cierta disposición a la meditación filosófica, que antes había sido alentada por la exigencia de dar una estructura a su vida interior, en el ambiente familiar romano y en las clases de filosofía moral de Antonio Labriola. En Nápoles encontró una sociedad distinta, «una sociedad de bibliotecarios, archivadores, de eruditos, de curiosos y de personas honestas, buenas y sosegadas, hombres viejos o maduros, en su mayoría, que no tenían la costumbre de pensar demasiado».¹ Croce se adaptó a la nueva atmósfera espiritual, encontrando más bien en ella una ordenada orientación de trabajo y ocupaciones que exigían esfuerzo y reflejaban satisfacción.

En su reseña autobiográfica, aún reconociendo los estrechos límites de sus trabajos juveniles, señala sin embargo su función positiva; en ellos «con la satisfacción producida por la evocación de las imágenes del pasado», había encontrado «un desahogo a la fantasía juvenil anhelante de sueños poéticos y ejercicios lite-

1. B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, nueva edición con un apéndice inédito, Bari, Laterza, 1943, p. 20.

rarios»; y en las pacientes y arduas investigaciones que aquellos exigían, hallaba «una disciplina formal que se venía aplicando en su laboriosidad al servicio de la ciencia». Pero era todavía más eficaz su lado negativo, dado que, a la postre, la saciedad y el disgusto que le provocaron, despertaron en él la sensación de «que la ciencia debía tener una forma y valor muy distintos de aquellos ejercicios eruditos y literarios que *nisi utile est quod facimus, stulta est gloria*».²

Con el fin de expresar positivamente la sensación de fastidio hacia las ocupaciones eruditas para satisfacer la exigencia de superar aquellos «buenos estudios», Croce se había fijado el propósito de ir dibujando la historia moral, es decir, «la historia de los sentimientos de la vida espiritual de Italia a partir del Renacimiento», empezando con el estudio de las relaciones e influencias recíprocas entre las culturas extranjeras y la italiana y en particular la de España. Esto provocó en él, a medida que iba adelantando su trabajo, dudas y problemas que lo llevaron a reflexionar sobre el método historiográfico y sobre el problema de las relaciones entre historia y ciencia.

De aquí su primera formulación teórica: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, en la Memoria leída en la Academia Pontaniana de Nápoles el 5 de marzo de 1893,³ y el escrito posterior sobre la *Crítica letteraria* (1894).⁴ Pero ni aquella primera elaboración de metodología historiográfica, ni las páginas «sobre el método de la crítica literaria y sus condiciones en Italia», le fueron útiles para abrirle en definitiva nuevos horizontes, separándolo decididamente de los estudios eruditos, «de manera que, no habiéndose aplacado las polémicas (provocadas por esos escritos) ya había vuelto a las investigaciones italo-hispánicas, y al terminirlas apresuradamente, en lo que concierne al período medieval y al Renacimiento, empezaba a explorar la vasta cultura del Seiscientos».⁵

2. B. CROCE, *op. cit.*, p. 23.

3. Reimpresión en B. CROCE, *Primi Saggi*, Bari, Laterza, 1919; cfr. para su génesis la entrevista hecha por Ambrosini y por Serra, publicada en el «Marzocco», 11 de octubre de 1908, y en B. C., *Pagine Sparse*, primera Serie, Nápoles, Ricciardi, pp. 198-205.

4. B. CROCE, *La critica letteraria*, 1.^a ed., Roma, Loescher, 1896. Reimpresión en B. CROCE, *Primi Saggi*, cit. Para esta obra juvenil y para la memoria precedente, véase el reciente trabajo de M. CORSI, *Le origini del pensiero di B. C.*, Florencia, La Nuova Italia, 1951; cap. III, IV, V.

5. B. CROCE, *Contributo*, cit., p. 25.

Se puede subrayar el significado y el valor y aislar los resultados doctrinarios definitivamente alcanzados por Croce, si no se olvida que el esfuerzo crítico permanecía todavía atrapado en los límites de un interés dominante, extrínseco a la pura investigación. Todo esto lo testimonia no sólo el ya señalado carácter ocasional de estas páginas, sino más bien la inconsciente yuxtaposición de soluciones, no conciliables entre sí, y la aceptación de sugerencias culturales diversas y lejanas de la más madura reflexión crociana.

En abril de 1895, Antonio Labriola enviaba al viejo alumno el manuscrito de su ensayo *In memoria del Manifesto dei Comunisti* para que Croce lo leyese y encontrase la forma de publicarlo. La lectura, como recuerda Croce, lo entusiasmó tanto, que no pudo ya alejarse de aquellos pensamientos y problemas, y en la medida que le iba llenando la mente de visiones y nuevos conceptos, le llevó a dedicarse por más de dos años a los estudios de economía, de Marx y de los comunistas antiguos y modernos, obligándole así a suspender las investigaciones sobre la influencia de España en la vida italiana.⁶

Dado que Labriola ya había contribuido a aplacar el ánimo de Croce con las conversaciones en casa de Spaventa, y más aún, con las lecciones de filosofía moral en la Universidad de Roma, las nuevas relaciones epistolares y el ensayo inédito provocaron un creciente interés de Croce hacia los problemas del espíritu y un nuevo estímulo hacia la profundización de los estudios de filosofía.

Esta profundización debía realizarse en dos sentidos: como progresiva resolución de aquella desarmonía mental que habían provocado en él las múltiples experiencias culturales y la primera reacción a la cultura de la época; y como un acercamiento más experimentado y atento hacia la historia y a sus problemas, una participación más íntima en el esfuerzo humano al que la filosofía debía ofrecer la luz esclarecedora de la verdad.

De esta forma, los estudios marxistas realizados por Croce entre 1895 y 1900, recogidos en el volumen *Materialismo storico e economia marxistica*, aunque ocupen bibliográficamente un lugar marginal en el cuadro completo de la obra de Croce, adque-

6. B. CROCE, *op. cit.*, p. 24; cfr. B. C., *Come nacque e morì il marxismo teorico in Italia*, en apéndice a Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari, Laterza, 1942, pp. 268-270.

ren la importancia de un punto crucial en el desarrollo de su pensamiento, de un momento que idealmente representa la conclusión de una fase y el comienzo de un proceso que se identifica con lo que puede llamarse el completo círculo de las «sistemalizaciones» de la filosofía del Espíritu.

Debe quedar claro que con esto no se quiere ignorar ni desvalorizar las otras «fuentes» de las que Croce es deudor por su explícita confesión. Queremos poner de relieve por el momento la fundamental importancia biográfica de los ensayos de crítica marxista. Esta advertencia no debe dar lugar a una interpretación extrínseca, de mero contenido psicológico, en tanto ella sea justificada más profundamente y desarrollada en el contexto de la formación de la filosofía crociana, de manera que los estudios marxistas de este período se muestren al historiador como elementos válidos de aquella formación, y no solamente como documento de un limitado encuentro cultural o de un efímero interés práctico-político.

El hecho de que los ensayos sobre el materialismo histórico deban reconducirse a esta perspectiva hermenéutica, es una consideración que nace legítimamente, en primer lugar, al tomar en cuenta el espíritu de aquellas páginas y el criterio particular usado por Croce en la discusión de las tesis marxistas. En efecto, Croce se había preguntado acerca del problema del «uso» que se debía hacer del materialismo histórico; de cómo pudiese emplearse científicamente, y por tanto, liberarlo, según su manera de ver, de todas las incrustaciones interpretativas «ortodoxas» que lo deformaban al unirlo en una síntesis científicamente no natural con el materialismo filosófico y el monismo, esto es, con el evolucionismo positivista.⁷ Además, había llegado a la determinación de un Marx y de un Engels «hipotéticas o posibles», que podían importarle «hasta cierto punto al intérprete y al historiador de las ideas; porque para la historia de la ciencia Marx y Engels no son ni más ni menos que lo que demuestran sus libros y su obra; personajes reales y no hipotéticos o

7. B. CROCE, *Materialismo storico e economia marxistica*, Bari, Laterza, 1944; cfr., especialmente el ensayo *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896), pp. 1-20 de la *op. cit.* Es por esto que Croce sostenía que Lange había hecho bien en no tratar en la obra «Beiträge zur Geschichte des Materialismus» del materialismo histórico, ya que éste, con el materialismo metafísico, «no tiene ninguna relación intrínseca y es un simple modo de decir»; *op. cit.*, p. 6.

posibles»; pero, señalaba que «para la ciencia en sí misma, y no para la historia de ella, también los Marx y los Engels hipotéticos o posibles tienen uso y valor», y esto precisamente interesaba a Croce, es decir, «presentarnos los distintos modos posibles de interpretación de las cuestiones propuestas y de las soluciones pensadas por Marx y Engels, para elegir críticamente entre estas últimas las que nos parecen verdaderas y sustentables».⁸

Sin embargo, la distinción entre el materialismo histórico filológicamente exacto y su reconstrucción, llevada a cabo por el crítico, no significaba una rígida separación u oposición si el intérprete expresaba su confianza en «que el sentido con el cual es enunciado (más arriba) el materialismo histórico es el mismo con el que lo entendían Marx y Engels en el fondo de su pensamiento, o aquel, por lo menos, que habrían aceptado como propio si hubiesen tenido mayor tiempo a su disposición para semejantes trabajos de elaboración científica, y si la crítica se hubiese ocupado de ellos menos tardíamente».⁹

Croce reafirmaba la validez de este canon interpretativo en una nota dirigida a Giovanni Gentile, el cual había objetado el método croceano; nota que repetía sustancialmente la distinción, entre 'interpretación histórica' e 'interpretación teórica', defendiendo la legitimidad de esta última.¹⁰

Por lo tanto, el significado y el valor del encuentro de Croce con Marx, que coincide con el momento inicial de su formación filosófica, se clarifica ulteriormente en el sentido de que el contacto con la problemática marxista significó para Croce un enriquecimiento conceptual y una ampliación de sus intereses espirituales.

Una nueva lectura de los ensayos debe subrayar este carácter de los escritos sobre el materialismo histórico, señalando la fecundidad de estímulos y de soluciones teóricas, también en relación con las más maduras y conscientes sistematizaciones crocianas. Así, si es lícito considerar el primer estudio *Intorno al comunismo di Tommaso Campanella*, publicado en el «Archivio

8. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 83-84.

9. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 82-83.

10. B. CROCE, *op. cit.*, p. 83. Para las relaciones de Giovanni Gentile con el marxismo cfr. U. SPIRITO, *Marx e Gentile*, en *La filosofía del comunismo*, Florencia, Sansoni, 1948; reimpresso en Giovanni Gentile, *La Vita e il Pensiero*, vol. I, Florencia, Sansoni, 1948.

storico per le provincie napoletane» (1895), como un apéndice a viejos estudios de historia meridional, de la misma manera es necesario seguir en las páginas de los otros y más comprometidos ensayos críticos, la progresiva profundización de los problemas relativos a la historia, al conocimiento y a la acción del hombre, con una constante oposición a toda solución metafísica. Más bien, podemos fundadamente afirmar que la crociana valoración de las ideologías de lo trascendente y el juicio acerca de su intrínseca arracionalidad, sobreentendiendo «la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia»,¹¹ se reducen genéticamente a los primeros escritos sobre Marx.

La interpretación crociana de las metafísicas recoge el análisis de Marx, en cuanto ella también considera las distintas expresiones de lo Absoluto en tanto proyecciones, o para utilizar el conocido término, sobreestructuras de la conciencia práctica de los hombres; construcciones ideales dirigidas a resolver no teórica, sino prácticamente la vida, en el sentido de que su seudouniversalidad no es más que la teorización de una concreta situación histórica, es decir, la transferencia, en un imaginario mundo trascendente, de las aspiraciones, de los intereses, de las esperanzas y de las voluntades individuales o colectivas tendientes a forjar el futuro. El historiador, al enfrentarse a lo largo de sus juicios con doctrinas que de varias maneras se remiten a lo Absoluto, debe saber vencer el sentimiento natural de respeto y de homenaje que le infunden la forma y el procedimiento científicos y «escudriñar», para describir, más allá de aquel velo, su verdadera y más apropiada apariencia.

«¡Cuántos abusos se cometen con el nombre de 'Ciencia'! En una época estos abusos eran monopolio de la metafísica, a cuya naturaleza despótica parecían adecuarse, y se podrían traer ejemplos muy curiosos, hasta de grandes filósofos como Hegel, Schopenhauer y Rosmini, a partir de los cuales se verían cómo las más humildes conclusiones prácticas, resultado de las pasiones y de los intereses de los hombres, han sido a menudo metafísicamente convertidas en deducciones a partir del Espíritu, del Ente divino, de la Naturaleza de las cosas, de la finalidad del Universo. La metafísica hipostasiaba lo que después triunfal-

11. B. CROCE, *La Storia come Pensiero e Azione*, Bari, Laterza, 1945, p. 52.

mente deducía. El joven Marx descubría ingeniosamente en el hegelismo de Bruno Bauer la "Armonía preestablecida de la Crítica críticamente conducida (*kritische Kritik*) con la Censura alemana". Ahora bien, los que se llenan la boca con la palabra 'Ciencia', transforman una forma particular del entendimiento en una suerte de Sibila o Pitonisa. Pero no es ciencia lo que se desea ni lo que se puede hacer.»¹²

Este juicio permaneció inalterado en las elaboraciones sucesivas de la sistemática crociana, hasta el volumen conclusivo *La Storia come Pensiero e Azione* (1938), en el que el filósofo interpreta todos los conceptos y las doctrinas de la filosofía trascendente —forma razonada o teológica de la hermana religión— «como hechos históricos y afirmaciones históricas, que nacen de ciertas necesidades que ella en parte satisface y en parte no». De esta manera, la verdadera filosofía hace justicia a la otra: «Aquella justicia que por su largo dominio (que también servía a la sociedad humana) se merecía, escribiendo así su honesto necrologio».¹³

«De este forma la idea de belleza, que servía como medida para juzgar las obras de arte en la crítica académica, recogía líneas abstractas de la particular belleza de Virgilio y Rafael. Las ideas del derecho natural eran, en el fondo, las instituciones jurídicas realizadas o proyectadas, invocadas o presagiadas en el siglo XVII o XVIII. Las ideas morales eran las reglas y las virtudes que se formaron en la cultura antigua, o en la antiguo-cristiana y moderna.»¹⁴

* * *

II. Los ensayos sobre el materialismo histórico y la génesis de los «distintos»

Hay otro aspecto de las relaciones Marx-Croce que sin embargo conviene aclarar completamente; se trata de un aspecto esencial que, aún haciendo referencia inicialmente a los proble-

12. B. CROCE, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (1897), cfr., *op. cit.*, pp. 99-100.

13. B. CROCE, *La Storia*, cit., pp. 21-22.

14. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 51-52.

mas de la ética y de la política, se extiende hasta comprender la génesis de la teoría crociana de los grados del Espíritu o de la dialéctica de los distintos. En este aspecto verdaderamente central del historicismo, Benedetto Croce debe mucho a las sugerencias y a las sugerencias del realismo humanista de Marx, y la lógica de las relaciones espirituales se reconducen, en la formulación originaria, precisamente a aquel período en el que Croce era un estudioso apasionado de la filosofía de la praxis.

La primera y más importante conclusión a la que llegó Croce a través de este estudio, fue definida explícitamente por él en el ensayo *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896): «El así llamado materialismo histórico no es una filosofía de la historia».¹⁵ Afirmación paradójica a primera vista, sobre todo por la referencia a Antonio Labriola, pero con la que Croce estaba seguro de interpretar, más allá de algunas expresiones que parecían significar lo contrario, el más verdadero sentido de la obra del primer intérprete del marxismo, reconduciendo contemporáneamente la doctrina a la función original de conciencia de la historia.¹⁶

Antonio Labriola había escrito: la sociedad es un dato: la historia no es sino la historia de la sociedad. Sin embargo, para que esta tarea pudiera cumplirse plena y coherentemente, había que rechazar las distintas interpretaciones que mistificaron en sentido metafísico el pensamiento de Marx. Por lo tanto, de un lado, había que indicar la arbitrariedad de las identificaciones del realismo histórico con el realismo metafísico o con el monismo; de otro lado, había que negar una relación sustancial entre la dialéctica hegeliana y las tesis marxistas, para descubrir entre los dos pensadores una relación meramente psicológica y, en el plano doctrinario, una «semejanza puramente exterior y aproximada».¹⁷

Liberado de todo lastre metafísico; abandonado todo teleologismo arbitrario con el rechazo de la idea abstracta de progreso; no teniendo los elementos para presentarse como formulación de verdades absolutas; no diferenciándose formalmente del método de los filólogos historiadores,¹⁸ Croce consideraba al mate-

15. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., p. 2.

16. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 3-4.

17. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 5-6.

18. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 6 y 9.

rialismo histórico como «suma de nuevos datos y de nuevas experiencias», que en la conciencia del historiador le permitirían entender mejor la vida y la historia.

Croce había dicho en la *Critica letteraria* que aquello constituye el fundamento mismo de la obra historiográfica, poniendo de relieve «la función del a priori esencial en la investigación histórica»,¹⁹ y se trataba de una conclusión evidente una vez superada la interpretación ingenua común de la objetividad de lo histórico; como si las cosas hablaran y el historiador se quedase a escuchar y registrar sus voces». ²⁰ Efectivamente, el marxismo ejercía una «vasta y benéfica eficacia» en la cultura italiana de finales de siglo, propiciando un nuevo y más rico florecer de la actividad historiográfica y especulativa, íntimamente ligada al despertar de la conciencia cívica y de la vida nacional, de la cual la acción política del socialismo era un factor decisivo.²¹

Más tarde, en el ensayo *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* (1897), Croce reafirmará este juicio, señalando que el materialismo histórico debe ser considerado como un «canon de interpretación histórica», «de origen empírico», «un simple instrumento útil en muchos casos, inútil en otros», «aunque es un canon muy sugestivo». ²² De esta manera se superaba definitivamente la consideración de la teoría marxista como esquema teleológico, y en el contexto histórico, ninguna anticipación de los resultados, ni la posibilidad de predeterminar el curso de los eventos. El materialismo histórico no era filosofía de la historia.

Esta conclusión podía quizá contribuir a disolver los equívocos surgidos acerca de otra cuestión, es decir, la manera de entender las relaciones entre teoría y praxis en el socialismo. «¿Cuál es la relación que interviene entre el materialismo histórico y el socialismo?» ²³

Muchos pensaban —y entre ellos Labriola— que los dos términos se identificaban y que la lucha política de la clase obrera podía diferenciarse de los intentos anteriores de radical innovación social, a partir de la adopción del análisis marxista como

19. B. CROCE, *Primi Saggi*, cit., p. 131.

20. B. CROCE, *Materialismo*, cit., p. 10.

21. B. CROCE, *op. cit.*, pp. XIII-XIV; cfr., *Primi Saggi*, cit., p. 189.

22. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 80-81, 111.

23. B. CROCE, *op. cit.*, p. 16.

«conciencia teórica» llegando al pleno reconocimiento de la necesidad histórica de su obra.

Pero «despojado de toda finalidad y providencialidad»²⁴ y reducido a canon historiográfico, el materialismo histórico sólo podía ofrecer a la acción política revolucionaria el apoyo de una más exacta inteligencia de lo real, cuya estructura social pretendía modificar. El hombre político debía buscar en su decisión y en su sentido de la 'oportunidad' los términos de validez y la justificación de su acción, y ésta, para transformarse en acto, necesitaba una serie de complementos de naturaleza económica y moral. A través del materialismo histórico «se planteaba finalmente la exigencia de una historia que fuera a la vez claridad de la vida presente y un círculo vital de intereses políticos y morales que, liberándose de su posición contingente, se eleven hacia la contemplación histórica, y a partir de allí, vuelvan a descender al obrar práctico de lo cotidiano, en tanto motivos educadores de la humanidad».²⁵ La política se liberaba de todas las 'mistificaciones' ideológicas de orden metafísico de las que el jusnaturalismo y la ilustración la habían cargado, patentizando su propia naturaleza como acción dirigida no hacia la realización de una hipotética 'verdad eterna', sino a cambiar la estructura económica y el aparato regulador de una concreta realidad social. En las ideologías políticas burguesas, Benedetto Croce, al igual que Marx, reconocía el instrumento práctico de la lucha de clases y llamaba al Estado «instituto de defensa de la clase dominante»,²⁶ reconduciendo este mítico sujeto de la historiografía idealista a superestructura de relaciones económicas. La sátira de las utopías democráticas y de las hipocresías humanistas, haciendo percibir casi físicamente la violencia de los intereses que impulsan una gran parte de las acciones constituyentes del tejido de la historia y de los hechos derivados de ésta, se tornaba elogio de Marx, cuyos méritos no eran disminuidos por el hecho de que otros, antes que él, hubiesen tenido intuiciones análogas. Lo importante era que Marx había impuesto sus consideraciones a la meditación del pensador y del historiador, y las había transformado en experiencia en la conciencia de los hom-

24. B. CROCE, *op. cit.*, p. 18.

25. A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Turín, Einaudi, 1941, p. 21.

26. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 13-14.

bres políticos. A ellos, después de haber conocido la crítica marxista, les sucedía lo que «al miope después de haber adquirido un buen par de lentes»: las sombras inciertas asumen contornos precisos.²⁷

Croce estaba dispuesto a continuar esta investigación acerca de la realidad efectiva de las luchas políticas y sociales; se refería a esto en el ensayo *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* y proponía despojar la disputa entre comunismo y liberalismo de aquel halo de 'cientificidad' que los economistas de las dos facciones le habían atribuido, para reconstruir de esta manera los términos del debate en el plano adecuado, es decir, en el de la utilidad práctica de lo deseable y factible, donde eran válidos no las abstracciones científicas sino los deseos concretos de los individuos y de las clases, la pasión y las opiniones de los hombres. No se criticaba ciertamente la utilidad de las ciencias en los problemas prácticos, sino que se negaba la «posibilidad de deducir programas prácticos a partir de proposiciones científicas» y de sustituir con la abstracción de esa ley la precisa «percepción de lo real», esencial en la acción práctica. De allí la conclusión según la cual «lo deseable no es ciencia y no es ciencia lo factible», de manera que frente al futuro todo el mundo dijese con Fausto «¿quién puede decir yo creo? ¿Quién puede decir yo no creo?», resolviéndose en la práctica.²⁸

El problema consistía en determinar la individualidad de los momentos cognoscitivo y práctico y su relación; el problema de los 'distintos' empezaba a ocupar la mente de Croce, surgiendo de una discusión aparentemente lejana de los temas clásicos de la filosofía. «Conocer no es querer»: la solución era suficiente por el momento para impedir la vuelta a aquel 'concepto místico' de las relaciones entre condiciones reales y laboriosidad práctica, que Croce había juzgado severamente en la discusión de las doctrinas históricas de Loria.²⁹

Una vez fijada la distinción, la lógica clasificatoria, que Croce

27. B. CROCE, *op. cit.*, p. 15.

28. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., pp. 100-102.

29. *Le teorie storiche del Prof. Loria*, en «Le Devenir Social», II, 1896; reimp. en Italia en 1897, Nápoles, Giannini. Recogido en el volumen *Materialismo storico*, cit., pp. 45-47, cfr. M. CORSI, *Le origini del pensiero di B. C.*, cit., pp. 152-154.

sostenía a partir de las anteriores sistematizaciones y que ya había empleado en la delimitación de la relación entre intuición estética y universalidad lógica, no lograba resolver la oposición, yuxtaponiendo descriptivamente las partes separadas.

En los problemas de la filosofía de la práctica, Croce aceptaba el planteamiento de Labriola, según el cual la moral debía considerarse un 'factum' histórico, tan digno de estudio como los otros, es decir, reconduciendo la acción moral a las condiciones subjetivas y objetivas en las que nace y se desarrolla. Por lo demás, aceptaba el juicio según el cual la moral debía considerarse correlativa a las condiciones sociales y económicas. Pero lo aceptaba como esquema gnoseológico de la condicionalidad histórica del obrar humano, y no como expresión de un sustancial relativismo moral, considerando que este problema no había sido discutido por Labriola, aun cuando señalara su insuficiencia expositiva.

En efecto, Croce escribe en la primera memoria *Sulla forma scientifica del materialismo storico* (1896): «La ciencia de la moral parece estar en un período de transformación: la ética imperativa, cuyas obras clásicas son la *Crítica de la razón práctica* de Kant y la *Filosofía práctica* de Herbart, no satisface plenamente, y a su lado surgen una ciencia histórica y una ciencia formal de la moral, que consideran la moral como un hecho, y estudian su naturaleza universal más allá de toda anticipación dogmática. Este movimiento se manifiesta no sólo en el ámbito socialista, sino también en otros, y me limitaré a recordar los agudos trabajos de Simmel. Por ello, Labriola tiene razón en reivindicar nuevos modos de considerar la moral. «La ética —dice él— se reduce para nosotros al estudio histórico de las condiciones subjetivas y objetivas de cómo la moral se desarrolla, o encuentra impedimentos para desarrollarse.» Pero agrega con cautela: «Sólo en este contexto tiene valor el enunciado según el cual la moral es correlativa a las situaciones sociales, es decir, en última instancia, a las condiciones económicas». La cuestión del valor intrínseco y absoluto del ideal moral, de su reducibilidad e irreducibilidad a la verdad intelectual o a la necesidad utilitaria, permanece intacta. Y quizás habría sido oportuno que Labriola hubiese insistido un poco más sobre este punto.³⁰

En tanto permanece firme la incondicionalidad del valor éti-

30. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 18-19.

co, parece no agotarse todo el paradigma del obrar humano, sino que, no contraria y opuesta, más bien al lado y distinta, permanece la esfera de la voluntad económica, en cuanto momento de lo útil, del interés individual o colectivo y de la voluntad dirigida a la satisfacción de su interés particular.

En tanto reconoce la realidad de las necesidades y de los contrastes económicos, Marx señala la «impotencia de la moral», juicio que Croce interpretaba no como reducción de lo ético a lo utilitario, sino como comprensión realista de las «condiciones del progreso de la humanidad»,³¹ mediante la cual se daba nuevo relieve a la lucha y a la fuerza de la historia, y se desterraban, para siempre, los sermones moralistas.³²

Pero aceptada esta contribución del pensamiento marxista al conocimiento del obrar humano, que confirmaba e idealmente continuaba la intuición de Maquiavelo de la acción premo al, surgía el problema de entender el nexo entre 'querer' y 'deber', donde el 'deber' no podía seguir siendo considerado como el herbartiano 'debe ser', que Croce todavía consideraba «como aquello en lo cual subyacía el hombre: materia bruta», que hay que signar con su forma,³³ sino como actividad del hombre mismo que históricamente actúa y se nutre de pasiones particulares y las vuelve universales.

«Conocer no es querer; y querer según reglas objetivas, esto es, éticas, no es querer según ideales meramente subjetivos o individuales (económicos).»³⁴

El sistema de las formas o modos de obrar del espíritu se aclaraba en relación al querer; más bien, la distinción intrínseca a esta categoría general, sugería una nueva solución a partir de la cual se superaba la rigidez de las clasificaciones y se explicaba la continuidad de la vida espiritual.

«La naturaleza económica del hombre, que es presupuesto necesario y original»,³⁵ el momento individual de la volición, análogo al momento cognoscitivo de la intuición, exigía justificar

31. B. CROCE, *op. cit.*, p. 105.

32. *Ibid.*

33. B. CROCE, *Contributo*, cit., p. 39.

34. B. CROCE, *Materialismo*, cit., p. 128; cfr., *Tesi fondamentali di Estetica* in B. C., *La prima forma della Estetica e della Logica*, al cuidado de A. Attisani, Messina-Roma (1924), pp. 56-57.

35. B. CROCE, *op. cit.*, p. 128.

teoréticamente su ponerse como 'distinto' o como 'grado' del espíritu, ya sea en contra de todo abstracto moralismo, ya sea contra todo mezquino utilitarismo, implicando así la dilucidación de la actividad práctica total en su articulación interior y en su exigencia de la forma teorética.

Se abrían dos caminos. El primero se fundamentaba en el método de la lógica clasificatoria, que Croce había hecho suya en la sistematización del conocer, someramente delineada en *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* y en la *Critica letteraria*, la cual mantenía separados los dos momentos, haciendo incomprensible el tránsito de uno al otro, mediante la intervención del 'deber ser' trascendente, con la consecuente negación de la autonomía de la pasión y de la voluntad individual. Por esta vía, lógicamente conducida, perdería su valor, como en el kantismo, «la naturaleza económica del hombre», entendida como obstáculo de la instauración de la pura moralidad. Con ello se lesionaba el principio que había impulsado a meditar el problema, ya que desaparecería la exigencia misma de entender la relación, al ser negado uno de los términos: la voluntad económica, que el moralismo no soporta al lado de la voluntad ética. Cuando lo útil es interpretado como mera pasividad, como algo turbio y preespiritual –naturaleza– surge necesariamente la exigencia de superarlo (superación como negación y fin de lo útil) en la plena espiritualidad que se afirma a sí misma. Lo útil es desechado como obstáculo y peligro de la instauración de la moral, y ésta se idealiza como 'debe ser' inalcanzable para el hombre. «He aquí la génesis de este error: si el hecho económico es una actividad práctica, necesita, sin embargo, decir en qué se distingue esta actividad de la actividad moral. Pero la actividad moral viene definida como altruista; por tanto, se concluye que el hecho económico será egoísta. Por esta vía, identificando el principio económico con el egoísmo, en vez de distinguir la economía de la moral, aquélla se subordina a ésta, y hasta se le niega el derecho a la existencia, reconociéndola como algo meramente negativo, como una perversión de la misma actividad moral.»³⁶

Por otra parte, invertidas las consideraciones, se caía en el utilitarismo, con la afirmación de la moral como prejuicio y ocultamiento de intereses particulares, con la misma consecuencia de invalidar el resultado de la investigación.

36. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 232-233; cfr., *Tesi fondamentali di Estetica* in B. C., *op. cit.*, pp. 56-57.

Pero entonces convenía seguir la otra vía, a saber, la de la comprensión dialéctica de los 'distintos'. Una dialéctica que no pusiese en una serie linealmente progresiva momentos abstractos que debían ser superados en la síntesis concreta, sino que reconociese a ésta en cada momento en el acto económico y en el acto moral.

El conocimiento del momento individual o económico de la voluntad y su definición conceptual, le habían permitido a Croce poner de relieve el error filosófico en el que muchos estudiosos de economía habían caído —y en el que caían, con sus consideraciones introductorias a la ciencia— y legitimar una economía pura como investigación filosófica, no psicológica, en torno a un grado del espíritu.

«Concédaseme señalar —escribía Croce en 1896— que en tales formulaciones, los economistas cometen a menudo un grave error, que es el de hacer coincidir el concepto de lo económico con el de lo egoísta. Pero la economía es una esfera independiente de la actividad humana, al lado de otras, como la esfera ética, estética, lógica, etc.»

«Los bienes morales y la satisfacción de las más altas necesidades morales del hombre, precisamente en tanto bienes y necesidades, entran en la consideración económica, pero sólo en cuanto bienes y necesidades, no en cuanto son morales o inmorales, egoístas o altruistas. De la misma forma entra en la consideración estética una manifestación con la palabra, o con cualquier otro medio de expresión, pero sólo en cuanto expresión, no en tanto es verdadera, falsa, moral, inmoral, útil, nociva, etc.»

«Los economistas todavía se sorprenden por el hecho de que Adam Smith escribió un libro de teoría ética y otro de teoría económica; lo que muchos traducen de la siguiente forma: que trató en una teoría los hechos altruistas y en la otra los egoístas. Pero si fuera así, Adam Smith habría tratado en una y otra de sus obras fundamentales, los hechos de naturaleza ética, dignos o no de elogio, y no habría sido un economista: consecuencia extravagante que reduce al absurdo la identificación de la actividad económica con el egoísmo.»³⁷ Por otra parte, sin tener ideas

37. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 77-78n. La posición polémica contra el error de los economistas fue retomada, con una referencia explícita a los ensayos sobre el marxismo, en las *Tesi* de 1900; cfr., *La prima forma della Estetica, cit.*, pp. 56-57; cfr., *Estetica*, 1946, pp. 62-63.

claras y bien fijadas sobre la distinción entre lo útil y lo moral, Croce no habría podido defender la consideración realista e historicista de la ética, propia del materialismo histórico, y afirmar que ella no comportaba consecuencias relativistas, como pretendían aquellos que intentaban «moraliser le socialisme».³⁸

El trabajo de interpretación de la filosofía de Marx conducido por Croce en torno a este problema particular, se presentaba como argumento perentorio para acabar con el prejuicio común de que esta filosofía se colocaba en el mismo plano de las diversas doctrinas utilitaristas de lo moral. Se proponía promover de esta manera «la disipación de la leyenda de la intrínseca amoralidad y de la intrínseca antiética del marxismo».³⁹

La distinción racional de las dos esferas de la praxis debía ser necesariamente una premisa de esta demostración, ya que sólo ésta podía garantizar el valor concreto y la eficacia historiográfica reconocidas a la investigación de Marx.

En el curso de una polémica con el profesor V. Pareto⁴⁰ sobre la legitimidad del principio económico, sobre los presupuestos y sobre el método de la Economía pura («la economía no es historia ni cuestiones prácticas; es una ciencia que tiene principio propio, denominado precisamente principio económico»),⁴¹ Croce dedicaba un examen atento a esta esfera de la práctica, que debía tener su propia teorización en la ciencia económica. Croce advierte que deben ser eliminados del campo de investigación de ésta los hechos mecánicos que escapan de lo que constituye la determinación intrínseca de lo económico: la posibilidad de formular un juicio de valor que presupone en el sujeto agente, en determinadas condiciones, la libertad de determinarse libremente, es decir, conscientemente.

«Una elección hecha inconscientemente o no es elección o no es inconsciente. Ustedes hablan de acciones inconscientes

38. B. CROCE, *op. cit.*, p. 106.

39. B. CROCE, *op. cit.*, Palermo, Sandron, 1900, p. 156. La frase fue corregida por «la negación de la intrínseca amoralidad...»; cfr., ed. 1944, p. 111.

40. «Giornale degli Economisti», mayo-octubre, 1900, y respuesta de Pareto sobre lo mismo en agosto de 1900 y febrero de 1901. Véase B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*.

41. B. CROCE, *op. cit.*, p. 224.

del hombre —escribe Croce refiriéndose a Pareto—, pero éstas no pueden ser acciones del hombre en cuanto hombre, sino hechos del hombre en cuanto es tratado como animal o como máquina...»

«Esta crítica debe llevarnos a concebir el hecho económico como acto del hombre: o sea, como pertinente a la actividad humana.»

«Y de este reconocimiento se deduce a su vez la verdadera crítica que hay que dirigir contra la concepción hedonista del principio económico.»⁴²

Esta nace de la errónea identificación de acto económico y placer. Es verdad que «todo acto de elección económica» está acompañado de un hecho de «sentimiento agradable o desagradable» ya que «la actividad del hombre se desarrolla no bajo la campana neumática, sino en la psique humana», y por tanto, «lo útil económico es, a la vez, agradable». Pero lo contrario no es verdadero. No es verdad que «lo agradable sea lo útil económico»; lo acompaña pero no constituye su naturaleza última, ya que el sentimiento «puede ser acompañado con una forma de actividad humana, que no es la económica». De aquí, a manera de conclusión, Croce retorna al resultado antes alcanzado y fija como punto esencial: el hecho económico no es el hecho psíquico y se distingue de él, aun cuando de él no se puede separar, en cuanto viene considerado como «hecho de la actividad del hombre», determinación consciente de la voluntad: elección. «El hecho económico no es, entonces, hecho hedonista ni, en general, mecánico.»⁴³

Pero la conciencia que es propia de la elección debe aclararse convenientemente para determinar mejor la naturaleza del acto práctico y para distinguirlo de otros momentos de la vida espiritual. ¿Qué significa conciencia de una elección? Elegir una cosa en vez de otra es un acto de actividad práctica, distinto del acto teórico por el cual se conoce. «El trabajo lógico del pensamiento es bien distinto del acto de la voluntad. Razonar no es querer. Ni querer es razonar.» La voluntad no es entonces pensamiento: «Pero el querer supone el pensamiento y por tanto la lógica. Quien no piensa no puede tampoco querer».⁴⁴ El juicio

42. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 228-229.

43. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 229-231.

44. B. CROCE, *op. cit.*, p. 231. De esto se deducía la ulterior distinción entre técnica y economía; cfr., *op. cit.*, p. 233.

es el antecedente necesario de la acción, de manera que, en este sentido, una acción puede llamarse 'lógica', sin que eso signifique retornar a la confusión entre lo práctico y lo teórico.

¿Pero cuál es la relación de la voluntad económica con la actividad moral en el seno de la categoría general de la praxis? ¿Lo útil puede subsumirse bajo la categoría ética de lo moral o de lo inmoral? En el primer caso se vendría abajo la misma posibilidad de la distinción y no tendría sentido hablar de una acción económica y de una acción moral; en el otro «en vez de distinguir la economía de la moral se *subordinaría* la primera a la segunda, o hasta se le negaría su existencia, reconociéndola como algo meramente negativo, como una perversión de la misma actividad moral».

«Cosa distinta es el hecho económico. Este no es antitético al hecho moral, sino que se encuentra en la relación pacífica de condición y condicionado; es decir, como la condición general que hace posible el surgir de la actividad ética.»⁴⁵

Esto significa que en la categoría general de la praxis hay que distinguir «dos subformas o grados: actividad práctica pura (económica) y actividad práctica moral (ética): voluntad meramente económica y voluntad moral».⁴⁶ Y ésta constituye la clara enunciación de los 'distintos' del espíritu práctico. Es verdad que Croce en otro lugar dice: «Concretamente, toda acción (volición) del hombre es moral o inmoral, ya que no pueden ser concebidas acciones moralmente indiferentes, pero tanto lo moral como lo inmoral son acciones económicas; lo cual significa que la acción económica no es en sí moral ni inmoral». Más adelante nos habla de la acción económica como de la «acción práctica en cuanto es, por abstracción, vaciada de todo contenido moral e inmoral».⁴⁷

Esta página, no correctamente interpretada, podría desvirtuar el espíritu del razonamiento de Croce, poniéndolo en contradicción consigo mismo. Aquella contraposición de las expresiones «en concreto» y «por abstracción», podría confundir los 'distintos' o 'subformas' propia en cuanto solamente uno de ellos se adecuaría a la realidad, mientras que el otro captaría de ésta solamente un aspecto abstracto.

45. B. CROCE, *op. cit.*, p. 233.

46. B. CROCE, *op. cit.*, p. 242.

47. B. CROCE, *op. cit.*, p. 233.

El problema es el siguiente: ¿existen acciones moralmente indiferentes? ¿Y existe un juicio cuyo predicado no sea la categoría ética y cuya validez no derive sino de la relación que él mismo pone?

Existen acciones amorales, y son las acciones económicas las que ofrecen las condiciones para que la eticidad se exprese. Pero sobre ellas no es lícito, en sede crítica, pronunciar un juicio de valor, sino solamente reconocer en ellas su existencia y su cualidad. En efecto, la voluntad que se expresa en aquellas acciones, no está dirigida al fin racional de la universalidad ética, sino al fin individual de la satisfacción de una necesidad particular. Un juicio pronunciado sobre una acción o afirma su positividad moral, y entonces la acción no es económica sino moral, aun implicando su condición, o es negativo, y entonces denuncia su propia insuficiencia de juicio, ya que afirma del sujeto el no-ser categorial, su indeterminada alteridad, y no la identidad de su ser que comprende en sí la alteridad, superándola dialécticamente. La acción económica es pues la acción premoral, real en sí, la cual exige un juicio al que se le aplique el predicado que la ciencia económica pura estudia y determina en su eterna naturaleza ideal. La economía pura deberá comprender las relaciones entre economía y moral, en cuanto subformas o grados de la actividad práctica general, pero, en el ámbito de la categoría moral, deberá definir la presencia dialéctica de lo económico en lo ético. Aquí precisamente se puede hablar de la acción económica que viene separada por abstracción de la realidad en la que vive y de la no existencia de acciones moralmente indiferentes, ya que la síntesis categorial de un momento del espíritu no puede admitir en sí la existencia de elementos que conserven su ser particular, pero supera dialécticamente esta oposición en la síntesis unificadora del acto espiritual, síntesis que resuelve totalmente el contenido en la universalidad de la forma, forma y contenido que sólo son separables por abstracción.⁴⁸

En cuanto derivaba del marxismo la esencial contribución teórica acerca de la realidad y de la autonomía de la voluntad económica, de la pasión y de la fuerza vital, Benedetto Croce fue llevado a profundizar la naturaleza y a estudiar las relaciones con la eticidad, alcanzando, a través de la reflexión sobre los

48. B. CROCE, *La prima forma della Estetica e della Logica*, cit., pp. 57-59; cfr., *Estetica*, 1946, pp. 64-66.

problemas provenientes de la experiencia marxista, la primera enunciación de los grados del espíritu y de sus implicaciones dialécticas. La nueva lógica nace de la exigencia de resolver los problemas de la praxis, extendiéndose análogamente a la teoría. La doctrina del nexo de la unidad distinción de los grados económicos y moral devenía así la ley absoluta de lo real.

En la primera carta al profesor Pareto, de mayo de 1900, Croce pone de relieve este pasaje: «Podría extenderme sobre esta distinción y mostrar cómo ella tiene su analogía con la actividad teórica, donde la relación de lo económico con lo ético se repite bajo la forma de la relación de lo estético con lo lógico... hace algunos años, cuando el difunto Mazzola me mandó la proleusión en la cual él había tratado sobre la Economía y sobre el Arte, tuve la ocasión de escribirle y después decirle personalmente que se podían descubrir muchas más relaciones profundas entre los dos órdenes de hechos: y él me exhortó a exponer mis observaciones e investigaciones. Lo que he llevado a cabo en el escrito sobre la Estética».⁴⁹

Nacían las *Tesi fondamentali d'Estetica*, de 1900, primer esbozo de una teoría de la intuición estética, pero más aún, el primer lineamiento de una teoría general del Espíritu, cuyas soluciones fueron preparadas y se articularon, por génesis ideal y cronológica, en los ensayos de crítica marxista y en los problemas suscitados por la filosofía de la praxis.

* * *

III. El reciente juicio de Croce sobre Marx y su significado en el examen de la formación crociana

«Y de esta manera concluí mis estudios sobre el marxismo, de los cuales obtuve el concepto del momento económico, es decir, de la autonomía que hay que reconocerle a la categoría de lo útil; lo que me sirvió de gran utilidad en la construcción de mi Filosofía del Espíritu.»

«Pero del marxismo propiamente dicho, exceptuando, naturalmente, el conocimiento de un aspecto del espíritu europeo en el siglo XIX, que él me permitió alcanzar; y exceptuando tam-

49. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., pp. 233-234.

bién las sugerencias historiográficas..., teóricamente no obtuve nada; porque su valor era pragmático y no científico, y científicamente ofrecía solamente una seudoeconomía, una seudofilosofía y una seudohistoria.»⁵⁰

Es muy importante y digno de ser analizado el comentario que Croce escribió en 1938, concluyendo el relato de sus relaciones con Labriola y, sobre esta base, el relato de la vida del marxismo teórico en Italia desde su nacimiento, con los escritos de su primer y verdadero intérprete, hasta la 'crisis del socialismo'. En efecto, a partir de ello se articula un doble orden de problemas relativos a las relaciones de Croce con la teórica marxista, a la eficacia de este encuentro en su génesis filosófica y a las variaciones del juicio que el mismo Croce pronunció en distintas ocasiones sobre este aspecto de su vida de hombre de cultura y de filósofo.

En efecto, hay que preguntarse no solamente si la valoración histórica implícita en ello es válida y exhaustiva, sino también si aquélla no nace de una situación espiritual distinta de la que se encontraba Croce cuando meditaba las obras de un «hombre como Marx, del que basta leer unas cuantas páginas para darse cuenta de su extraordinaria inteligencia».⁵¹

En cuanto al primer problema, es decir, la dependencia del historicismo crociano respecto a la filosofía de la praxis, en lo que concierne a la autonomía de lo útil, es un tema ya resuelto y plenamente aceptado por la crítica,⁵² apoyada en esto por la autoridad del testimonio de Croce. La observación se extiende a las doctrinas crocianas sobre la naturaleza de los partidos políticos, sobre las ideologías, sobre la reducción del derecho a sobreestructura económica, al reconocimiento de la fuerza, de la lucha y de la potencia, y la oposición a la trascendencia laica constituida por los «simplismos jusnaturalistas, antihistóricos y democráticos, hasta los así llamados ideales del 89». Motivos es-

50. B. CROCE, *Como nacque e morì il marxismo teorico in Italia*, en apéndice a A. Labriola, *op. cit.*, p. 309.

51. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., p. 164.

52. CASTELLANO, *Introd. allo studio delle opere di B. C.* Bari, 1920, p. 119; MAUTINO, *La formazione della fil. politica di B. C.*, Turín, 1943, p. 50, n. 2; DE RUGGIERO, *Croce e il marxismo*, en «La Rassegna d'Italia», I, 2-3, pp. 114-115; U. Segre, *La filosofia della pratica*, ibídem, p. 57; el fascículo de la revista está dedicado a B. C. en su 80 aniversario.

tos que operan en las aplicaciones historiográficas concretas, y que llevaron a Croce, «a las mejores tradiciones de la ciencia política italiana» y lo inmunizaron para siempre de las seducciones (...), de la Diosa Justicia y de la Diosa Humanidad».⁵³

Tampoco debemos olvidar la función cumplida por la experiencia marxista en el contexto del proceso de formación de la filosofía crociana, en el período que se extiende de las primeras memorias sobre la historia y sobre el arte hasta las Tesis de estética. Dicha función fue subrayada por Guido De Ruggiero en una ocasión particularmente interesante, con estas palabras: «Si se considera la obra de Croce en sus distintas partes, los estudios marxistas ocupan en ella solamente un lugar secundario; pero si se considera la génesis de la doctrina, adquieren una importancia superior, porque marcan el punto en el cual los intereses mentales de Croce, que en el período juvenil estaban concentrados en la literatura, se extienden a los problemas de la historia y de la praxis. Y dado que esta extensión ha sido contemporáneamente una profundización, y en cuanto tal también ha producido una beneficiosa repercusión en los estudios literarios, acelerando su evolución de una fase filológica a una fase filosófica, podemos decir que la crítica del marxismo marca un momento importante en la formación del sistema crociano».⁵⁴

Desvalorizar, como se ha hecho recientemente, las relaciones de Croce con el materialismo histórico, reduciéndolas a puro interés político, agregándoles una experiencia doctrinaria en sí negativa,⁵⁵ no solamente es incauto —desde el punto de vista meramente expositivo— dado que la letra y el espíritu de los ensayos constituyen pruebas contrarias,⁵⁶ sino que también esconde el

53. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., pp. XIII-XIV.

54. G. DE RUGGIERO, *Croce e il marxismo*, en «La Rassegna d'Italia», cit.

55. Cfr. GARBARI, *Genesi e svolgimento storico delle prime tesi estetiche di B. C.*, Florencia, Fussi, 1949, pp. 42, 48.

56. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., pp. 13, 20, 83n. También en el prefacio, de abril de 1896, a los escritos de F. De Sanctis, Croce escribía: «Aquella dirección que ahora se llama (dejo de lado si bien o mal) materialismo histórico, y que consiste en concebir los hechos de la historia en su génesis y desarrollo desde los elementos materiales más simples, ha tenido a menudo, en De Sanctis, un representante no doctrinario»; cfr., F. DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel sec XIX*, lecciones recogidas por F. Torraca, Nápoles, A. Morano, 1897, Cfr., además, N. MATTEUCCI,

peligro de crear, en la reconstrucción histórica de un pensador, una fractura que interrumpe la continuidad de la investigación, atribuyendo a la producción sucesiva el incomprensible carácter de una creación *ex nihilo*. Sin embargo, este canon hermenéutico refleja la nueva fortuna de Croce en relación con la filosofía de la praxis y, en cuanto tal, puede ser usada, y tiene el valor de un documento.

Benedetto Croce volvió una y otra vez a hablar del materialismo histórico y de su relación con él, declarando, sin embargo, que estos retornos ampliaban el horizonte de las cuestiones debatidas en los ensayos juveniles, pero que no pretendían modificar el concepto en su intención fundamental. En la *Avvertenza* a la reimpresión de dos artículos publicados en los «Quaderni della Critica» de 1947, escribía: «Estos breves ensayos sobre Marx no se ocupan de puntos ya tratados en mi libro de hace cincuenta años —que todavía se reimprime—, *Materialismo storico e economia marxistica*, sino otros que profundicé en mis estudios posteriores sobre el hegelismo: particularmente la superación que él creyó realizar respecto a Hegel, y la manera en la que creyó haber liberado el comunismo de su carácter utópico, transformándolo en ciencia».⁵⁷

El análisis de estos escritos hace pensar, sin embargo, en un cambio radical del juicio acerca de la obra de Marx, en una desvalorización teórica y en un resentimiento pasional que no pueden relacionarse de ninguna manera, ni siquiera como continuación de las páginas de 1895-1900. Si en estas páginas el marxismo era considerado como un serio y fecundo intento de comprender el drama de la historia y «una concepción realista que representa la oposición a todas las teologías y metafísicas en el campo de la historia»;⁵⁸ si el fin que en ellas se perseguía era la libera-

A. Gramsci e la filosofia della prassi, Milán, Giuffré, 1951, p. 136, n. 60. Pero la frase de Matteucci según la cual «en las ediciones posteriores el pasaje fue suprimido», está corregida, ya que la afirmación de Croce, escrita en abril de 1896 y publicada en 1897, fue conservada también en la reedición de la obra en 1906, mientras que fue rehecha por Croce cuando el prefacio se incluyó en el volumen «Una famiglia di patrioti e altri saggi». Cfr. B. C., *op. cit.*, Bari, Laterza, 2.^a ed., 1927, p. 166.

57. B. CROCE, *Come il Marx fece passare il comunismo dall'utopia alla scienza*, Bari, Laterza, 1948, p. 5; cfr., «Quaderni della Critica», VII y VIII, 1947. Reeditados en B. C., *Filosofia e Storiografia*, Bari, Laterza, 1949.

58. B. CROCE, *Materialismo storico*, cit., p. 20.

ción del «núcleo sano y realista del pensamiento de Marx de los giros metafísicos y literarios de su autor, y de las poco cautas exégesis y deducciones de la escuela»,⁵⁹ ahora, en cambio, el materialismo histórico se reduce, sin ninguna discriminación, a sistema metafísico, a filosofía de la historia, que representaría un retorno a posiciones propias de la filosofía primera de Kant. Además, ello llevaría consigo el desconocimiento de todo valor ético, artístico y científico. Croce sigue de esta manera el camino recorrido por los marxistas «ortodoxos», como Plejanov, buscando el «dios oculto» que mueve la historia, pero con una búsqueda que él mismo había definido previamente como carente de todo sentido.

En contra de afirmaciones como éstas, Gramsci, con razón, protestaba: «Si el concepto de 'estructura' se concibe 'especulativamente', se convierte, en efecto, en 'dios oculto', pero, precisamente, éste no debe concebirse 'especulativamente' sino históricamente, como el conjunto de relaciones sociales en las que los hombres reales se mueven y operan, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la filología y no de la 'especulación'. Como una 'certeza' que también puede ser 'verdad' pero que ante todo debe ser estudiada en su 'certeza' para ser estudiado en su 'verdad'».⁶⁰ La protesta está doblemente fundamentada; por un lado, porque se vale justamente de la interpretación que Croce dio por primera vez de este punto; y, por el otro, porque contiene implícitamente el señalamiento de incoherencia, que no puede no ser señalado.

También la relación Hegel-Marx de cultural y psicológica, como había sido definida en su ensayo de 1897, deviene ahora relación de continuidad lógica; y los errores de Hegel, reductibles a un error fundamental de lógica, son reencontrados posteriormente en la traducción del hegelismo operada en términos materialistas por Marx. El 'coqueteo' estilístico y el 'giro metafísico' se transforman en signos de perfecta «ortodoxia hegeliana» y en «sustancial hegelismo».⁶¹

59. B. CROCE, *op. cit.*, p. IX.

60. A. GRAMSCI, *Opere, Il Materialismo storico e la filosofia di B. C.*, Turín, Einaudi, 1948, p. 191.

61. B. CROCE, *Come Marx fece passare...*, cit., pp. 11-15, 22, 27; cfr., B. C., *Materialismo storico*, cit., pp. 5, 84-85n.

Así pues, tiene razón Spirito cuando señala «que el consenso de Croce (con la interpretación gentiliana de la filosofía de la praxis) carecía entonces como hoy, de efectiva fundamentación».⁶² En efecto, en el período juvenil, Croce no le daba ninguna importancia al Marx metafísico, sino que veía en él al autor de un canon historiográfico, y en consecuencia, a un metodólogo, no sistemático de la historia, y si hubiese profundizado la cuestión, no habría podido aceptar la reconstrucción de Gentile, por lo menos en la perspectiva hegeliana propuesta por éste. En la actualidad el acuerdo sobre el hegelismo de Marx no puede esconder la sustancial diversidad de valoración, condicionada por la particular orientación teórica de los dos pensadores. Si para Gentile el hegelismo es el único título por el cual Marx puede encontrar puesto y consideración en la historia del pensamiento, para Croce él está fuera de esta historia, justamente porque no ha sido más que un hegeliano.

Este es el juicio sobre los últimos ensayos de Croce en torno al materialismo histórico: una inversión de perspectivas y de resultados más que una apertura problemática. La explicación de esto parece no poder replantearse, como quería Croce, sino dentro de los límites de una profundización crítica del hegelismo y de los problemas vinculados con él, después de 1905 y, por tanto, posterior a los primeros ensayos marxistas, ya que ni el más agudo y exacto juicio ofrece una justificación del desdoblamiento interpretativo en el cual permanece y se debate la crítica crociana.

La polarización, por tanto, justifica el recurso a motivos de naturaleza diversa, los cuales repercuten –a veces por un intervalo explícitamente ‘pedagógico’– en la discusión de las Tesis marxistas, malinterpretando su abstracta valoración histórica. Este elemento extrateorético merece ser subrayado; ya que, en cuanto se proyecta de manera inmediata desde el plano de una actual preocupación polémica hasta el plano historiográfico –transformándose en criterio interpretativo de la biografía intelectual de Croce–, le sugiere a éste y a algunos de sus intérpretes, consideraciones por medio de las cuales el encuentro con Marx decae en episodio absolutamente secundario. Es el caso de una reciente obra sobre el pensamiento juvenil de Benedetto Cro-

62. U. SPIRITO, *La filosofía del Comunismo*, cit., p. 103, n. 1.

ce,⁶³ recordada con mucho elogio por el filósofo, y en la cual el autor se esfuerza por marcar el ritmo de desarrollo del pensamiento crociano según los tiempos de las experiencias artístico-literarias y de la reflexión doctrinal sobre ellas, comenzando con las *Tesi fondamentali di Estetica* de 1900.⁶⁴

Podemos reconocer la organicidad conclusiva y la riqueza –fecunda de nuevos desarrollos– de la memoria académica, ya que, reivindicando el contenido teórico de los ensayos sobre el materialismo histórico y su estímulo problemático, no pretendíamos hacer monocorde la complejidad de los intereses juveniles de Croce. Tampoco existe el peligro de que el análisis relativo a la génesis ‘práctica’ y marxista de los ‘distintos’ pueda ser discutido y juzgado como carente de fundamento, ya que aquí se habla de Tesis de estética y no de sistematización filosófica general. Bastaría recordar, con Attisani, que en las *Tesi*, más allá del problema particular que se desprende del título, «el tratamiento de los problemas de estética se extiende hasta ofrecer un esbozo de toda la filosofía del espíritu de Croce»⁶⁵ y que este «primer esquema arcaico de la Filosofía del espíritu»,⁶⁶ es verdaderamente la continuación cronológica e ideal del periodo marxista. En efecto, precisamente «los estudios de economía, que en el marxismo constituían un todo unitario con la concepción general de la realidad, o sea, con la filosofía, le brindaron la ocasión de retornar sobre los problemas filosóficos y sobre los diferentes modos de su obrar»,⁶⁷ y la «filosofía tuvo, desde entonces, un rol cada vez más importante en sus estudios».⁶⁸

Sin embargo, después de esta aclaratoria, parece demasiado parcial el significado que Garbari asigna a esta primera *Weltanschauung*, y en general a la crociana filosofía del arte, y parece demasiado absoluta la división que él ve entre aquella y los valores contemporáneos y los que la preceden. No solamente él juzga que «el centro de su (de Croce) filosofía será siempre la estéti-

63. R. GARBARI, *Genesi e svolgimento storico delle prime tesi estetiche di B. C.*, cit.

64. *Ibid.*, p. 131.

65. A. ATTISANI, *Svolgimento della estetica crociana*, en «La Rassegna d'Italia», I, 2-3, 1946, p. 34.

66. R. GARBARI, *op. cit.*, p. 93.

67. B. CROCE, *Contributo*, cit., p. 26.

68. *Ibid.*, p. 27.

ca»⁶⁹ —de manera que las soluciones particulares de ella también serán válidas para las otras partes del sistema— sino que considera la formulación de la categoría económica, presente en las *Tesi* de 1900, absolutamente original en las confrontaciones con los ensayos sobre el marxismo, por lo cual ella debería entenderse —también en su nexo dialéctico con la actividad moral— como un complemento de la autonomía del arte y de la implicación de las formas del conocer. Quedaría así confirmada la aseveración de que las sistematizaciones crocianas tienen todas generalmente un presupuesto de experiencias literarias y artísticas, y proceden cual reflexiones de éstas.⁷⁰

La interpretación de Garbari parece ser avalada por la prioridad cronológica de la lectura de las *Tesi* en la Academia Pontaniana de Nápoles sobre la fecha de publicación de las *lettere* al Prof. V. Pareto, en las cuales la nueva lógica crociana está ampliamente expresada. Pero está claro que el argumento no puede considerarse decisivo al respecto; de otro modo deberíamos decir que un autor y el progresivo articularse de su espiritualidad se reducen al elenco cronístico de las obras, y que la mejor información se encuentra en una completa y exhaustiva bibliografía. A parte de toda explícita declaración de Croce,⁷¹ no podemos negar que en las páginas dedicadas al examen de la filosofía de la praxis, el problema de lo útil sea conscientemente tratado y ya se manifieste su distinción de la esfera de lo moral.⁷² Sólo por medio de esta distinción racional de dos esferas de la praxis, Croce podía confutar, en 1897, el error de los economistas que confundían lo útil con el egoísmo, lo premoral con lo moralmente negativo, legitimando la constitución de una economía pura, entendida como ciencia filosófica, y no psicológica, de un grado del espíritu;⁷³ sólo por medio de ella se podía alcanzar la negación de la intrínseca amoralidad y de la intrínseca antieticidad del marxismo.

‘Moraliser le socialisme’, como querían algunos, era, según Croce, efecto de una completa falla de inteligencia de la profun-

69. R. GARBARI, *op. cit.*, p. 131.

70. *Ibid.*

71. B. CROCE, *Come nacque e morì*, cit., p. 309. *Filosofia della Pratica*, 1945, p. VII.

72. B. CROCE, *Materialismo stor.*, cit., p. 128.

73. B. CROCE, *op. cit.*, pp. 77-78, n. 2.

da intuición realista de Marx, continuador, en esta dirección, de Maquiavelo: precisamente, Marx, el «Maquiavelo del proletariado».

Pero entonces, conviene admitir que la definición del momento 'intuitivo' de la praxis lleva consigo el problema de aclararnos la relación con la eticidad que debía, más bien, ser retomada a partir de la reflexión crítica, para liberarla de los residuos de herbartismo que la colocaban por encima y más allá del obrar humano.

El juicio de Garbari, según el cual la dialéctica de los 'distintos' en la actividad práctica sea una 'derivación' de la análoga relación teórica, parece no poder aceptarse, en cuanto ignora la contribución marxista y la diversa preparación de la nueva lógica. Esto se manifiesta sobre todo cuando se insiste en el hecho de que en las *Tesi* de estética, y posteriormente en la primera edición de la *Estetica*, la dialéctica del conocimiento es la que presenta «residuos de cierto materialismo, que es, más bien, Kantismo; por lo cual el espectáculo de la naturaleza reaparece de vez en cuando y las distinciones son puestas al menos en las imágenes y en las palabras empleadas, a veces con cierta abstracción».⁷⁴ La relación entre intuición y concepto, aun siendo nexo dialéctico, o integración espiritual, es aún apreciada desde un punto de vista formal: la implicación de la intuición en el concepto de la expresión del universal-abstracto; y el conocimiento, como forma espiritual, encuentra su límite en el contenido que es, naturalísticamente, su presupuesto.⁷⁵ A veces se une la exigencia insatisfecha de encontrar una sistematización de la historia. Así como la categoría de lo económico permitirá a Croce reducir la naturaleza a momento del espíritu, y por tanto, a suprimir el dato naturalista que, impidiendo la plena creatividad de la síntesis estética, interrumpía la circularidad espiritual, así, las meditaciones sobre la filosofía de la práctica, le indicarán el camino para alcanzar, a través de la revisión de las relaciones entre juicio existencial y juicio definitorio, la identificación de

74. B. CROCE, *Contributo*, cit., p. 44; cfr. Attisani, *Introduzione a B. C., La prima forma della Estetica*, cit., pp. IX-X.

75. Cfr. B. CROCE, *Tesi fond. di Estetica*, en B. C., *La prima forma della Estetica*, cit., pp. 58-59. El pasaje fue radicalmente reelaborado en las más recientes ediciones de la *Estetica*, cfr., VIII ed., 1946, pp. 65-66.

filosofía e historia.⁷⁶ En sede crítica se puede hablar con más precisión de una recíproca configuración de las dos aplicaciones particulares de la lógica de unidad-distinción, de la cual surge el convencimiento de que ella fuese idónea para ser considerada como ley fundamental del Espíritu.

* * *

IV. La filosofía de la praxis y la problemática historicista

Después de haber dicho, discutiendo los ensayos sobre el materialismo histórico y la economía marxista, que la doctrina de los distintos surge y se consolida como teoría, precisamente en relación y como continuación, de aquellos estudios, sería fácil concluir que, desde este punto de vista, el marxismo ha ofrecido a Croce la ocasión de afinar el arma usada más tarde para afrontar a Hegel. Esto sería sin duda exacto; y no hay quien no vea la importancia de tal observación. Sin embargo, es útil profundizar en el examen de este aspecto de la biografía espiritual de Croce, ampliando el cuadro de su experiencia interior e iluminando en su totalidad la función que en él cumple la problemática marxista.

En su motivo temático de investigación histórica, con lo cual la interpretación crociana eludía toda preocupación metafísica, el materialismo histórico sugirió la superación de la lógica hegeliana, en cuanto diseño, de la efectiva dialéctica histórica, logrando así, en el ámbito de la evolución crociana, el punto de enlace para un posible retorno a Hegel. La experiencia marxista se acogía y operaba no sólo en cuanto confirmación del originario respeto hacia el hecho histórico —premisa de la reducción de la historia bajo el concepto general del arte— sino como sugestiva posibilidad de un sistema de lo real en cuyo contexto la palabra polémica y el discurso crítico se encontrarían sobre el plano del 'realismo histórico'.⁷⁷ Si Croce vislumbraba en el principio hege-

76. B. CROCE, *La logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1942, p. 211.

77. El Croce juvenil usa el término 'historicismo' como sinónimo de relativismo, «o sea, el cambio de lo teórico por lo histórico»; cfr., *Tesi fond. di Estetica in B. C., La prima forma della Estetica*, cit., p. 59.

liano la trascendencia, similar a la antigua Providencia divina, y juzgaba el nuevo absoluto, como «ropaje metafísico del viejo Dios»,⁷⁸ «el hegelismo más concreto», propio del marxismo, se justificaba intrínsecamente por el hecho de que la filosofía de la praxis representaba no «la tendencia hacia el abstracto apriorismo», sino «aquella hacia el apriori concreto, hacia el apriori sintético, que se identifica con el aposteriori»,⁷⁹ en virtud de lo cual las categorías de la lógica se aplican al devenir de la historia en tanto forma del pensamiento y del ser. El humanismo historicista de Marx constituyó, por lo tanto, como de pasadas señaló Mautino,⁸⁰ entre otros, la necesaria preparación para la superación de la Dialéctica hegeliana. Por medio de la concepción realista de la historia, mediante el explícito rechazo de toda evasión 'religiosa', la crítica del panlogismo hegeliano se precisaba, en su dirección central y después en el esfuerzo constructivo, como vuelta a la historia, considerada en la absoluta integridad y positividad de cada uno sus dos momentos. «El esfuerzo de la lógica crociana ha sido, en este sentido, doble: por un lado, la deducción filosófica de una categoría de lo útil que, incluyendo en el espíritu un supuesto irracional, eliminara el peligroso dualismo todavía implícito en el hegelismo; empero, el concepto de esta categoría, cuya necesidad y realidad se le había impuesto, ya desde los tiempos de los estudios sobre el marxismo, implicaba aquella reforma de la dialéctica hegeliana que se prolonga durante años en su obra y que es la unificación de la dialéctica de los opuestos con la dialéctica de los distintos.»⁸¹

El marxismo ofreció a Croce un primer planteamiento historicista de la realidad y del pensamiento, necesitando su confirmación mediante un espíritu humanista e inmanentista y, contemporánea e indirectamente, operó en el contexto gnosológico como un fecundo estímulo hacia la superación del concepto del conocimiento todavía atrapado en los esquemas de la lógica tradicional.

78. B. CROCE, *Primi Saggi*, cit., p. 67.

79. B. CROCE, *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari Laterza, 1947, II, p. 127.

80. A. MAUTINO, *La formazione della filosofia politica di B. C.*, cit., p. 35.

81. U. SEGRE, *La filosofia della pratica*, en «La Rassegna d'Italia», cit., p. 57.

Sin embargo, la filosofía de Croce sugiere al intérprete —en el ámbito de otras consideraciones que se articulan en un plano distinto del que hasta ahora hemos evidenciado— el retorno a la filosofía de la praxis, estimulándolo a definir una relación Marx-Croce. Esta relación, brota del punto central de la sistemática historicista en cuanto concierne a la adecuación del pensamiento con la realidad, entendido como historicidad, mediante la identificación de filosofía e historia.

En vista del interés que ahora nos guía, no importa seguir la génesis y el proceso de esta unificación,⁸² sino comentar su oculto significado.

Es conocida la polémica crociana en contra de todo «sobremundo» metafísico y de todo sistema filosófico que se muestra como definitivo. Esta polémica ofrece, en cierta forma, la contraparte negativa de la ya afirmada historicidad del pensamiento, solución que representa el necesario resultado de un proceso de clarificación y de profundización lógica que podemos seguir a lo largo de toda la historia de la filosofía, si a ella se le aplica el esquema de las «cuatro épocas del historicismo». No hay pues un sistema que pueda encontrar en un solo horizonte el secreto de la realidad y que pueda remontar su íntima naturaleza en la ilusión de una definitiva completitud, porque no hay una filosofía absoluta y definitiva. Existen, en cambio, una serie de sistematizaciones en las que el pensamiento alcanza progresivamente una solución de problemas particulares, circunscritos y determinados históricamente. Se cierra el proceso en el que el pasado se ha manifestado a la conciencia teórica y se abre un nuevo movimiento de la praxis hacia el futuro.

En la perspectiva historiográfica que subyace a nuestra investigación, aunque no la articulamos en una amplia demostración, la mediación marxista es esencial para entender la línea particular de desarrollo que va de Hegel a Croce. Ella es esencial en tanto planteamiento general del problema del mundo y de la problemática filosófica.

Marx, en relación con Hegel, se define a través de la búsqueda de un historicismo integral, que consiste en comenzar con la actividad real de los hombres, con el fin de representar en su

82. B. CROCE, *Logica*, cit., p. 210; B. C., *Contributo*, cit., pp. 48-49; F. BATTAGLIA, *Teoria e pratica, giudizi individuali e giudizi di valore nella storia secondo Croce*, en *Il problema della storia*, Milán, Bocca, 1944.

efectivo proceso vital, el devenir de su conciencia que «que no puede ser nunca algo distinto del ser consciente (als das bewusste sein)». ⁸³

En la reducción total del ser y del conocer a la acción humana no hay lugar para un acto cognoscitivo, para una filosofía que sea «sobreestructura» que acompañe aquella acción y que sea ella misma una «acción»: conocimiento condicionado por la realidad en la que se desarrolla y, por lo tanto, estrechamente ligado a ella. La filosofía «al servicio de la historia». ⁸⁴

Cuando se resuelva el equívoco de la coextensividad de la crítica marxista a la especulación mistificadora con la función y la naturaleza positiva de la sobreestructura, se patentizará que la identificación de la filosofía con la sobreestructura, en tanto «'aparición' no tiene ningún significado trascendente y metafísico»; mas bien se trata de su ser 'muerte-vida', de su desaparecer porque se está desarrollando una nueva conciencia social y moral, una conciencia más comprensiva, superior, que se forma como 'vida', como única 'realidad' en relación con el 'pasado muerto y que no quiere morir'. ⁸⁵

La visión marxista de la filosofía como acto teórico consignado en el total y concreto devenir de la historia, que acompaña a este devenir de la historia, que acompaña a este devenir en su eterno fluir, no puede no ser señalada como la premisa ideal de la historicidad de las proposiciones filosóficas y de su reducción a la conciencia práctica, afirmada por el pensamiento más maduro de Croce, y en el cual, con una mayor fundamentación doctrinaria, evocan motivos de la inmediata experiencia marxista. Éstas se hallan claramente presentes en una página de 1901 en la que Croce, a propósito de la historiografía afirma: «Las acusaciones contra la historia regional son parcialmente verdaderas en cuanto manifiestan la disconformidad hacia ciertas formas de historia que, aunque corresponden a los intereses psicológicos de un determinado momento, no derivan de intereses que nacen de un grado elevado e interno de la vida social. Pero, por otra parte, está claro que en este caso, el enfrentamiento debería

83. C. MARX, *Ideologia Tedesca*, al cuidado de G. Pischel, Milán, Inst. Ed. italiano, 1947, pp. 47, 72-73.

84. C. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844), en Marx-Engels-Lassalle, *Opere*, Milán, Avanti, 1921, I, p. 24.

85. A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di B. C.*, cit., p. 191.

dirigirse en contra de las condiciones y disposiciones del espíritu social, y no en contra de la historia, que es una simple manifestación. Eleven la vida social y elevarán y purificarán también la producción histórica».⁸⁶ A partir de la última Lógica, Croce reconfirma esencialmente el discurso hecho por la obra historiográfica, ampliando el renovado concepto del conocimiento filosófico, despojado de la vida ahistórica de las abstracciones universales. «Sin las condiciones históricas, que plantean la pregunta, el sistema no sería lo que es.»⁸⁷

Con el paso hacia una conciencia histórica y especulativa mayor, la teoría crociana no tiende a relegar la relación Marx-Croce a una dimensión puramente cronológica, sino que la asume, aún partiendo de sus lineamientos aparentemente más lejanos. La investigación de las relaciones históricas entre ambas filosofías lleva de esta manera a la comprensión de aquella continuidad ideal que, a nuestro modo de ver, las une, más allá de toda posible clasificación polémica, viciada por la inmediata trasposición de razones prácticas.

La filosofía de la inmanencia absoluta de Croce, a través de una vasta reflexión crítica sobre el esfuerzo hegeliano, se presenta como comprensión total de la historia y por eso como nuevo y más verdadero humanismo. Cuando quiera reconstruir su génesis no puede no reconocer en el humanismo historicista de Marx el primer anuncio de sus propias exigencias y de sus problemas.

La filosofía crociana ha de formular este juicio, ya que Marx constituye un anillo ineliminable de esta cadena, que representa para el historicismo un título de honor y de legitimación histórica. La cadena ideal que une sus tesis fundamentales con la filosofía clásica alemana y lo hace partícipe de los últimos cien años de historia.

86. *Relazione del 12 gennaio 1901 del Segretario B. Croce alla Società Storica Napoletana*, en «Archivio Storico per le provincie napoletane», XXVI, 1901, pp. 161-166; reed. en B. C., *Pagine sparse*, cit., pp. 1-6.

87. B. CROCE, *Logica*, cit., p. 199.

José R. Herrera L.

*Gentile, lector de Marx:
De la filosofía de la praxis a la reforma
de la dialéctica hegeliana*

I. – Las cartas a Benedetto Croce y la discusión sobre el materialismo histórico. II. – La disertación sobre «el materialismo histórico en la historia de la filosofía» de 1897. III. – La «filosofía de Marx» o la crítica de la filosofía de la praxis.

I. Las cartas a Benedetto Croce y la discusión sobre el materialismo histórico

La mayor parte de la bibliografía crítica gentiliana ¹ coincide con el hecho de afirmar que «Gentile se acercó al pensamiento de Marx con la disposición de ánimo menos favorable a su comprensión».² Sin embargo, no es menos cierto que, en el fondo, sus planteamientos se dirigían fundamentalmente, y aún en contra de su propia voluntad, a dar una interpretación filosófica del materialismo histórico, íntimamente vinculada con la dialéctica hegeliana.³

1. Cfr. U. SPIRITO, «Gentile e Marx», en *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 1969, pp. 69-74. A. NEGRI, *Attualismo e marxismo*, en *La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, 1961, vol. IV, pp. 219-275. A. NEGRI, *Giovanni Gentile: 1/ Costruzione e senso dell'attualismo*, La nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 12-23. A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Giovanni Gentile*, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 7-16. A. LO SCHIAVO, *La filosofia politica di Giovanni Gentile*, Armando, Roma, 1971, pp. 15-31. I. VOLPICELLI, *Introduzione a: Giovanni Gentile, Il materialismo storico nella disertazione inedita del 1897*, Armando, Roma, 1980, pp. 7-55. H. S. HARRIS, *La filosofia sociale di Giovanni Gentile*, Armando, Roma, 1973, pp. 83-93. A. SIGNORINI, *Il Giovane Gentile e Marx*, A. Giuffrè, Milano, 1966, pp. 39-44. G. SEMERARI, *Gentile e il marxismo*, en AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 vol., Istituto della Enciclopedia italiana, Firenze, 1977, pp. 771-786. Camelo VIGNA, *Gentile interprete di Marx*, *ibid.*, pp. 885-897.

2. U. SPIRITO, *Gentile e Marx*, *cit.*, p. 40.

3. C. VIGNA, *op. cit.*, p. 886.

El joven Gentile no tiene dudas sobre la «fachada filosófica» del comunismo crítico: «Marx ha sido un filósofo más que un economista o un historiador, y todo su pensamiento siempre se mostró impregnado por un fuerte espíritu especulativo».⁴

Es pues mérito de nuestro autor el haber sostenido que el marxismo, lejos de ser ciencia particular o reconocimiento metodológico del hecho empírico es, en tanto construcción que determina el proceso de desarrollo de la historia, formación filosófica y, justamente por ello, filosofía de la historia. En este sentido, «Marx, para Gentile, es filósofo y se mueve en el mismo horizonte de Hegel».⁵

Confirmación y testimonio de este registro de lectura, ha quedado corroborado con la publicación de casi un millar de cartas escritas por Gentile a Benedetto Croce entre los años 1896 y 1914.⁶

Pero, en particular, 1897 es uno de los años que con mayor fuerza atestigua la verdad de aquella tesis. Justamente, era la época en que esta concepción crítica e histórica venía siendo divulgada y expuesta con ahínco por el «valiente profesor»⁷ napolitano Antonio Labriola, «el más docto e ingenioso de cuantos en Italia hayan abrazado y propugnado la doctrina del materialismo histórico en su forma más genuina y más completa».⁸

Para Gentile, tanto Labriola como Croce mantenían una interpretación de una «altura superior ante toda visión parcial»,⁹ aun cuando no hubiesen llegado a alcanzar, en su opinión, las más rigurosas y concretas consecuencias teóricas y sociales que se desprenden de los postulados propios de dicha doctrina.

Es así como, complacido por el «bello artículo» que acerca de las teorías de M. Loria le enviara Benedetto Croce,¹⁰ en carta

4. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze, 1974 (5), p. 144.

5. G. SEMERARI, *op. cit.*, p. 772.

6. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, 4 vol., Sansoni, Firenze, 1972.

7. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, *cit.*, p. 22.

8. G. GENTILE, *Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, Armando, Roma, 1980, p. 69.

9. *Op. cit.*, p. 67.

10. En carta fechada el 10 de enero de 1897, Croce le escribía a Gentile: «Le mando otro opúsculo mío de la filosofía histórica». Cfr. B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano, 1981, p. 3.

fechada el 13 de enero de 1897, el joven Giovanni Gentile, motivado por la encendida y no siempre segura discusión que venía suscitándose en la Italia de aquellos tiempos, respondía al agudo e incisivo amigo con las siguientes apreciaciones:

«... su crítica era necesaria entre tanta confusión de ideas, entre las cuales se arrebata hoy, en Italia, en torno al nombre de ciencia, tanta gente mediocrísima, tanto por incentivo cuanto por estudios; por tanto, me ha parecido clara, exacta y eficaz, especialmente donde usted releva los equívocos de Loria entre hechos y conceptos...»

pero inmediatamente Gentile agregaba:

«sobre un punto, sin embargo, querría escribirle algunas cosas, si usted me lo permite, para exponerle ciertas dudas mías sobre algunas diferencias que, me parece, descubro entre usted y Labriola acerca del valor del materialismo histórico; diferencias que usted no reconoce, y que, sin embargo, a mí me parecen muy importantes».¹¹

Con el anterior fragmento epistolar, Giovanni Gentile abre las puertas de la intensa confrontación y del diálogo polémico que sostendrá, en aquellos años, con las interpretaciones que, en torno al materialismo histórico, venían siendo expuestas tanto por Antonio Labriola cuanto por el propio amigo, Benedetto Croce, y que encontrará un escenario propicio a lo largo y ancho de aquella mutua y continua correspondencia.

En efecto, resultado de tales discusiones serán los dos ensayos escritos por Gentile acerca de su interpretación de la concepción materialista de la historia, que componen su *Filosofía di Marx*, recogidos y publicados por primera vez en 1899 y reeditados en 1937: «Una crítica del materialismo histórico», de 1897, y «La filosofía de la praxis», de 1899. En relación a estos ensayos, la correspondencia sostenida con Benedetto Croce nos permite interpretar la génesis decisiva, no sólo de la completitud de la exposición que Gentile articula conclusivamente en torno a la doctrina marxista, sino, además, la presencia, en aquellas

11. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, cit., pp. 15-6.

cartas, de los «primeros gérmenes de un pensamiento madurado más tarde».¹²

El resultado de esta continuidad crítico-hermenéutica ha sido expresado en 1906 por nuestro filósofo de la siguiente manera: «La historia será verdaderamente historia cuando llegue a posesionarse de ésta, su connaturada aprioridad, cuya conciencia evidente será filosofía de la historia».¹³

Partiendo de esta concepción unitaria o de identidad entre filosofía e historia, entre forma y contenido, Gentile considera que la historia no es un proceso independiente del pensamiento —en tanto esté presente la racionalidad misma del sujeto que la construye— y el pensamiento no es más que pensar la historia, esto es, racionalizarla: ... «La realidad misma está construida por la razón y en ella se manifiesta inmanente».¹⁴

En consecuencia, nuestro autor mantiene frente al materialismo histórico, tal y como ha sido concebido por Benedetto Croce e interpretado por Antonio Labriola, una posición negativa, en tanto no han comprendido, a su modo de ver, que todo hecho histórico es una creación del espíritu humano, el cual es, sin duda, quien lo hace posible, esto es, aquello que le permite aparecer como un «dato» o un «hecho»; de modo que todo «hecho» no es más que un *producido por la razón*. Ciertamente: «¿Cuál era, en el fondo, el reproche hecho por Marx al materialismo en la teoría del conocimiento? Este: considerar al objeto, a la intuición sensible, a la realidad externa, como un *dato*, y no como un *producto*; de modo que el sujeto, entrando en relación con aquél, debería limitarse a una pura visión, más bien a un simple reflejo, encontrándose en un estado de simple pasividad. Marx, en suma, reprochaba a los materialistas, y entre ellos a Feuerbach, haber concebido al sujeto y al objeto del conocimiento en una posición abstracta, y, por tanto, falsa».¹⁵

De todo esto podemos deducir que no hay hechos independientes del pensamiento, y que toda historia es racional, al igual que la razón es historia. Interpretación esta que no representa sino el reconocimiento de la justificación y de la necesidad de

12. G. GENTILE, *La filosofia di Marx, cit.*, p. 9.

13. G. GENTILE, «Il problema della filosofia della storia», en AA.VV., *G. GENTILE, La vita e il pensiero, cit.*, vol. I, p. 55.

14. G. GENTILE, *La filosofia di Marx, cit.*, p. 159.

15. *Op. cit.*, p. 76.

la filosofía de la historia, de su validez verdadera, esto es, de su concreción. La filosofía no es, así como la han venido pensando estos «comunistas teóricos»,¹⁶ un ideal abstracto y trascendente, algo independiente de los hechos, sino, por el contrario, la autoconciencia y el sistema de los hechos históricos y del propio pensamiento: no existe un solo hecho histórico independiente del pensamiento y todo pensamiento es *producción*, «acto» constitutivo de la objetividad: *praxis*, *crítica de la razón histórica*.

Gentile diría más tarde, en su *Filosofía di Marx*: «El conocimiento, en suma, es un desarrollo continuo; y en cuanto que no es, esencialmente, más que una relación de dos términos correlativos, equivale a un progresivo desarrollo paralelo de esos dos términos. La raíz, en tanto la causa permanente de este desarrollo, está en la actividad, en el hacer del sujeto, que se forma a sí mismo, formando al objeto; *crescit et conerescit*; ἐπιδοσις ἐφ' αὐτῷ (Aristóteles)».¹⁷

En consecuencia, la historia es, para nuestro joven filósofo, filosofía de la historia; es por éste motivo que: «La crítica filosófica demuestra, con el análisis de la constitución íntima de la historia, cómo, permaneciendo la inmediatez como una exigencia de la razón que adecúa nuestro conocimiento histórico a la genuina realidad, el espíritu histórico no puede sobrepasar lo mediado, liberarse de la forma, que es proceso subjetivo, mediación, donde le toca aprehender la realidad».¹⁸

En tal sentido, la discusión que Gentile plantea en 1897 apunta, en su *intensión* crítica, hacia dos direcciones simultáneas que evidencian la existencia de una escindida interpretación, no solamente de la filosofía de la historia sino también del pensamiento de Marx. Frente a tales *puntos de vista*, representados por Benedetto Croce y Antonio Labriola, el joven autor sostendrá una concepción unitaria, configurativa, y por lo tanto concreta, la cual no vacila en reconocer que «ser y pensar, realidad y aquello por lo cual la realidad es tal, esto es, pensamiento, son conjuntamente, indefectibles»,¹⁹ ya que tanto «el acto artístico, como el acto cognoscitivo, son una verdadera síntesis a prio-

16. G. GENTILE, *Il materialismo storico*, cit., p. 99.

17. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, cit., p. 77.

18. G. GENTILE, *Frammenti di stetica e letteratura*, p. 57, cit. en Antimo NEGRI, *Giovanni Gentile 1/ Costruzione e senso dell'attualismo*, cit., p. 18.

19. G. GENTILE, «Saggio di filosofia», cit., p. 264.

ri, cuyos elementos no pueden ser separadamente aprehendidos sino por medio de un análisis trascendental, ya que la realidad se halla en una síntesis necesaria, y, en consecuencia, *a priori*. Dadle un predicado concreto a uno de ellos y habréis destruido la aprioridad de la síntesis».²⁰

Tanto en la tendencia de Croce como en la de Labriola, faltaba justamente, la *forma*, «porque faltaba el contenido, no existiendo forma sin contenido y viceversa».²¹

En suma, será en la polémica explícita registrada en las cartas a Benedetto Croce durante el año 1897, el lugar donde Gentile tomará posición crítica frente a los argumentos expuestos por Antonio Labriola respecto de la consideración del materialismo histórico como una filosofía de la historia, lo mismo que de las tesis acerca de la *necesidad objetiva* que se halla implícita en aquella teoría «autocrítica de las cosas mismas»,²² presentes en su texto, publicado en 1895, *In memoria del manifesto dei comunisti*.²³ Pero, al mismo tiempo, también las cartas nos revelan la insatisfacción del investigador que no se conforma con las simples confutaciones hechas por Croce a Labriola, interpretando a su vez, el materialismo histórico no como una filosofía de la historia, sino, más bien, como un «más o menos científico» *canon empírico de interpretación*.

Para Croce pues, «la historia no es un proceso de la idea, sino un sistema de fuerzas: a la concepción trascendente se opondría la concepción inmanente. Y, en cuanto a la dialéctica hegeliana de los conceptos, me parece que ella tenga una semejanza puramente exterior y aproximativa a la concepción histórica de la sociedad».²⁴

Ugo Spirito ha señalado que: «El problema fundamental que Gentile se plantea es el de decidir si el materialismo histórico sea o no una filosofía de la historia. Este se situaba entre Labriola, que lo consideraba «última y definitiva filosofía de la histo-

20. G. GENTILE, «Il concetto della storia», en: *Frammenti di estetica e letteratura*, cit., p. 40, cit., por I. Volpicelli: G. GENTILE, *Il materialismo storico*, cit., p. 19.

21. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, cit., p. 118.

22. *Op. cit.*, p. 20.

23. Antonio LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 469-531.

24. B. CROCE, *op. cit.*, p. 5.

ria», y Croce, que consideraba poder hacer «un mayor elogio a la concepción materialista de la historia, ya no con llamarle la *última y definitiva filosofía de la historia*, sino con el proclamar que directamente *no es una filosofía de la historia*».²⁵

En esta dirección hermenéutica, tanto Labriola como Croce vendrán a ser interpretados por el pensador siciliano como dos consecuentes exponentes de una intelectualista o abstracta visión del materialismo histórico.

En el fondo de aquellos planteamientos aparentemente encontrados, nuestro filósofo ha podido descubrir una profunda y desgarradora escisión entre la forma y el contenido, entre el sujeto y el objeto, entre el ser y el pensar, o, en términos marxianos, entre la teoría y la praxis; escisión que vendrá a posibilitar la conclusión gentiliana, cuyo argumento central, parece haber sabido sorprender en movimiento la *contradictio in terminis* que subyace en el fondo de tales interpretaciones del materialismo histórico, con lo cual, consecuentemente, descalifica a dicha «doctrina» en sus pretensiones de presentarse no solamente como una filosofía de la historia, sino que, al mismo tiempo, y justamente por ello, le ha hecho perder todo carácter de necesidad, científicidad, y/o universalidad, y, por tanto, queda reducida a «historia pura».

Como lo ha hecho resaltar Ignazio Volpicelli, citando al propio Gentile,²⁶ en la medida en que se va demostrando la fragilidad de aquellos presupuestos, se van desmoronando todas las bases sobre las cuales se levantan sus fundamentos.

Por un lado, las páginas escritas por Benedetto Croce en torno a la concepción materialista de la historia, desde el punto de vista *formal*, negaban al materialismo histórico como «verdadera y propia filosofía de la historia», llegando, más bien, a la conclusión —como ya hemos apuntado— de considerarlo «simple visión metodológica», agregando que: «En la expresión “socialismo científico”, la palabra *científico* es una metáfora», siendo «el arma más potente del socialismo»: «... la indagación (...) de la crítica económica de las condiciones sociales, etc.».²⁷

Gentile señala que: «Según Croce, el materialismo histórico,

25. U. SPIRITO, *Giovanni Gentile, cit.*, p. 48.

26. Cfr. La interpretación de I. Volpicelli en su introducción a G. GENTILE, *Il materialismo storico, cit.*, p. 50.

27. B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile, cit.*, p. 11.

para que sea críticamente aceptable, debe tornarse como un simple *canon* de interpretación histórica que no "conlleve a ninguna anticipación de resultados", sino que sólo ayuda a investigarlos, y es de origen, en efecto, empírico».²⁸

Y, ciertamente, Croce ha señalado en sus ensayos que: «El materialismo histórico no es, y no puede ser, una filosofía de la historia, ni un nuevo método, sino que es, y debe ser, justamente esto: una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias, que entran en la conciencia del historiador».²⁹ El materialismo histórico es, simplemente, «un canon de interpretación histórica que aconseja dirigir la atención hacia el llamado sustrato económico de la sociedad, para entender mejor sus configuraciones y vicisitudes».³⁰

Para Benedetto Croce, en definitiva, la novedad del materialismo histórico respecto de otras doctrinas no reside en la forma metódica, sino justamente en «el contenido».³¹

Respecto de tal interpretación, Gentile, aunque condenando el marxismo como desviación, siente sin embargo la necesidad de decir que, «en cuanto pretensión filosófica, el materialismo histórico es más que una simple visión metódica»: ³²

«*El materialismo histórico... me parece, exactamente, una filosofía de la historia.*»³³

La interpretación crociana del materialismo histórico, no como una filosofía de la historia, sino más bien como un «filosofar sobre la historia», el cual «a través de una discusión conceptual», elimina «las construcciones erróneas»,³⁴ viene a ser, justamente, el *leitmotiv* de la discusión epistolar que Gentile mantendrá durante todo aquel año con Benedetto Croce.

La disyunción analítica que se desprendía del discurso crociano era evidente: «O la concepción materialista es una filosofía de la historia, y ella entonces puede ser la conciencia científica del socialismo, o no es una filosofía de la historia, y en tal caso

28. G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, cit., p. 94.

29. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 9.

30. *Op. cit.*, p. 75.

31. *Op. cit.*, p. 9.

32. M. DI LALLA, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, 1975, p. 61.

33. G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, cit., p. 22.

34. Cfr. I. VOLPICELLI, *op. cit.*, p. 12.

ella no tiene ninguna necesaria, esto es, ninguna conexión científica con el socialismo».³⁵

Ante tal conclusión, nuestro filósofo, consecuente con el modo de pensar propio de toda síntesis dialéctica, agregaba el hecho de que: «El socialismo ha buscado en la historia la razón de su legitimidad; y de la crítica a la historia ha derivado una importantísima conclusión: que no es ideal de anhelos por razones de sentimiento sino meta, hacia la cual conduce la misma marcha de la sociedad. Y así, de utopía deviene ciencia; ha sido sustraído del dominio inestable y arbitrario de las pasiones individuales y subjetivas y presentado como un estadio necesario y definitivo de un movimiento absoluto. Pero usted —escribe a Croce— no está de acuerdo con ello; usted no ve para la concepción materialista una necesidad objetiva en la historia; sostiene nada menos que el socialismo moderno, entendiendo en modo realista la historia, no sería ya una utopía porque se apoyaría, de ahora en adelante, sobre el cálculo de las fuerzas sociales realmente existentes, en acto o en formación».³⁶

En este sentido, tal como lo ha expresado Aldo Lo Schiavo, Gentile se muestra, desde el punto de vista de la *forma*, más cercano a las ideas de Labriola en tanto ha reconocido al materialismo histórico como una filosofía de la historia:

«En consideración del carácter científico de sus elaboraciones y previsiones, es, y no puede no ser, una filosofía de la historia. En efecto, considerando la forma de esta doctrina, Marx toma de Hegel el concepto de dialéctica, o sea, de la realidad como proceso de desarrollo histórico, concebido en su absoluta inmanencia y necesidad. Es posible, en consecuencia, construir sobre él una previsión científica del devenir, al menos en lo que respecta al esencial curso de las vicisitudes históricas».³⁷

Para Gentile pues, Croce, dejando caer el elemento *formal*, esto es, no considerando al materialismo histórico como una filosofía de la historia, no ha hecho más que tomar partido por un *contenido* abstracto, «cálculo de probabilidad que hace nacer

35. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 29.

36. G. GENTILE, *op. cit.*, pp. 30-31.

37. A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Giovanni Gentile*, *cit.*, p. 14.

en nosotros el sentimiento de la *esperanza*»,³⁸ simple reducción del proceso histórico a ciertos conceptos de alguna utilidad para el historiador, con lo cual, no solamente ha escindido la unidad de elementos contradictorios constitutivos de la doctrina –unidad entre historia y filosofía de la historia, entre contenido y forma–, sino que, además y justamente por ello, le ha restado a la misma todo carácter de necesidad, objetividad y universalidad, reduciendo el materialismo histórico a pura utopía, a «pura fantastiquería». Por todo esto, Gentile deberá reconocer en Antonio Labriola el mérito de haber concebido al materialismo histórico como una filosofía de la historia.³⁹ Pero, si ciertamente el joven Gentile, desde el punto de vista formal de aquella doctrina, se siente más cercano a Antonio Labriola que a Croce, no menos cierto es que, desde el punto de vista del *contenido*, más separados no podían encontrarse.

Pese a los esfuerzos que Alberto Signorini ha hecho para rescatar la concepción materialista formulada por Antonio Labriola, con el propósito de dirimir la crítica formulada por Gentile al materialismo histórico –sosteniendo que «la doctrina del comunismo crítico es la sociedad toda entera, que en un momento de su proceso general descubre la causa de su fatal andar, y en un punto saliente de su curva, se da luz a sí misma para declarar las leyes de su movimiento»–,⁴⁰ la interpretación hecha por el joven Gentile se mantiene intacta.

Para nuestro filósofo, las páginas labriolianas, desde el punto de vista *formal*, consideran al materialismo histórico –ya lo hemos apuntado– como verdadera y propia filosofía de la historia, con lo cual Labriola otorga a la nueva concepción un carácter necesario y objetivo. Pero inmediatamente Labriola agregará que el materialismo histórico, en tanto filosofía, no mantiene un carácter de necesidad y objetividad *ideal*, esto es, la doctrina no se desarrolla conceptualmente –como insistentemente nos lo recuerda Signorini en su ensayo–, sino que es, más bien, una «autocrítica de las cosas mismas», del contenido, de los hechos mismos, de lo dado, esto es, de lo empírico «real»: «La prédica abstracta del socialismo es una vanidad intelectual del viejo prejuicio de que las cosas vienen de las ideas, mientras que en reali-

38. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 25.

39. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 25.

40. A. SIGNORINI, *Il Giovane Gentile e Marx*, *cit.*, p. 51.

dad las ideas germinan, nacen y se alimentan de las cosas y por las cosas...».⁴¹

Para Antonio Labriola, «*La Filosofía de la praxis*, (...) es el meollo del materialismo histórico. Esta es la filosofía inmanente a las cosas, sobre las cuales se filosofa. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida, he aquí el proceso realista. Del trabajo, que es un conocer obrando, al conocer como abstracta teoría, y no de éste a aquél. De las necesidades, y, por lo tanto, de los diversos estados internos de bienestar y de malestar, nacidos de la satisfacción o insatisfacción de las necesidades, a la creación mítico-poética de las fuerzas ocultas de la naturaleza: y no viceversa. En estos pensamientos está el secreto de una aserción de Marx, que ha sido, para muchos, un rompecabezas, que él hubiese subvertido la dialéctica de Hegel: lo que quiere decir, en prosa corriente, que el semoviente rítmico de un pensamiento presente por sí mismo (—la *generatio æquivoca* de las ideas!—) queda sustituida por el semoviente de las cosas, de las cuales el pensamiento es, en última instancia, un producto».⁴²

Labriola insiste en afirmar que los intentos del materialista de la historia «... son racionales, no porque estén fundados sobre argumentos traídos de la razón razonante, sino porque han sido deducidos de la objetiva consideración de las cosas; lo que es igual que decir, de la dilucidación de su proceso, lo que no es, ni puede ser, un resultado de nuestro arbitrio, más bien, a nuestro arbitrio vence y unce».⁴³

Estas afirmaciones de Antonio Labriola hacen a nuestro joven filósofo escribir las siguientes líneas al amigo, Benedetto Croce:

«O yo me engaño, o la índole científica o no, es decir, filosófica o no, de la doctrina histórica, no tiene nada que ver con el contenido que ella da al proceso que quiere determinar. Él —Labriola— va a repetir mil veces que la nueva teoría no es más que la *autocrítica* de las cosas mismas, la visión de la *inmanente realidad* de la historia, la teoría objetiva de las revoluciones sociales, y ostenta, muy frecuentemente, su aburrimiento por el *abstractismo*. Pero éste me

41. A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 255-6.

42. A. LABRIOLA, *op cit.*, p. 702.

43. A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, Bari, p. 19.

parece que es el lado más débil de los dos preciosos ensayos de Labriola».44

Para Gentile, Labriola no ha hecho más que romper la unidad dialéctica, que la doctrina, formalmente, decía profesar entre los términos opuestos, entre la forma y el contenido, entre teoría y praxis, toda vez que sus presupuestos entran en contradicción al sostener la idea de una filosofía «de las cosas mismas», del contenido, de los hechos, porque Labriola no se ha dado cuenta que ha dejado caer, justamente, el carácter inmanente de la doctrina, es decir, ha dejado caer precisamente el carácter *objetivo y necesario* de aquella desde el mismo momento en que nos presenta los hechos, las cosas, como necesarias y objetivas, olvidando que: «En la historia, en la sociedad, en las cosas, no existe ni significado, ni ley; y el significado y la ley es, siempre, determinación del espíritu, es su elaboración, digámoslo así, subjetiva; y la objetividad se reduce únicamente a la *certeza* de la observación inmediata, elevada a cognición necesaria y universal».45 Y agrega nuestro autor: «Cuando se dice que el materialista de la historia se pone en medio de las cosas, y se limita a *ver* y *referir* el *hecho* de su real devenir, no se pronuncian sino expresiones metafóricas; las cosas, en medio de las cuales nos movemos y entendemos movernos, no son más que nuestros conceptos de esas cosas; conceptos realistas y materialistas, si se quiere, pero siempre conceptos».46

Si el materialismo histórico quiere ser filosofía de la historia, no podrá no ser más que formal elaboración del espíritu, operación subjetiva de la mente; operación ésta que descubre Kant y que no difiere, en un solo punto, de aquella objetividad que tanto satisface a Labriola invocar en su doctrina. Filosofía de la historia es, pues, para Gentile, filosofía *rerum gestarum*, figura de la historia, pero no entendida como un simple reflejo confinado a salvaguardar aquella objetividad propia de la cuestión que pretende interpretar, porque aquello no sería más que una filosofía entendida a la manera prekantiana, un materialismo vulgar —el cual ha sido rechazado por el propio Marx en sus *tesis* sobre Feuerbach—, un puro contenido abstracto de la forma, un hecho

44. G. GENTILE, *cit.*, p. 21.

45. *Ibid.*

46. *Cit.*, p. 20.

«puro», sin mediación historiográfica, que niega al pensamiento dialéctico en tanto hace aparecer la subjetividad «como un fantasma, cuyo papel es solamente el de *rerum gestarum scriptor*, intérprete de hechos históricos». ⁴⁷

Respecto de tal concepción, Antimo Negri parece preguntar al materialismo vulgar de la historia: «¿Subjetivismo?, ¿Idealismo? Pero se trata del subjetivismo, del idealismo, sin el cual el materialismo no puede recoger la dialecticidad, particularizándose sobre la dificultad del “defecto capital” imputado precisamente por Marx en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845)». ⁴⁸

La conclusión gentiliana: el materialismo histórico, tal y como viene concebido tanto por Croce como por Labriola, encierra en sus entrañas una profunda contradicción, que, por un lado, considera a la forma alejada del contenido y, por el otro, al contenido alejado de la forma; contradicción esta que, lejos de estar presente en el pensamiento hegeliano –del cual el materialismo histórico se considera superación–, por el contrario, su única verdad y sentido, es esta correlatividad entre sujeto y objeto, forma y contenido, que le da un carácter *realista, concreto*: «Sujeto y objeto son, igualmente, dos términos correlativos, uno de los cuales tiene por detrás, necesariamente, al otro. No son, en consecuencia, recíprocamente independientes, más bien, el uno y el otro están inescindiblemente ligados, de modo que su realidad efectiva resulta de su relación en el organismo, en el cual y por el cual encuentran su complemento necesario, y fuera del cual no son sino abstracciones. La vida del sujeto está en su relación intrínseca con el objeto y viceversa. Escindida esta relación y no habrá más vida sino muerte, no dos términos reales del hecho de conocer sino dos términos abstractos». ⁴⁹

De este modo, el materialismo histórico, para poder llegar a ser una filosofía de la historia, no debe seguir considerando solamente las cosas finitas, esto es, no debe considerar lo puramente *dado*, que es accidental y no posee ningún carácter de necesidad o universalidad, sino al pensamiento, a la creación subjetiva, al ser en cuanto pensar.

Sólo así debe y puede comprenderse el concepto de praxis,

47. A. NEGRI, *op. cit.*, p. 20.

48. *Ibid.*

49. G. GENTILE, *La filosofía di Marx*, *cit.*, pp. 76-7.

como relación de educador que es educado y de educado que es educador. Pero mientras aquella *praxis* venga entendida como un hecho o como un dato, será ruptura, escisión entre sujeto y objeto, entre teoría y praxis, y se habrá perdido todo carácter de necesidad, universalidad y objetividad, y el materialismo histórico quedará preso en la metafísica anterior al criticismo kantiano, la cual no supo comprender el papel activo y determinante del sujeto tanto en la historia cuanto en la filosofía.

II. La disertación sobre «El materialismo histórico en la historia de la filosofía» de 1897

En la discusión epistolar mantenida con Benedetto Croce en torno a la concepción materialista de la historia, Gentile criticaba la línea interpretativa propuesta por el «Ilustre amigo», la cual, en su opinión, terminaba necesariamente con el mantenimiento de la otredad e indiferencia del proceso histórico real respecto de la subjetiva «elaboración del espíritu que lo construye». ⁵⁰

Del mismo modo, aquella concepción «autocrítica de las cosas mismas», ⁵¹ sostenida por Antonio Labriola, no podía no significar, para nuestro autor, más que una permanencia dentro del «*aut-aut*», ⁵² esto es, dentro de la reflexiva inversión de la materia por la idea, inversión que se hacía manifiesta a la luz de un minucioso y detenido estudio de las consecuencias que se desprendían de aquel principio «objetivista», el cual, como decía el propio Labriola, «*naturalizaba*» el camino de la historia. ⁵³

Y es precisamente a través de aquel intercambio epistolar sostenido con Benedetto Croce sobre la concepción materialista de la historia que Gentile tiene la ocasión para someter a crítica filosófica la «nueva doctrina histórica», esto es: del materialismo histórico, demostrando, al mismo tiempo, la necesidad de la ab-

50. *Op. cit.*, p. 21.

51. Antonio LABRIOLA, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, en *Scritti filosofici e politici*, vol. II, Einaudi, Torino, 1976 (2), esp. p. 583. Cfr. también: G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, *cit.*, p. 20.

52. Cfr. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, *cit.*, p. 201 y también: *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, Sansoni, Firenze, 1959, pp. 50-2.

53. Antonio LABRIOLA, *Del materialismo storico*, *cit.*, p. 545.

solita unidad del pensamiento y de su *determinante* participación en la creación de la realidad.

Para Gentile, ni Croce ni Labriola habían «acogido integralmente y en su esencial significado»⁵⁴ aquella concepción filosófica de la historia, motivo por el cual nuestro autor siente la necesidad de participar en el debate. Por ello, en carta fechada el 9 de abril de 1897, le anuncia al amigo que, una vez terminado su trabajo sobre la filosofía rosminiana, tendrá «el ánimo de reestudiar, desde el punto de vista filosófico, la cuestión que conjuntamente hemos debatido en estas cartas, para hacerla objeto de una disertación».⁵⁵

Esta disertación, que lleva por título «Il materialismo storico nella storia della filosofia»,⁵⁶ intenta ser, precisamente, patentización de la crítica que, en aquellas cartas, Gentile había realizado de las interpretaciones hechas por Croce y Labriola respectivamente.

Mientras, por un lado, la interpretación dada por Croce perdía todo vínculo y relación con el materialismo histórico, toda vez que no llegaba a considerarlo como filosofía de la historia, por el otro, y paralelamente, aquellos que, como Labriola, consideraban a la concepción materialista de la historia filosóficamente, regresaban al precriticismo kantiano, por el hecho de vincular los principios del materialismo histórico con los de una objetividad independiente de aquella creación y realidad que el propio Marx atribuía al pensamiento.

Demostrar que el materialismo histórico, en su más profundo significado conceptual, es una filosofía de la historia y, al mismo tiempo, rescatarlo de toda posible desviación contenutista, abstracta y, por ende, contradictoria, es la doble operación hermenéutica que Gentile se propone desarrollar en esta disertación de 1897.

Es con el prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política*, escrito por Marx en 1859, traducido y comentado por Labriola en el primero de sus ensayos sobre la concepción mate-

54. G. GENTILE, *Lettere a B. Croce*, cit., p. 18.

55. *Op. cit.*, p. 36.

56. Escrita en 1897, fue presentada por Gentile como «examen de habilitación» para la cátedra de historia de la filosofía. Cfr. G. GENTILE, *Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, cit. (esp. p. 53).

rialista de la historia,⁵⁷ que Gentile inicia la exposición crítica de la «doctrina histórica».

Escribía Marx en aquel prólogo:

«En la producción social de su vida, los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. El conjunto de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se levanta la superestructura política y jurídica, y a las cuales corresponden determinadas formas sociales de la consciencia. El modo de producción de la vida material determina, ante y sobre todo, el proceso social, político e intelectual de la vida. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia».⁵⁸

Para Gentile, esta última expresión de Marx («No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia») «contiene el germen, o mejor dicho, en breve fórmula, cada parte de esta doctrina y el principio seguro de toda determinación, que los mejores intérpretes de ella han dado y continúan dando».⁵⁹ Una expresión, en suma, «especialmente notable y preñada de significado»⁶⁰ que encierra en su seno «el concepto filosófico de todo lo demás».⁶¹

El hombre social e histórico está determinado por las condiciones o circunstancias de la sociedad: sociedad construida por hombres que han establecido sus principios y sus límites. Condiciones fundamentalmente económicas que sustentan todas las formas políticas, religiosas, morales, científicas, artísticas y filo-

57. A. LABRIOLA, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, en: *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 499-501. V. también G. GENTILE, *Il materialismo storico...*, cit., pp. 71-2.

58. Cfr. G. GENTILE, cit., p. 71.

59. *Op. cit.*, p. 72.

60. *Ibid.*

61. *Op. cit.*, pp. 72-3.

sóficas. Condiciones éstas, en fin, que dialécticamente nacen y perecen con regularidad dentro del zigzagueante proceso histórico como resultado de antitéticos momentos a través de los cuales se desarrollan, al máximo, las fuerzas productivas dando paso a nuevas y más adecuadas relaciones materiales de existencia.

El hombre produce su propia historia, pero no según los simples deseos de su albedrío individual, sino, conjuntamente, con las condiciones que le son previas, con el *hecho* social que, a su vez, es el producto de una anterior producción histórico-social y, por tanto, *humana*. Condiciones que son, en verdad, una «segunda naturaleza»: ⁶² el terreno artificial a través del cual se desarrolla el curso *in fieri* de la historia.

Es éste en última instancia, según Gentile, el más puro y genuino significado de la marxiana filosofía de la historia. ⁶³ El pensamiento de Marx no puede no ser una filosofía de la historia, justamente porque plantea la necesidad de precisar la *esencia* del proceso histórico y su naturaleza dialéctica: «Una filosofía de la historia directamente ligada al pensamiento de Hegel y que permanece sustancialmente en su ámbito». ⁶⁴

Para Gentile, la verdadera inclinación científica, esto es, filosófica de la concepción histórica, «no tiene nada que ver con el contenido que ella da al proceso que quiere determinar». ⁶⁵

En efecto, la simple inversión de la «Idea» hegeliana por la «Materia» de Marx, sólo puede llevar a una «explicación absoluta de la realidad y de su proceso fatal». ⁶⁶ La historia, considerada como un «puro» movimiento ideal, independiente de la realidad, no es más que una simple y vana abstracción. Pero, del mismo modo, la historia concebida como realidad independiente del pensamiento que la construye, se hace igualmente abstracta, igualmente determinista, «absoluta» y preconcebida.

62. No es casual que esta sea la expresión con la cual Hegel designa el campo propio de la filosofía del Derecho.

Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofía del Derecho*, U. C. V., Caracas, 1976, par. 4, p. 62.

63. G. GENTILE, *cit.*, pp. 78-9, 80.

64. U. SPIRITO, *Gentile e Marx*, en: *Giovanni Gentile, cit.*, p. 49.

65. G. GENTILE, *cit.*, p. 82.

66. G. CALOGERO, *Il metodo di la economia politica e il marxismo*, La nuova Italia, Firenze, 1944, p. 85.

Interpretado el materialismo histórico como total, definitiva y absoluta aprehensión del proceso histórico, como desarrollo necesario de la misma fuerza de la historia, queda «naturalmente dirigido a considerar inesencial la acción del hombre, vuelto, individual o socialmente, a la modificación de la estructura económico-jurídica de la sociedad, justamente en cuanto esta acción se le configura, a su vez, como consecuencia de aquel esencial curso de las cosas, y no de tal modo que pueda eficazmente obrar sobre ella».⁶⁷

En realidad, toda posible interpretación del curso histórico es nuestra interpretación, pues somos nosotros quienes la estudiamos y procuramos interpretarla o filosofar sobre ella.⁶⁸ La necesidad del devenir del proceso histórico «es una necesidad que se determina en nuestra mente».⁶⁹ Es en el pensamiento donde tiene cabida la síntesis de lo real y de lo racional: no hay racionalidad en la historia sin que el pensamiento del hombre la construya, como no hay realidad histórica que el pensamiento no haga racional: hacer y conocer en su más auténtica verdad y concreción, ya que el ser es racional, esto es, conciente, y la conciencia es social, esto es, histórica. Realidad de la razón y racionalidad de lo real en su más viva correlatividad dialéctica.

La operación crítica gentiliana descubre así, por medio del desarrollo y de la determinación del concepto de la «nueva subjetividad» y como resultado de un detenido estudio crítico de la concepción materialista de la historia, la terrenalidad del idealismo histórico de Hegel y la racionalidad del materialismo histórico de Marx: «Es el obrar recíproco de la historia sobre la filosofía y de la filosofía sobre la historia, que, por último, aparece en toda su perentoria afirmación. Se trata de un obrar que explica el individualizarse de lo universal (el historizarse de la filosofía) y el universalizarse de lo particular (el conceptualizarse de la historia): y se explica, también, la acción del filósofo sobre lo real y la acción de lo real sobre el filósofo».⁷⁰

Sólo así se explica la determinación del ser *social* sobre la conciencia. Sólo así, lo abstracto es sustituido por lo concreto: «El objeto, producto de la actividad humana, fantaseado e inde-

67. *Op. cit.*, p. 87.

68. G. GENTILE, *cit.*, p. 83.

69. *Op. cit.*, p. 84.

70. A. NEGRI, *Attualismo e marxismo, cit.*, p. 264.

pendiente del hombre, viene sustido por el objeto ligado intrínsecamente a la actividad humana, que se viene desarrollando en un proceso paralelo al proceso de su desarrollo». Se inicia el «verdadero realismo», crítico e histórico.⁷¹

III. La «filosofía di Marx» o la crítica de la filosofía de la praxis

A través de la disertación sobre el materialismo histórico de 1897⁷² y, posteriormente, con la publicación de su primer ensayo sobre «la nueva doctrina histórica»,⁷³ Gentile había intentado mostrar el carácter esencialmente filosófico que se encuentra «en el fondo» del pensamiento de Marx, a la luz de aquella «breve» cuan «densa» expresión que recoge el «germen» de todo su pensamiento: «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el *ser social* el que determina su conciencia».⁷⁴

Para Gentile, la «transparente fórmula»⁷⁵ marxiana, más allá del simple registro de lectura hecho por la tradición marxista, es una radical postura crítica del materialismo prekantiano, y, por tanto, de su carácter naturalista e individualista.

El *hombre* de Marx no es el «individuo humano abstracto, aislado»,⁷⁶ tal y como era concebido por los filósofos franceses del siglo XVIII. Para Marx el hombre es *social*, esto es, el conjunto de las condiciones «en medio de las cuales, y por las cuales, en una sociedad dada, se debe explicar la vida humana».⁷⁷

De este modo, la formulación marxiana de las relaciones existentes entre la conciencia y el ser son reconocidas por Gentile, fuera de la traumática e inevitable «objetividad» y predeterminación del proceso histórico, en su más profundo sentido

71. G. GENTILE, *La filosofía di Marx*, Sansoni, Firenze 1974 (4), p. 82.

72. G. GENTILE, *Il materialismo storico nella dissertazione inedita del 1897*, a cargo de Ignazio Volpicelli, cit.

73. G. GENTILE, *Una critica del materialismo storico*, en: *La filosofía di Marx*, cit.

74. *Op. cit.*, p. 25.

75. A. LABRIOLA, *In memoria del manifesto dei comunisti*, cit., p. 499.

76. Carlos MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas I*, Progreso, Moscú, 1973, p. 9.

77. G. GENTILE, cit., p. 26.

dialéctico: como comprensión de la estrecha e inescindible correlatividad del pensamiento con el *ser*, de la libertad con la necesidad, esto es: como ser *social*, como unidad de la filosofía con la historia en tanto filosofía de la *inmanencia absoluta* que se sitúa más allá de toda escisión entre el espíritu práctico y el espíritu teórico.

La verdad del idealismo se encuentra en el materialismo, así como la verdad de este se encuentra en aquél, toda vez que el proceso histórico es entendido como permanente actividad humana, como la constante *formación* (social) del sujeto. Esta es la conclusión a la que llega Gentile, en el primero de sus ensayos, a propósito de la discusión del materialismo histórico como filosofía de la historia. Pero ésta será también la premisa y, al mismo tiempo, el hilo conductor que atraviesa las páginas del segundo ensayo crítico gentiliano.

En efecto, este argumento es retomado y profundizado por Gentile, en un segundo y más extenso ensayo escrito en 1899 y publicado conjuntamente con el primero, bajo el título de *La filosofía di Marx*.⁷⁸

Así pues, con este segundo ensayo sobre *La filosofía della prassi*, nuestro autor intenta estudiar, más de cerca, el núcleo de esta filosofía de la historia, siguiendo las propias observaciones críticas hechas por Marx, en 1845, a la concepción materialista de Feuerbach y a partir de las cuales formula su «propia orientación filosófica».⁷⁹

Las once *Tesis sobre Feuerbach*, escritas por Marx en Bruselas y publicadas por Engels en apéndice a su *Ludwig Feuerbach*,⁸⁰ constituyen, para Gentile, la esencia teórica de la nueva doctrina y, por tanto, una auténtica posibilidad para la «reconstrucción sistemática de la filosofía de Marx».⁸¹

«La clave» de esta nueva «construcción filosófica...» está en el concepto de la «praxis»,⁸² concepto fundamentalmente crítico

78. G. GENTILE, *La filosofía di Marx*, cit. Para una información bibliográfica más detallada cfr. Vito A. BELLEZA, *Bibliografia degli Scritti di Giovanni Gentile*, en *La vita e il pensiero*, cit., vol. III, p. 37.

79. G. GENTILE, *La filosofía della prassi*, in op. cit., p. 68.

80. F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Grijalbo, Méjico, 1970.

81. U. SPIRITO, *Giovanni Gentile*, cit., p. 52.

82. G. GENTILE, cit., p. 72.

del materialismo, el cual «solamente ha concebido al término del pensamiento (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, y no como *actividad sensitiva humana*, como *praxis* y *subjetivamente*». ⁸³

Verum et factum convertuntur, dice Vico: «La verdad se descubre haciéndola». ⁸⁴ El hacer es «la condición impreterible del conocer»: ⁸⁵ toda verdad es el resultado último del hacer, de la construcción, de la actividad de los hombres, de su «continua y progresiva praxis». ⁸⁶

Esta es, para Gentile, la base real sobre la cual descansa la concepción marxista de la historia: «La realidad... es producción subjetiva del hombre, y, comprendido esto, Marx puede retornar de Feuerbach a Hegel, hasta ver en el conocimiento una producción continua, un hacer incesante, una praxis originaria. Aquí está el verdadero Hegel y aquí está el verdadero Marx», ⁸⁷ la sustitución de lo abstracto por lo concreto: «Un “verdadero” realismo que, en sustancia, confirma el mejor idealismo». ⁸⁸

En esto consiste «el nuevo concepto de los *revolucionarios*»: ⁸⁹ no se trata de *interpretar* el mundo, sino de *cambiarlo*, ⁹⁰ ya que nada puede ser verdaderamente conocido «si no se entiende, esto es, si no se construye». ⁹¹ Pero, con su construcción, deja de ser algo simplemente *dado*, es decir, un presupuesto, para devenir un *producido*, un *construido*: de modo que, tal vez, la reconstrucción de un hecho dado resulte menos complicada

83. C. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en G. GENTILE, *op. cit.*, p. 68.

84. G. GENTILE, *cit.*, p. 73.

Frente a las opiniones emitidas por Gramsci en torno a la importancia de la obra y del pensamiento de Vico (v. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 242). Antimo Negri responde: «¿Qué cosa podía dar Vico? Podemos responder, con Gentile, justamente esto: el descubrimiento de que la verdad se descubre haciéndola, un principio destinado a ser el núcleo especulativo vital del marxismo». Cfr. Antimo NEGRI, *Attualismo e marxismo*, *cit.*, p. 221, n. 3.

85. *Ibid.*

86. *Op. cit.*, p. 72.

87. U. SPIRITO, *op. cit.*, p. 54.

88. A. LO SCHIAVO, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 17.

89. G. GENTILE, *cit.*, p. 81.

90. Cfr. C. MARX, *cit.*, p. 71.

91. G. GENTILE, *cit.*, p. 75.

que el haberlo realizado, así como también la simple lectura de un libro científico resulta más fácil que haberlo escrito: «Pero tampoco en la lectura nuestro espíritu, si quiere progresar, puede permanecer inerte y pasivo; más bien, debe acompañar la inteligencia del autor en todo momento de su proceder y, por tanto, desarrollar también una energía, un hacer».⁹²

En consecuencia, el propio pensamiento es una producción, un *hecho*, ya que los hombres solamente conocen aquello que son capaces de producir en virtud de la infinita facultad que tienen de pensar y de hacer pensando, porque pensar es producir, y enseñar es producir reproduciendo.⁹³

De esta forma, comprendida la praxis como síntesis originaria de sujeto y objeto, a partir de la *actividad sensitiva humana*, esto es, del hacer y del pensar del sujeto real e histórico, la metafísica tradicional queda abiertamente superada porque reconocida en su abstracta y reflexiva posición, en su pura y simple otredad, como presupuesto que separa al artífice (el sujeto histórico) de su propia construcción (el objeto historizado).

Detrás de la escolástica disyunción de la primacía del objeto sobre el sujeto o de éste sobre aquél, se esconde la naturaleza escindida de la real y concreta correlatividad de los términos.

Una vez descubierta la necesidad de la íntima relación de sujeto y objeto, toda primacía pierde su razón de ser, porque «un abstracto no puede recibir ninguna determinación sin concebirse en las condiciones en las cuales, y por las cuales, es concreto: esto es, sin negarse como abstracto».⁹⁴

La naturaleza del pensamiento es real justamente porque forma al objeto, porque, si se piensa, *se hace*. Del mismo modo, la realidad en cuanto objetividad, es el producto de la creatividad del pensamiento humano, porque, si se hace, *se piensa*. Por ello, el «coincidir del variar del ambiente y de la actividad humana puede ser concebido y entendido racionalmente sólo como *praxis subvertida*»,⁹⁵ esto es, como *umwälzende Praxis*, como «negación de la negación».⁹⁶

92. *Op. cit.*, p. 75.

93. *Op. cit.*, p. 74.

94. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 78.

95. C. MARX, *op. cit.*, p. 69.

96. Frente a la posición de Sorel, según la cual Marx nunca había adoptado la expresión hegeliana «negación de la negación», y que, por lo tanto, toda la filosofía marxista sólo era el producto de la invención

La praxis es, por tanto, «realización del hombre en la sociedad y en la historia: implica las condiciones del vivir social, pero también implica un proceso de desarrollo continuo de estas condiciones; necesaria la sociedad y necesaria la historia, por ello mismo, existe en ellas «una inmanente finalidad de desarrollo».⁹⁷

Por el contrario, para el materialismo a secas, el sujeto permanece opuesto al objeto, la sociedad y la historia distintas, separadas del hombre; y, escindida esta fundamental relación, el sujeto sólo puede tener con el objeto una relación exterior, bien a través de un método o instrumento, bien a través de un medio que le permita contemplarlo. Pero ello termina, necesariamente, «con la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales es concebida por encima de la otra».⁹⁸

Por el contrario, «La sociedad, por la ley de su desarrollo, está destinada a resolver desde sí las contradicciones que se han producido dentro de ella, en su desarrollo».⁹⁹

Para el filósofo de la praxis la sociedad no debe ser considerada en dos partes. Ella debe concebirse como un todo orgánico —un ser social— que, tomando conciencia de sus dificultades, supera sus propios problemas a través del movimiento de los mismos.

Por ello, ante el objetivismo materialista y ante el subjetivismo idealista, como términos constitutivos de la oposición, la filosofía de la praxis propone el «Subjetivismo integral»,¹⁰⁰ esto es, la producción de la *actividad sensitiva humana*, de la originaria unidad de la conciencia y del ser, en cuanto *ser social*.

Esta es pues, para Gentile, la esencia de la nueva doctrina, la médula especulativa de la filosofía marxiana. Marx es, principalmente, un filósofo de indudable formación dialéctico-hege-

de Engels, Gentile, en carta escrita a Croce el 24 de septiembre de 1899, se pregunta: ¿pero entonces, qué quiere decir... aquella *umwältzende Praxis* y aquella *Beseitigung des Widerspruchs*, de la cual habla Marx en los fragmentos sobre Feuerbach, sino precisamente la negación de la negación? (cfr. G. GENTILE, *Lettere a B. Croce*, cit., p. 205).

97. Aldo Lo SCHIAVO, *Introduzione a Giovanni Gentile*, cit., p. 17. cfr. G. GENTILE, *op. cit.*, pp. 91-2.

98. C. MARX, *op. cit.*, pp. 91-2.

99. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 86.

100. A. NEGRI, *Attualismo e marxismo*, cit., p. 223.

liana que, a través de las glosas a Feuerbach, realiza la crítica de todo el materialismo anterior, el cual consideraba al objeto independiente del sujeto; pero, al mismo tiempo, realiza la crítica del idealismo absoluto, el cual, sólo consideraba la primacía del sujeto por oposición al materialismo. Una oposición, en ambos casos, de absoluta indiferencia frente al otro, que oculta la radical unidad frente a la cual los términos pretenden permanecer indiferentes, dentro de una abstracta identidad, separados entre sí.¹⁰¹

Precisamente, es el profundo sentido dialéctico de la praxis de Marx lo que le da un carácter eminentemente crítico, no sólo del materialismo, concebido en términos absolutos, sino también del idealismo y, especialmente, del idealismo hegeliano. No es la idea, la conciencia, como decía Hegel, la que determina a la materia, al ser. Pero tampoco este último, el ser, la materia, como decía Feuerbach, determina a aquélla. Es el ser *social*, la materia historizada, la verdadera síntesis activa, praxística, la que se determina a sí misma, esto es: la que determina a todos los procesos del universo histórico, humano.

Se trata de una negación de la dialéctica que intenta redimensionar, vivificar, las estructuras lógicas del sistema hegeliano, librándolo de todo «platonismo», de toda cristalización, a través de un contacto directo con la realidad histórica.

Para Hegel, la Idea, el espíritu, es la pura realidad. Para Marx, en cambio, la verdad no está en el espíritu sino en el cuerpo social, no en la Idea sino en la sensibilidad: la realidad está en la búsqueda y en la satisfacción de las necesidades materiales, en el desarrollo progresivo del proceso histórico.

101. A propósito de la crítica de Marx a las posiciones abstractas, presentes en las Tesis sobre Feuerbach escribe Gentile: «Ciertamente, el perpetuo estribillo de aquellos fragmentos es el de deberse sustituir lo abstracto por lo concreto. ¿Pero cuál es el abstracto al cual Marx expulsa? Es el abstracto criticado también por Hegel, término del intelecto abstracto; abstracto en un sentido filosófico, que contrasta con la acepción vulgar de la palabra. Comúnmente, concretos son los individuos singulares, separadamente considerados, cada uno en sí, en cuanto representan la efectiva, sensible realidad. Y estos individuos son lo abstracto para Marx y para Hegel». (Cfr. G. GENTILE, *op. cit.*, p. 99.) Y agrega: «¿Qué hace pues Marx volviéndose de lo abstracto a lo concreto? No otra cosa que filosofar a la hegeliana, y negar, superándola, la cognición inmediata, positiva, empírica», *op. cit.*, p. 100.

Por tal motivo, el «materialismo» de Marx no significa una vuelta, un retroceso, respecto de Kant y de la dialéctica hegeliana. Para el autor de *El Capital*, la historia no es un simple proceso empírico, sino, por el contrario, construcción racional que se manifiesta inmanentemente: necesario proceso del «*a posteriori* al *a priori* como razón de la realidad».

Praxis significa inescindible relación del sujeto y del objeto: «ni individuo-sujeto, ni individuo-objeto..., sino el uno en necesaria relación con el otro y viceversa. Por tanto, identidad de los opuestos. No educadores por una parte, como se ha dicho, y educados por la otra: sino educadores que son educados y educados que educan».¹⁰² Pero esto es, entonces, la más radical negación del naturalismo, un duro golpe para el materialista que sólo reconoce la realidad sensible.

El origen de la realidad es la afirmación del pensamiento, de la racionalidad que la forma. Mas, por ello, el «materialismo» de Marx se descubre, en el fondo, como un *verdadero realismo*, un *realismo histórico*. De otro modo, entendido «objetivamente», el concepto de praxis pierde todo sentido originario, dialéctico, racional, pues, el materialista, entiende a todo objeto (incluyendo la sociedad) siempre idéntico consigo mismo, sin transformaciones, *sin historia*: para el materialista, el mundo, al cual Marx en su tesis once propone *cambiar*, siempre ha sido y seguirá siendo igual, no es histórico, es *natural*.¹⁰³

Por ello, la praxis, considerada en *sentido enfático*, es crítica de la abstracción idealista en tanto *logos* abstracto, pero es también crítica de la abstracción naturalista. La praxis es, pues, racional, dialéctica: ella es, más bien, *autopraxis*:

«La praxis en su identidad con la teoría, cual es aquí entendida, no como concepto de una realidad presupuesta, no como síntesis, sino como autosíntesis y, por ello, autoconcepto, no es la praxis como vulgarmente se entiende, como producción de un objeto que se distingue del sujeto y se hace independiente de éste... tal praxis es análoga con el concepto abstracto de *logos* abstracto y debe

102. G. GENTILE, *La filosofía de Marx*, cit., p. 160.

103. Ha sido mérito de Gramsci el haber señalado cómo también para la filosofía de la praxis: «Racional y real se identifican». A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Riuniti, 1975, p. 171.

caer, conjuntamente con este concepto abstracto, en donde se oscurece la neta visión del todo. Como el verdadero concepto es autoconcepto, la verdadera praxis es autopraxis. No existe ni objeto de pensamiento, ni objeto de praxis, que esté fuera del yo, o pueda, de cualquier modo, considerarse como un precipitado de su hacer. Quien hace sólo se hace a sí mismo: sí mismo en su particularidad (donde cada uno es hijo de sus propias acciones), pero sí mismo, sobre todo, en su universalidad, como yo absoluto». ¹⁰⁴

La necesidad de la superación de la oposición entre sujeto y objeto, entre pensar y ser, lleva consigo la más rigurosa aceptación y reconocimiento de la praxis como *autopraxis*, porque «la praxis de la filosofía es ella misma teórica. Es la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea». ¹⁰⁵

De este modo, la crítica de la praxis «materialista», como momento abstracto de la concreción dialéctica, propia de la «auto-síntesis» gentiliana, es un replanteamiento de la filosofía de Marx en términos «realistas», más allá de la metafísica y del empirismo prekantianos. Pero, al mismo tiempo, la crítica de la abstracción marxiana lleva implícita la crítica de abstracción hegeliana, de su logicidad puramente ideal. En este sentido, esta doble operación crítica gentiliana intenta comprender a Marx «liberado» de una «interpretación sociológica y determinista» ¹⁰⁶ y a Hegel «de la amenaza de una interpretación platónica». ¹⁰⁷

Marx y Hegel se convierten en otro del otro, esto es, se identi-

104. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Sansoni, Firenze, 1959, vol. II, pp. 242-3. Cfr. el comentario que, a propósito del texto gentiliano, realiza A. Signorini en su: *Il Giovane Gentile e Marx*, cit., pp. 93-4

105. C. MARX, *El devenir filosofía del mundo y el devenir mundo de la filosofía*, en apéndice a: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971, p. 85.

Gentile concluye este segundo ensayo con la siguiente afirmación: «Carlos Marx, idealista nato... No supo olvidar que no existe objeto sin sujeto, que lo construya, ni supo olvidar que todo está en perpetuo fieri, que todo es historia». Cfr. *La filosofía di Marx*, cit., p. 164.

106. Antimo NEGRI, *Attualismo e marxismo*, cit., p. 224.

107. *Ibid.*

fican, en la medida en la cual el marxismo supera la «ciega» intuición objetivista y el hegelismo la «vacía» intelección subjetiva.

El pensamiento de Marx queda restituido así en su dimensión histórica y filosófica, toda vez que su interés último es oponerse al Hegel de la *Lógica* afirmando al Hegel fenomenológico, aquél que traza las líneas de «la gran aventura humana del proceso, de la inmediatez a la autoconciencia, del saber histórico al saber absoluto, valorizándolo en el puesto del Hegel de la *Lógica*, que condiciona toda aquella aventura de la autoconciencia, del saber histórico, a aquel absoluto».¹⁰⁸

En consecuencia, la praxis, en tanto «actividad objetiva», esto es, en tanto unidad sintética, originaria de ser y pensar, coincide con la relación sujeto-objeto, valorizada en su orden fenomenológico, en su base sensible, por Hegel.¹⁰⁹

Pues, como ha señalado Ugo Spirito, «Gentile, lejos de ser un marxista *malgré lui*, o un antimarxista en base a particulares objeciones prácticas, trae de la filosofía de la praxis, estudiada con mente filosófica, el humor especulativo indispensable para la reforma de la dialéctica hegeliana, que es la espina dorsal del actualismo».¹¹⁰

La marxiana filosofía de la praxis puede así considerarse el alma del pensamiento actualista gentiliano en la cual se descubre la línea histórica que une a Hegel y a Gentile, a través de la comprensión y del reconocimiento del pensar como hacer y del hacer como pensar, como praxis continua, como *umwälzende Praxis*, como autosíntesis originaria del ser y del pensar.

De este modo, la trascendencia es superada por la inmanencia en el horizonte de una filosofía crítica del pensamiento reflexivo, situado más allá de la propia dialéctica hegeliana, toda vez que rechaza la oposición entre la *Lógica* y la *Fenomenología* lo

108. *Op. cit.*, pp. 226-7.

109. *Op. cit.*, p. 229.

«La praxis subvertida —señala Antimo Negri—, es la idea hegeliana vista en la concreción de la existencia, es la sensibilidad que *media*, descubierta en el fondo de la *Fenomenología*. Y, en verdad, Hegel confía al sentimiento el trabajo de romper la sustancialidad abstracta de lo real, a través de un ejemplo fenomenológico muy distante de las elevaciones teóricas de la *Lógica*.» *Ibid.*; cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1933, vol. I, pp. 84-5.

110. A. NEGRI, *Attualismo e marxismo*, *cit.*, p. 222, n. 1.

mismo que la tripartición en *Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu*, ya que, como señala nuestro autor en su *Riforma*, "donde existe abstracción, alteridad, pasado no existe verdad, porque no existe pensamiento nuestro, pero absolutamente nuestro... absolutamente actual".¹¹¹

Superar las contradicciones propias de la distinción entre lógica y fenomenología, que tipifican el espesor conceptual de la dialéctica de Hegel, a partir del mismo ser 'en el acto puro de pensar', es la tarea que Gentile se propone con la formulación de su inmanentismo absoluto. Formulación ésta que encuentra su razón de ser a partir de su reflexión sobre el concepto marxista de praxis en tanto síntesis de términos opuestos.

Este es el itinerario especulativo gentiliano, el cual se presenta como necesario proceso de determinación del concepto de una 'nueva subjetividad' cuyo punto de origen se halla en la confrontación con el marxismo de su tiempo y cuyo punto de llegada se encuentra en la construcción de la filosofía actualista, formulada a la luz de la reforma de la dialéctica hegeliana. Reforma ésta del todo imposible —como hemos intentado mostrar— sin el encuentro gentiliano con el pensamiento de Marx y con su concepción de la praxis como crítica de la razón histórica.

111. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze, 1975 (4), p. 195.

Carlos Kohn

*El humanismo marxista
de Rodolfo Mondolfo*

«La noción de determinismo tiene, en el marxismo, un sentido distinto y mucho más elástico que el habitual. Tomando como base *El Capital* y otros escritos, resulta claro que Marx (así como también Engels en el *Anti-Dühring* y en *Ludwig Feuerbach*) entiende las leyes sociales sólo como tendencias... La elección depende aquí del hombre mismo, quien —con su actividad práctica— modifica el medio (que lo rodea).»

Mihailo MARKOVIC (1968)

Tras la muerte de Labriola, acaecida en 1904, el pendón del marxismo teórico italiano pasó a manos de Rodolfo Mondolfo (1877-1976), quien fuera probablemente su representante más importante hasta que todas las actividades políticas e intelectuales de los grupos que abanderaban al marxismo en Italia fueron suprimidas por la dictadura fascista hacia mitad de los años 20. Aunque, como es bien conocido, el tercer gran exponente del marxismo italiano, Antonio Gramsci lo reasume estando en la cárcel.

Tal como en el caso de Labriola, los estudios de Mondolfo acerca del marxismo —el más importante de los cuales fue *Il Materialismo storico in Federico Engels (1912)*— tuvieron cierta difu-

sión entre los intelectuales de su época, pero permanecieron virtualmente desconocidos para la mayoría de los marxistas y marxólogos fuera de Italia.

A diferencia de Labriola, quien llegó al marxismo sobre todo a partir de su creciente interés por la filosofía y la cultura alemana, Mondolfo se situó dentro de esta doctrina como consecuencia de una profunda reflexión sobre la incidencia de los postulados de la filosofía racionalista de los siglos XVII y XVIII en la teoría política. Así, Mondolfo fue uno de los primeros en señalar que el marxismo debe admitir su «deuda» con el pensamiento prerrevolucionario francés, del cual se ha apropiado, reafirma Mondolfo, su concepto más importante, a saber: el de *Libertad*.¹ Pero, a pesar de esta convicción, Mondolfo no sólo no descuidó, sino que enfatizó la influencia de Hegel y sobre todo de Feuerbach en el pensamiento de Marx. Dentro de esta última perspectiva, Mondolfo, como veremos a lo largo de este ensayo, asume la postura de Labriola de que el marxismo no puede ser otra cosa que la *Filosofía de la Praxis*, y que, como tal, rechaza cualquier interpretación mecanicista o fatalista de sí mismo que lo transforme en una «vulgar metafísica materialista».

A pesar de que el mismo Mondolfo alegó que su marxismo podría ser abordado como una continuación directa del pensamiento de Labriola,² los vínculos teóricos entre ambos filósofos siguen siendo una interrogante abierta, que incluso recientemente ha estimulado el interés de un grupo de distinguidos académicos involucrados en el estudio de la historia de las ideas de la Italia moderna.³

La finalidad de este ensayo específico no será la de revisar

1. Cfr., BOBBIO, N., «Introduzione» a MONDOLFO, R. *Umanismo di Marx*, Torino, 1968, pp. XI-XLVIII.

2. Cfr., MONDOLFO, R., quien en su artículo, escrito en 1955 «In torno a Gramsci e alla filosofia della prassi» en *Critica Sociale* XLVII n.º 6, 1955, p. 93, afirma que: «El ángulo visual de Labriola es ese mismo» (el que él sustenta).

3. Cfr., BOBBIO, *op. cit.*, p. XLVI y p. XXVI, que tiende a considerar a Mondolfo como un momento intermedio entre Labriola y Gramsci, y como un estadio en el desarrollo del «Italo-marxismo» caracterizado por rasgos comunes y básicos; mientras que MARRAMAO, G., por ejemplo, en su libro *Marxismo e revisionismo*, Bari, 1951, pp. 204-206, formula una línea interpretativa que liga a Mondolfo fundamentalmente con Gentile.

las diversas interpretaciones vinculadas a este problema, sino la de intentar abordar el mismo, básicamente en función de la comparación de las ideas de estos dos autores respecto a los problemas teóricos planteados por la doctrina marxista.

Al igual que Labriola, Mondolfo sintió la necesidad —particularmente entre los años de 1909-1912—, de «restaurar» el «verdadero» marxismo, de reconstruirlo (*y no corregirlo*) como filosofía, frente a las deformaciones que éste había sufrido merced a las diversas posiciones ideológicas asumidas por las distintas corrientes interpretativas de la Segunda Internacional, incluyendo entre ellas, a la así llamada «ortodoxia».* Ambos autores coinciden en que la verdadera importancia del marxismo radica en su formulación como reflexión crítica acerca de la historia, con sus propios recursos metodológicos que para ellos alcanzan ya un alto grado de racionalidad y objetividad, haciendo posible así su conformación en una *concepción del mundo* que no se fundamenta en especulaciones metafísicas, sino, por el contrario, en la aprehensión de la dinámica realidad a la cual estamos constreñidos. Es esto lo que ambos autores acuerdan en definir como el núcleo de la «Filosofía de la Praxis».

Sin embargo, es importante destacar el hecho de que pese a esta coincidencia, Labriola —tal como ya lo habíamos indicado en nuestro ensayo anterior— se impuso a sí mismo la limitación de no ir más allá de la mera explicación y divulgación de los elementos más significativos de esta filosofía siempre dentro del contexto de los postulados de Marx y Engels, sin abocarse a la empresa de desarrollarlos, Mondolfo, en cambio, tal como lo veremos más adelante, emprendió la tematización crítica y sistematización de esta filosofía, no sólo a partir de la búsqueda de sus orígenes en autores anteriores a Marx (especialmente, Feuerbach) sino porque intentó subsumirla dentro de una filosofía humanista más general terminando por caer en el ámbito del neokantismo; enfoque que Labriola no hubiera podido aceptar, tal como fue rechazado luego por Gramsci.

La interpretación mondolfiana de la filosofía de Marx nace

* Los representantes más importantes de la «ortodoxia» eran Karl Kautski y Georgy Plekhanov, caracterizados así por su defensa del marxismo frente a las críticas del Revisionismo. Sin embargo, muchas de sus posturas fueron luego cuestionadas como «ajenas al marxismo», por Lenin y Gramsci entre otros.

con su ensayo sobre Feuerbach y Marx, que es de 1909, y alcanza su elaboración plena en su libro sobre Engels escrito en 1912. En ese intervalo, se pueden distinguir los siguientes momentos, sucesivos y progresivos:

Primero, el marxismo ha de concebirse como una filosofía que enfoca su objetivo de interés en el concepto del hombre y su superación. Según Mondolfo, la fuente que nutre esta visión se encuentra en Feuerbach (pese a la reiterada disposición de Marx a rebatir la filosofía de este pensador por considerarla «materialismo de la vieja clase»).

La tesis de Mondolfo es la siguiente: el *reale Humanismus* de Feuerbach, liberado del absurdo estigma materialista, se convierte en la clave para entender el *verdadero* Marx, su humanismo y su filosofía de la liberad. Al centro del discurso mondolfiano se coloca el rechazo de cualquier referencia de determinismo mecanicista que se le haya atribuido tanto a Feuerbach como a Marx, en cuyas obras, el mencionado autor encuentra sólo un humanismo que proclama la reconciliación plena del hombre con la naturaleza y consigo mismo, para una liberación de la humanidad. Así, afirma Mondolfo, para Feuerbach, como posteriormente para Marx, el meollo de la filosofía consiste en la indagación atenta y profunda, y en la perenne reflexión crítica en torno a la interacción dialéctica entre el hombre como ser individual y social y el medio ambiente natural y social que lo rodea. Como tal interrelación no puede ser un evento único y estático, ésta fue, sin duda, aprehendida por Feuerbach, como luego por Marx, dentro de una realidad que deviene. Por lo tanto, concluye el filósofo italiano, Feuerbach al igual que Marx no es realmente un materialista, sino un historicista; de manera que la innovación de Marx no radica tanto en el hecho de contraponer el historicismo al materialismo, sino en la ampliación y profundización del historicismo de Feuerbach. Así, en tanto que para Feuerbach el límite que continuamente se opone al hombre es una entidad fija e invariable, un elemento estático (*i.e. la naturaleza*) en contra de uno dinámico: (*el hombre*), en Marx encontramos la verdadera dialéctica de las relaciones de producción (la praxis del hombre dentro de la naturaleza), históricamente creadas y siempre renovadas.⁴ De esta forma, el humanismo histori-

4. Cfr., MONDOLFO, R. «La Filosofia di Feuerbach e le critiche del Marx» en *La Cultura Filosofica*, n.º 2, marzo-abril, 1909, pp. 134-170 y n.º

cista, el cual toma en consideración tanto el pasado como el futuro como una condición y estímulo para la acción del hombre en el presente, substituye al naturalismo feuerbachiano, que concebía el progreso humano, en una forma lineal simplista, como una superación gradual del conflicto hombre-naturaleza.

«Desarrollo activo: en esto se diferencia el marxismo de la teoría de la evolución. El desarrollo es en ésta producto pasivo de un proceso de adaptación, en el marxismo es una conquista activa que se logra mediante la lucha.»⁵

De esta consideración, surge la segunda etapa de la línea investigativa de Mondolfo, que consiste en recopilar los planteamientos de Labriola relativos a la interpretación del marxismo como una «filosofía de la praxis». El análisis crítico de este punto específico de la filosofía de Mondolfo será el tema central de este artículo. El tercer momento del desarrollo del marxismo mondolfiano, consiste, finalmente, en la ardua tarea de probar que Engels tampoco fue un materialista, lo cual se demuestra, según Mondolfo, particularmente a través de la reconstrucción crítica de los escritos juveniles de este autor.⁶ La dirección a la que apuntan estas tres instancias es la de llegar a una interpretación de la filosofía de Marx y de Engels como concepción crítico-práctica de la historia, que postula un «humanismo realista», un «humanismo integral», como su *telos*.

«... si examinamos sin prevenciones el materialismo histórico —tal como resulta de los textos de Marx y Engels— debemos reconocer que no se trata de un *materialismo*, sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el concepto del hombre. Un humanismo realista (*reale Humanismus*), como lo llamaron sus propios creadores, y que aspira... a comprender la existencia del hombre en la historia, y a la historia misma como realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social... En

3, mayo-junio, 1909, pp. 207-225. Ahora también, en MONDOLFO, R. *Umanismo... cit.*, pp. 8-78.

5. MONDOLFO, R., *Umanismo... cit.*, p. 64, cfr. también *op. cit.*, p. 57.

6. MONDOLFO, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, 1973, *passim*.

este sentido, el materialismo histórico no puede confundirse con una filosofía materialista.»⁷

Para Mondolfo el núcleo de esta interpretación fue el concepto de «praxis que se subvierte»,⁸ el cual permite al marxismo colocarse más allá del materialismo, más allá de aquel objetivismo que niega cualquier expresión voluntarística de la subjetividad, y más allá de ese realismo fatalista que alimenta la posición de la inmovilidad conservadora fomentado por el utopismo revolucionario. Es esta *unwältzende Praxis* la que le otorga, según Mondolfo, verdadero significado a la *dialéctica «genuina»*. De acuerdo con esta perspectiva, el «retorno a Marx» representa para Mondolfo el fin de las interpretaciones fatalistas acerca de la historia, las cuales instaron la convergencia del marxismo hacia el positivismo. La superación de esta interpretación consiste en entender que el elemento objetivo no es más que un aspecto dentro de la unidad dialécticamente articulada de la *Praxis*. Ésta es la esencia de la filosofía de la praxis de Marx, y según Mondolfo, Labriola tuvo el mérito de defender esta línea de interpretación, en oposición a los ya tan generalizados «vicios» teóricos y deformaciones de la doctrina que pulularon durante la Segunda Internacional.

«Los dos puntos esenciales, a mi parecer» —dijo Mondolfo en una nota conmemorativa, veinte años después de la muerte de Labriola—, sobre los cuales la operación de rectificación y por ende, el mérito de Antonio Labriola en la historia de la doctrina socialista, particularmente, se concentran, son: la reivindicación de la Filosofía de la Praxis como «meollo del materialismo histórico» y la confutación y el repudio de toda teoría de los factores históricos. Reivindicación de la actividad, por una parte, de la unidad de la vida y de la historia, por la otra.»⁹

7. *Id.*, «El materialismo histórico como Humanismo realista» (conferencia realizada en febrero de 1962 en Uruguay), ahora publicado en *id: El humanismo de Marx*, México, 1977, pp. 11-12.

8. La expresión «*prassi che si rovescia*» fue extraída por Mondolfo de la traducción hecha por Gentile de la expresión *unwältzende Praxis* que fue usada por Marx al final de su tercera tesis sobre Feuerbach, en la versión publicada por Engels en 1888. Cfr., GENTILE, G., *La filosofía di Marx*, Firenze, 1974, p. 69.

9. MONDOLFO, R., «Ricordando Antonio Labriola» in *Critica Sociale* XXXIV n.º 4, 1924, pp. 15-29. Ahora, también, en *Umanismo... cit.*, pp. 242-246.

Para Mondolfo, el concepto del hombre como un protagonista de la historia se convierte en el elemento esencial de esta reconstrucción del marxismo; una reconstrucción que pasa a través de la antropología filosófica de Feuerbach que se presenta a sí misma como el vuelco de la concepción teológica de la historia. La historia ni es revelación de la Providencia ni teatro de las fuerzas naturales. Es, al mismo tiempo, como decía el mismo Marx, historia natural del hombre e historia humana de la naturaleza. Las categorías tradicionales de objeto y sujeto pierden su rasgo distintivo, porque el hombre es ambas cosas, objeto y sujeto; objeto porque es el producto de condiciones materiales, y sujeto porque tales condiciones materiales son producidas por él en forma continua.

En la historia, acota Mondolfo, el cambio del ambiente, de acuerdo con Marx, coincide con el cambio de la actividad humana, por el que la actividad humana no está dirigida exclusivamente a *subvertir* el ambiente, lo externo, y por lo tanto la objetividad, sino también al hombre en su interioridad; «*praxis* que subvierte el ambiente en cuanto se *subvierte a sí misma*», «invierte también al hombre mismo»... «pero tampoco se me escapaba que Marx al reprochar al materialismo el no haber sabido concebir la realidad “como actividad sensitiva humana, *subjetivamente*”, y, por ende, el no comprender el significado de la actividad revolucionaria o *práctico-crítica*», venía a indicar muy claramente que el término con el que la actividad crítico-práctica o revolucionaria entra en relación no es la objetividad (*object*) que está de por sí, «como naturaleza exterior al hombre y a su actividad anterior, sino que es ese complejo de condiciones históricas que resulta de la intervención precedente y del desarrollo de la acción social humana».¹⁰

Incluso, en cuanto acción, la «*praxis*» es conocimiento, es producción, es autotransformación (*Selbstveränderung*); por tanto, en esta actividad revolucionaria el hombre invierte no sólo las condiciones precedentes sino también a sí mismo. En consecuencia, los hombres son siempre actores de historia y en su operar, en su voluntad, están condicionados por la realidad que ellos precedentemente han producido. Su voluntad tiene que habérselas con este condicionamiento; por tanto, es imposible hablar del materialismo histórico como de un voluntarismo, y

10. Cfr., *Id.*, *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 402.

permanece siempre como válida la definición labrioliana de determinismo histórico, entendido como condicionamiento recíproco entre aquello que es producto de la actividad precedente y aquello que quiere ser, como transformación de aquella actividad, la actividad presente. Este condicionamiento recíproco asume en la realidad y en nuestro pensamiento la forma dialéctica y, por tanto, no es ni nuestra razón ni nuestra voluntad lo que supera la oposición, sino nuestro producir que es a la vez conocimiento y voluntad.

La superación, en el concepto de «praxis» elaborado por Marx y Labriola, reside precisamente en el hecho de que el conocimiento no es entendido como receptividad pasiva, sino como actividad que forma y desarrolla el objeto y, en tal actividad humana, es también el conocimiento mismo lo que se desarrolla. La actividad teórica adquiere así un significado ya que tanto el problema de la realidad como el de la objetividad del pensamiento no resultan desvinculados del problema de la vida, no son considerados como fijos, independientes de la vida; el hacer y el pensar no resultan separados, sino, por el contrario, pensar y hacer son una y la misma cosa en la actividad crítico-práctica del hombre, es decir, en este nuevo concepto de la sensibilidad como «praxis». Este concepto contrasta de manera evidente con la elaboración de Feuerbach en torno a la «praxis», entendida como objetiva y egoística frente a la acción y a la objetividad desinteresada de la razón: estamos en pleno dualismo de acción y contemplación;¹¹ y por ello, será crucial para poder entender las críticas más importantes que le hace Marx a Feuerbach: así, la crítica ya formulada en la *Tesis I*, según la cual Feuerbach considera como «verdaderamente humana sólo la actividad teórica», y por lo tanto, no entiende el significado de la actividad «revolucionaria», «práctico-crítica». El aislamiento que realiza Feuerbach del aspecto teórico y su omisión de la *praxis* (en el sentido de trabajo social-histórico), implica, en consecuencia, que la crítica a la religión por parte de Feuerbach no es, por sí misma, una fuerza liberadora (*Tesis IV*): para liberar al hombre no es suficiente el criticar *teóricamente* la base mundana de la religión, sino que es necesario el transformarla *prácticamente*. Más aún, la única forma posible de *verificar* la teoría (*Tesis II*) es a través de su transformación en la práctica.

11. *Cfr., Umanismo..., cit.*, pp. 97-104.

Ya que tanto el sujeto como el objeto sólo pueden considerarse como productos de la *praxis*, y no como elementos que tienen existencia en sí mismos, cualquier interrogante acerca de la cosa misma es «inútil». Tal posición no solamente se opone a considerar al hombre como un producto pasivo de la realidad empírica, sino que además hace que epistemológicamente una «teoría del reflejo», sea insostenible. «Reconocer la subjetividad sólo como reflejo pasivo de las condiciones objetivas en la conciencia, equivaldría a negarla; dejar en la sombra o desconocer el momento de la actividad equivaldría a colocar en la historia, en lugar de los hombres vivos y reales, marionetas que se mueven por el automatismo de las cosas.»¹²

«Para Marx —afirma Mondolfo—, el pensamiento es *praxis*, y es *praxis* su objeto; es decir, que en la *praxis* se verifica la existencia de ambos términos y que, en ella, por lo tanto, pensamiento y realidad coinciden... Apartarse de la *praxis* significa separar mediante una abstracción los dos términos, que sólo en su relación tienen existencia y vida; significa, por tanto, despojarlos de su vida y existencia real, y como el método abstracto es propio de la escolástica, Marx considera una cuestión puramente escolástica la planteada sobre la realidad de un pensamiento en que se aísla de la *praxis*.»¹³

La expresión «práctico-crítica» de Marx indica el despliegue del momento teórico a partir del momento práctico, dentro de los límites de la categoría general del quehacer humano. Tal separación no significa, sin embargo, disgregación: más aún, la disyunción meramente conveniente e instrumental entre el momento teórico y el práctico de la actividad humana debe mostrar la indisolubilidad existente entre teoría y práctica (*praxis*) en el siguiente *doble sentido*: a) el de que la teoría sin la *praxis* es estéril y la *praxis* sin la teoría es ciega, y b), el de que desde un punto de vista histórico, la teoría estimula la *praxis* y la *praxis* a su vez desarrolla la teoría. En la interpretación de Mondolfo, la expresión «*prassi che si rovescia*» toma ambos significados, aun cuando no siempre sean bien distinguidos: el de la existencia de una relación dialéctica entre el quehacer humano y las condiciones objetivas, así como el de la existencia de una relación dialéctica entre el hacer y el comprender, entre el transformar práctica-

12. *Íd.*, *Il materialismo...* in F. Engels... cit., p. 250.

13. *Op. cit.*, pp. 5-6.

mente y el interpretar críticamente. *La filosofía de la praxis* incluye un concepto general de la historia (relación hombre-medio ambiente) y un concepto general del hombre (relación teoría-práctica).

Si la *praxis* define la vida del hombre, concluye Mondolfo, y la *praxis* tiende a la interpretación y transformación de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, se comprende que Mondolfo propone una concepción crítico-práctica cuyo objetivo sea la comprensión de los conflictos internos que dominan las sociedades históricas, e induzca a los hombres a la exigencia de superación. Esta exigencia de superación está suscitada por la conciencia de la necesidad. Y la necesidad es una realidad que el hombre siente en su interioridad, es una necesidad subjetiva; pero cuando se comunica a muchas personas y se extiende a la colectividad, se convierte entonces de subjetiva en objetiva.

Así, dice Mondolfo: «El hombre llega a la conciencia de sí mismo y del universo sólo por medio de la conciencia de sus semejantes... de suerte que si debe la propia existencia a la naturaleza, debe la propia humanidad a sus hermanos, sin los cuales nada podría física ni intelectualmente. He aquí a la sociedad como único ambiente vital y real para el hombre; porque "sólo la vida social realiza la humanidad" y su desarrollo progresivo, ya que no sólo las fuerzas unidas se multiplican en cantidad y calidad, sino que el recíproco roce de las inteligencias es condición del desarrollo de la razón, de sus progresos... La totalidad del ser humano, por lo tanto, lejos de estar contenida en un solo individuo, sea en el aspecto intelectual, sea en el moral, puede ser comprendida y manifestada solamente en la colectividad, cuyo ser es infinito... es decir, capaz de ilimitado desarrollo».¹⁴

Este desdoblamiento del elemento subjetivo se refleja, claramente según Mondolfo, en el significado de la *praxis*, haciéndolo más complejo. Un «vuelco» (*rovesciamento*) más específico hacia los límites de la actividad humana, de la teoría hacia la acción social, entraría en el campo de los confines de un «vuelco» más general entre el hombre como individuo y el mundo que lo rodea, en una forma tal que no se podría entender la relación primaria *hombre-medio ambiente* sin tomar en consideración el segundo nivel (el gnoseológico) de la relación *teoría-praxis*.

El carácter dialéctico de la *praxis* explica la complejidad del

14. *Id., Umanismo..., cit., p. 43.*

proceso histórico, que a veces se vuelve trágico. Mondolfo se refiere a este aspecto de su humanismo social, historicista y dialéctico en estos términos:

«La meditación sobre el problema de la historia me ha llevado a la idea de la continuidad infinita de su proceso de desenvolvimiento, que incluye en sí un aspecto de necesidad, representada por las condiciones causales del desarrollo, y uno de contingencia, introducido incesantemente por la virtud creadora del espíritu, con su libertad de movimiento y sus alternativas de actividad y estancamiento. El desarrollo se realiza, por lo tanto, en una línea muy irregular, imprevisible *a priori* en la sucesión de su tramo, la cual comprende momentos de elevación y momentos de caída, de camino recto y de desviaciones: todos con un carácter de unicidad irrepetible a pesar de las semejanzas más o menos acentuadas que pueden tener unos con otros».¹⁵

Mondolfo reconoce que la dialéctica es forma y contenido (Gentile *dixit*) de la inteligibilidad de lo real, a condición, sin embargo, de que ella, como decía Labriola, «reproduzca el ritmo de la realidad que deviene». Al igual que Labriola, Mondolfo comprende que el momento subjetivo en la dialéctica no es pasivo, sino una fuente de actividad voluntaria, imaginativa. Sin embargo, a diferencia de éste, Mondolfo desarrolla esta noción del momento subjetivo, del ser humano social con su libre albedrío. En cuanto que en la dialéctica existe un momento de necesidad objetiva, producido por las condiciones objetivas naturales, también existe el momento subjetivo, al cual lo forman las *necesidades humanas* del hombre. Es necesario tener presente el hecho de que el momento objetivo es, en sí mismo, y en gran parte, un producto de un proceso dialéctico previo. La confluencia de estos dos momentos constituye la necesidad histórica. El momento objetivo nos provee de los límites de la acción humana (el momento de negación). El momento subjetivo nos provee de la necesidad, la cual a su vez produce acción (la negación de la

15. *Id.*, «La filosofía como problematicidad y el historicismo» en *Revista Philosophia*, n.º 16, pp. 10-18, año IX, Mendoza, 1952.

negación). Por lo tanto, la actividad dialéctica incluye lo arbitrario pero excluye el fatalismo.¹⁶

El concepto de necesidad comprende, en nuestro autor, una gran variedad de ellas: económicas, políticas, sociales y culturales; si bien las primeras son importantes, no determinan exclusivamente el proceso histórico-social. Las necesidades y fuerzas económicas obran sobre las otras y éstas, a su vez, accionan sobre las primeras. Hay así una interdependencia dialéctica entre las necesidades de cada clase, aunque las más concretas e inmediatas y vitales sean las económicas. Más aún, es el hombre pensante el que articula estos factores y le otorga su verdadera significación. Es en esta «inversión de la praxis», dice Mondolfo, donde descansa el verdadero significado de la *dialéctica genuina*, el verdadero valor de la economía como ciencia *histórica*.¹⁷

En suma: Mondolfo, como Labriola, niega que la filosofía crítico-práctica pueda confundirse con interpretaciones deterministas de cualquier naturaleza que sean. Los procesos históricos y sociales no están determinados, sino que resultan de la relación dialéctica entre necesidad y libertad. La necesidad la representan las fuerzas del pasado, la tradición y lo establecido (que a su vez han sido ideados libremente por el espíritu humano), las instituciones, usos y normas en vigencia. La libertad la representan las fuerzas innovadoras, críticas, que discuten las preferencias y valoraciones de las predominantes, las instituciones, usos y normas que no satisfacen las exigencias de la vida y el momento histórico y social.

De la conjunción dialéctica de unas y otras nace el proceso dinámico de la historia y la sociedad. Y la libertad del hombre consiste en que la *praxis* sea de hecho eficaz para el cambio y la transformación de la sociedad, la historia y el hombre mismo. Este proceso creador está abierto hacia el futuro y es infinito, como es infinito el proceso de la historia. La libertad, la creación y el progreso son consustanciales con el espíritu humano, dignifican al hombre y le dan su propio ser, lo universalizan.

Según Mondolfo, no sólo Marx y Engels no negaron la gran importancia de la libertad humana como parte integrante de su filosofía social, sino que consideraron que ésta es justamente la misión histórica del proletariado.

16. *Id.*, *Il materialismo...* in F. Engels... cit., pp. 250-253.

17. *Cfr.*, *op. cit.*, p. 129.

«La exigencia de la libertad y de la personalidad humanas inspira la idea de la misión histórica, atribuida por Marx y Engels al proletariado, de instaurar el reinado de la libertad, en una sociedad en la que el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos.»¹⁸

Sin embargo, el alegar que el marxismo es la teoría de la liberación humana, aunque es correcto en teoría, sería peligroso en la práctica. Porque el hacer eso sería igual a colocar una moralidad, «el humanismo», por encima de la lucha de clases y de esta manera, separar el antagonismo de clases de la acción de las clases. «Una moralidad, que esté por encima de las luchas no puede ser un brazo de la lucha.»¹⁹ La afirmación de Engels de que la moralidad siempre ha sido una moralidad de clase es parte integrante de esta filosofía de la historia. Pero de esto no puede concluirse que el materialismo histórico sea una anti-moralidad. Mondolfo alega que: El materialismo histórico sólo propone lo que es (o lo que considera que es), un hecho, dejándole a la moralidad el trabajo en apreciar dicho hecho desde el punto de vista ético. Si Engels afirma, dentro del dominio de la teoría histórica, que siempre han existido moralidades de clase, también admite, en el dominio de la ética, su apreciación acerca de diferentes sistemas de moralidad y, en consecuencia, la posibilidad de ordenarlos de acuerdo a una escala de valores. El materialismo histórico no predica una teoría ética, sino que presenta una filosofía de la historia en la cual se vislumbra una progresión hacia un nuevo desarrollo de la moralidad. De esta manera Mondolfo ha arribado a la tercera fase de su interpretación, con la que será consecuente a todo lo largo de su extensa vida: siempre insistiendo sobre el hombre y la libertad, contra toda hipótesis que considere «el proceso automático de la economía como el verdadero factor de la historia», a partir del cual, es posible: «Reducir la conciencia, la voluntad y la acción de los hombres a un puro producto fatal de las fuerzas objetivas determinantes», excluyendo «toda influencia de exigencias y valores de carácter moral».²⁰

Así, dice Mondolfo en una réplica a los críticos franceses que habían rechazado de plano su postura:

18. *Cfr., op cit., p. XX.*

19. *Op. cit., pp. 355-356.*

20. *Cfr., op. cit., pp. 356-357.*

«Mis críticos han aceptado generalmente la demostración que he dado del valor de lo ideal para el materialismo histórico. Para éste las ideas son factores de historia en tanto existan clases para las que los mismos ideales constituyen necesidades: la filosofía (para servirnos de una frase de Marx) es el arma espiritual de estas clases, las cuales a su vez constituyen el arma material de la filosofía. En este sentido los ideales morales están ligados ellos mismos a la distinción de las clases, esto es, en la medida en que tales ideales posean una eficacia histórica pero sin que ello se confunda por otra parte con el valor ético de los mismos. Si según la opinión atribuida a Marx y a Engels, el valor ético estuviera limitada a la clase que combate por un ideal, ¿cómo habrían podido estos autores enjuiciar a la clase capitalista en nombre del principio universal de la personalidad humana y de su libertad?

¿Cómo habrían podido, hablando de la "negación de la negación", que debe restaurar la libertad humana en su pleno valor, darle un significado *universalista*, que supera cualquier distinción de clases por el hecho mismo de que a todas destruye»? ²¹

A manera de *balance*, Mondolfo mismo señala las tres características principales de la interpretación italiana del materialismo histórico: *a)* la separación del materialismo histórico del materialismo metafísico, *b)* la oposición al determinismo económico y *c)* la libertad como exigencia ética fundamental.²²

Los puntos de convergencia entre Mondolfo y Labriola pueden resumirse, entonces, en los siguientes dos aspectos: 1) La reconstrucción filosófica del marxismo genuino consiste en dar origen, a partir del materialismo histórico, a una verdadera filosofía de la historia, y no solamente a un canon de investigación o a un programa de acción política (Croce), en la cual por «filosofía de la historia» puede entenderse no sólo una historia como un diseño, sino una reflexión crítica acerca del desarrollo histórico que permite el acceso al conocimiento de los hechos históri-

21. *Id.*, «Prefazione alla traduzione francese» (1915) en *op. cit.*, pp. XI-XII.

22. Citado por BOBBIO..., *op. cit.*, p. XLVI, nota 2.

cos. 2) La característica específica de esta filosofía de la historia reside en el hecho de que ella concibe el... «materialismo histórico, o sea, la *Filosofía de la Praxis*, en cuanto se refiere a todo el hombre histórico y social, del mismo modo que pone término a toda forma de idealismo que considere las cosas empíricamente existentes como... reproducción... consecuencia... de un pensamiento..., así es el fin también del materialismo naturalista, en el sentido hasta hace pocos años tradicional de la palabra», como escribía Labriola en su *Discorrendo...*²³ En otras palabras, no es necesario señalar que estos dos puntos de convergencia son muy generales: ellos indican una línea interpretativa común, la cual, debido a su intención de revitalizar los elementos filosóficos del marxismo difiere tanto del marxismo «vulgar» como del revisionismo. Sin embargo, ello no excluye las posibles divergencias entre los dos autores las cuales también pueden ser significativas.

Respecto al primer punto, es decir: la consideración del marxismo como una filosofía de la historia, ambos autores concuerdan en rechazar el significado de la expresión, si se entiende como metafísica de la historia, y la proponen como una reflexión crítica guiada en base a una metodología realista acerca del desarrollo histórico. Sin embargo, el modo en que conciben esta última definición es bastante diferente: Labriola enmarca el término «filosofía» —en lo que se refiere a la historia— más hacia el sentido de «proyecto metodológico»²⁴ (esto no debe confundirse con el «canon» propuesto por Croce), en tanto que Mondolfo lo asocia a una función ética que delinea una doctrina específica. Esta diferencia puede estar relacionada con el hecho de que entre las dos tendencias «deformadoras» del marxismo (la positivista y el neokantiana), Labriola pone el énfasis en rebatir la primera, y su contribución crítica al marxismo consiste fundamentalmente en su posición en contra de la ideologización de la doctrina, mientras que Mondolfo dirige fundamentalmente su atención hacia los mismos planteamientos que postulan los neokantianos, pero que en Mondolfo hallan solución dentro del marxismo, precisamente, en el concepto de «*prassi che si rovescia*», como un proceso activo y creativo que resulta de la «confla-

23. LABRIOLA, A., *Saggi sul materialismo storico* (ed. V. Gerratana & A. Guerra), Roma, 1977, p. 208.

24. *Ibid.*, p. 207.

gración de fuerzas» entre la *necesidad* y la *libertad* que los hombres experimentan durante su desarrollo histórico.

No obstante, también es posible encontrar una divergencia respecto al segundo punto, en la interpretación del marxismo superando la antítesis idealismo-materialismo, la cual, a partir de Labriola pasó a ser elemento característico del marxismo italiano. Esta divergencia se encuentra precisamente donde se produce la síntesis poniendo mayor énfasis sobre uno u otro de los momentos que lo constituyen. Desde este punto de vista, e inclusive dentro de los límites de un análisis que debería estar libre de implicaciones tanto materialistas como idealistas, Labriola es más materialista en tanto que Mondolfo es más idealista. El elemento de contraste más importante entre Mondolfo y Labriola reposa precisamente en este punto. En su segundo ensayo sobre el materialismo histórico, Labriola habla de la «auto-crítica que se encuentra dentro de las cosas mismas»²⁵ y, en el tercero, dentro de un contexto análogo, se refiere al «automovimiento de las cosas»,²⁶ y más aún, a la historia que «prácticamente siempre se produce sin conocimiento consciente de ello por parte de los propios hombres». ²⁷ Mondolfo, en cambio, reflexiona sobre esta postura y la critica de la siguiente manera:

«... Reconocer una autonomía al factor espiritual, atribuir una acción eficaz sobre la realidad a la voluntad consciente, llegar, en otros términos, a una concepción más completa, que considere la conciencia, la voluntad y la acción humana como una parte integrante y necesaria de la realidad, como un elemento no despreciable de las cosas, equivaldría a cerrar el camino a todo fatalismo, a excluir toda interpretación de la dialéctica como movimiento efectivamente objetivo. Sin el supuesto materialista pier-

25. *Ibid.*, p. 118.

26. *Ibid.*, p. 208.

27. *Ibid.*, p. 239. «... Pero esta historia lúgubre ha sido extraída de esta misma condición de las cosas; casi siempre a espaldas de los hombres mismos y no, ciertamente, por la providencial preordenación de ninguno. No deriva de una culpa o un pecado de una aberración... del caprichoso y pecaminoso abandono de la vida recta, sino de una necesidad intrínseca del mecanismo mismo del vivir social y del ritmo procesal de éste.»

de sentido la *autocrítica de las cosas*, si con este nombre de *cosas* quiere entenderse lo puramente objetivo exterior al espíritu y no la totalidad plena de los procesos, considerada en la unidad de los dos momentos, subjetivo y objetivo». ²⁸

Esto no quiere decir que Mondolfo pensara que Labriola, pese a su esfuerzo, indiscutible, en liberar al marxismo de su carga fatalista, termina por caer, también él en proposiciones deterministas.²⁹ Mondolfo subraya esta problemática simplemente para demostrar la dificultad que su antecesor confrontó para mantener ambos componentes (subjetivo y objetivo) de la *praxis* en equilibrio, dado que no quiso otorgarle primacía a ninguno de estos dos momentos como agente del desarrollo histórico. Por otra parte, de los escritos de Labriola se puede inferir, que si éste hubiese podido leer los escritos de quien, en cierta forma, se presentaba como su seguidor, le habría censurado la interpretación del marxismo dentro de la tónica del humanismo, y más aún, de un humanismo «voluntarista y activista», cuyas connotaciones subjetivistas la aproximan a la tan odiada metafísica.

Al considerar el tercer punto, a saber: el relativo a la comprensión de la filosofía de la *praxis*, la diferencia se encuentra en el propio concepto de *praxis*, aspecto éste, que es uno de los más ampliamente discutidos en nuestros días de la teoría marxista. En el lenguaje de Labriola, «*praxis*» significa actividad humana en su totalidad, incluyendo acción y conocimiento, y frente a ello la oposición entre teoría y práctica resulta casi «vulgar»..., pero el énfasis se ubica sobre el aspecto práctico.

28. MONDOLFO, R., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 216.

29. Cfr., *Ibidem*. En su artículo de 1924, «Ricordando Antonio Labriola», citado más arriba en este trabajo, la crítica de Mondolfo a Labriola casi desaparece plenamente inclusive sobre este punto. «... aunque él (Labriola) habla unas veces... del proceso histórico como de una *autocrítica de las cosas*, él no entiende, en realidad, *las cosas* como algo... que existe fuera de los hombres, como materia económica que existe por sí misma, sino como realidad plena y concreta que abraza y comprende dentro de sí al mismo tiempo los hombres operantes y el resultado de su acción...» (*Umanismo, op. cit.*, p. 244).

«... De la vida al pensamiento... Del trabajo, que es un conocer obrando, al conocer como abstracta teoría, y no, de éste a aquel. De las necesidades... a la creación mítico-poética de las ocultas fuerzas de la naturaleza, y viceversa. En estos pensamientos está el secreto de una afirmación de Marx que ha sido para muchos un rompecabezas, esto es, que había *vuelto al revés* la dialéctica de Hegel...»³⁰

Mondolfo, por el contrario, utiliza el término «praxis» en un sentido un tanto restringido, manteniendo la antinomia entre el aspecto crítico y el práctico (el marxismo como concepción crítico-práctica), e introduce entre ellos una relación de acción recíproca que niega, o al menos atenúa el valor mismo de la «inversión» de la dialéctica hegeliana realizada por Marx. Si para Marx y Labriola la «inversión» significa que «las ideas ya no caen del cielo» y que de lo que se trata es de poner «al hombre sobre sus pies y no sobre su cabeza»; para Mondolfo la significación de la «inversión» radica en que ha desmistificado toda posibilidad de entender una realidad histórica concreta como «objetivada» o ajena a los designios del hombre.³¹ Así, dice Mondolfo, en un artículo sobre la *dialéctica en Engels*, publicado por primera vez en 1916.

«... el sujeto de la ley en el mundo histórico es la humanidad en toda la plenitud de su múltiple actividad, en la cual el ritmo de la negación se especifica en el de la *inversión de la praxis*. Con la subversión de la *praxis* la actividad humana, estimulada por la necesidad, se constituye en el

30. LABRIOLA, A. *Saggi... cit.*, pp. 202-208, *cfr.* también *Ibid*, pp. 194-196.

31. Es necesario señalar aquí que las dos expresiones: «inversión» de la dialéctica hegeliana e «inversión» de la *praxis* pueden ser confundidas como consecuencia del uso generalizado por los filósofos italianos del verbo «*rovesciare*» para ambos contextos, mientras que en el lenguaje utilizado por Marx, se encuentran dos verbos diferentes: 1) «*umstülpen*» en relación al primer caso, y 2) «*umwälzen*», para el segundo caso. Esta diferencia es aparentemente desapercibida por Mondolfo, mientras que Labriola considera que la connotación en italiano de *umstülpen* debe ser similar a la que se expresa cuando decimos «*rimboccare i calzoni* o *ripiegar le maniche*» (*Saggi... op. cit.*, p. 208n) y «*rovesciare*» en sentido estricto, utilizada sólo en el segundo contexto.

puesto de autora de la historia, en lugar de aquella *autocrítica de las cosas*, de la que, sin embargo, hubo de hablar el propio Antonio Labriola.»³²

Hay que volver a recalcar aquí que Labriola no discreparía con el sentido general que expresa el párrafo anterior como lo demuestra la siguiente cita: «La historia es la obra del hombre, en cuanto que el hombre puede crear y perfeccionar sus instrumentos de trabajo, y con tales instrumentos puede crearse un ambiente artificial, el cual reacciona después, en sus complicados efectos, sobre él, y así como es y como poco a poco se modifica, es la ocasión y la condición de su desarrollo».³³

Son las categorías empleadas por los dos autores las que detentan significados distintos: mientras para Mondolfo, el mero hecho de que exista un proceso histórico exige que las actividades humanas, incluyendo el trabajo, sean conscientes, voluntarias y por ende autónomas.³⁴ Para Labriola, por el contrario, no todas las actividades humanas son conscientes; por lo general, sólo en la actividad política encontramos niveles de voluntades que actúan «intencionalmente» con relativa autonomía y en todo caso, «legítima y fundada de modo absoluto es la explicación histórica que proceda, a la inversa del presunto querer deliberado, que habría regulado de propósito las varias fases de la vida, a los móviles y las causas objetivas de todo querer»...³⁵ y no a la inversa, como pretende Mondolfo, para quien «por la *praxis* ocurre la voluntad y por la voluntad la conciencia de las necesidades».³⁶ En otras palabras, Mondolfo hace hincapié en sus análisis, sobre la central relevancia que tiene la compleja relación, que, según él, se da entre *praxis humana*, *voluntad* y *conciencia* (un enfoque que será crucial para la conclusión adoptada por Mondolfo en su tratamiento del problema de la *lucha de clases*, que como hemos visto ³⁷ dependerá, según él, de una conciencia moral común a toda la clase). En cambio, en Labriola

32. MONDOLFO, R., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 388.

33. LABRIOLA, A., *Saggi... cit.*, p. 89.

34. Cfr., MONDOLFO, R., «Rovistando in soffitta» en *Critica Sociale* anno XXI, N.º 14, Milano, 16 julio 1911, p. 212.

35. LABRIOLA, A., *Saggi... cit.*, p. 92.

36. MONDOLFO, R., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 132.

37. Cfr., notas 19 y 21 *supra*.

esta relación se halla resuelta ya por sí sola dentro del análisis que hace el materialismo histórico como meollo de la Filosofía de la Praxis.³⁸

En relación a las similitudes y diferencias entre Labriola y Mondolfo, el concepto de dialéctica amerita un examen especial. En muchas ocasiones, Mondolfo menciona su coincidencia con Labriola respecto a este punto. Mientras Gentile aducía que Marx y Engels concebían la dialéctica como una ley *a priori*; y Croce, en cambio, no pudo discernir más que una generalización empírica y, por lo tanto, aproximada, para Mondolfo, sólo Labriola estuvo en lo correcto cuando afirmó que «la meta del concepto dialéctico es formular un ritmo de pensamiento que reproduce el ritmo más general de la realidad que deviene»,³⁹ y cuando él explica que la dialéctica para Marx y para Engels es «la condición del concepto concreto del devenir, del desarrollo, que no puede entenderse sino en tanto despliegue progresivo de oposiciones»;⁴⁰ lo que Labriola está señalando, dice Mondolfo, son los diferentes ángulos visuales desde los cuales operan Marx y Engels. Marx coloca como centro de su enfoque dialéctico el problema del conocimiento, mientras que Engels canaliza su atención hacia la relación entre el ser y el devenir, la cual, según él, aparece mejor planteada como oposición entre el espíritu y la naturaleza.

Mondolfo hace ver que Marx habla claramente de la *praxis* como un proceso cognitivo en el cual se produce la unidad dialéctica del pensamiento y el objeto. Para él, el pensamiento considerado como aislado de la praxis es un «sin sentido». Por el contrario, Engels, continúa diciendo Mondolfo, se proclama a sí mismo materialista, y adopta el criterio de Feuerbach, según el cual el materialismo es la «base del edificio del conocimiento humano, pero no es el edificio en sí mismo», aceptando, al menos implícitamente, la existencia dual y distinguible de dos esferas: conciencia y materia; ideas y experiencia, que presupone obviamente un problema gnoseológico que, aunque Engels lo intenta resolver, no lo encara orgánicamente, y de allí, concluye

38. Cfr., LABRIOLA, A., *Saggi... cit.*, pp. 138-145 y 156-163.

39. Cfr., MONDOLFO, R., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, ch V. Appendix I. La cita de Labriola se encuentra en *Saggi... cit.*, p. 264.

40. MONDOLFO, R., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p 59.

Mondolfo, se perfila el carácter dogmático de algunas de sus obras.⁴¹

Según Mondolfo, Engels comete el mismo error que Hegel al darle primacía a una de las esferas sobre la otra. Al preferir una «ciencia naturalistamente dialéctica» a una «filosofía idealistamente dialéctica», Engels, sin darse cuenta «revela a menudo en sus expresiones una cierta tendencia a la hipostasión de las ideas en forma de leyes regidoras y dominadoras de los fenómenos».⁴²

Pese a esto, Mondolfo considera que Engels no estaba consciente del carácter que tenía su discurso y que probablemente presuponía que su concepción habría de interpretarse en el sentido (más fiel al espíritu que a la letra) que proponía Antonio Labriola y que según Mondolfo, «reproducía con mayor nitidez» y «más lúcidamente» las ideas de Engels sobre la dialéctica de Marx, cuando escribía: «¿Y en el fondo, qué es el pensamiento sino el *complemento consciente y sistemático* de la experiencia? ¿Qué es ésta, a su vez, sino el reflejo y la *elaboración mental* de las cosas y de los procesos que nacen y se desarrollan ora independientemente de nuestra voluntad, ora por obra de nuestra actividad».⁴³ Mondolfo acepta esta definición de Labriola y recalca que sólo a partir de esta acepción puede decirse que sus enfoques sobre la dialéctica convergen, es decir, en tanto «constituiría, según Antonio Labriola, la condición del concepto concreto del devenir o del desarrollo, concepto que sólo puede entenderse como un progresivo despliegue de oposiciones. Es pues, la condición del concepto concreto de la realidad, la cual no se compone de entidades fijas sino de procesos».⁴⁴

Al margen de esta declaración de acuerdo, el concepto de dialéctica separa a nuestros dos autores más de lo que los une. Así, cuando Labriola afirma que la dialéctica «debe reproducir el ritmo de la realidad que deviene», está consciente de la trampa metafísica en que podría caer, si se intenta extremar la importancia de la categoría dialéctica y colocarla más allá de la realidad misma y de la historia tal como se desprende del análisis

41. Cfr., *Ibid.*, pp. 2-13, también pp. 44-47.

42. *Ibid.*, p. 51, cfr. también pp. 49-50.

43. *Ibid.*, p. 42.

44. *Ibid.*, p. 59 (aquí Mondolfo no señala la referencia utilizada de los textos de Labriola). Cfr. también pp. 60-63.

hecho por nosotros en nuestro primer ensayo; mientras que Mondolfo utiliza la dialéctica no sólo como categoría mediadora en las relaciones hombre-medio ambiente, sino también y de una manera un tanto esquemática, como mecanismo que media entre categorías abstractas, como por ejemplo, cuando contrapone, un tanto banalmente, *justicia* e *injusticia* como categorías opuestas, en un sentido equivalente a la contraposición entre *lo ideal* y *lo real* como categorías que subyacen respectivamente a las anteriores.⁴⁵ Más aún, esta divergencia de conceptos no se refiere sólo a la forma, sino es también de fondo. Para Mondolfo, la dialéctica hace del materialismo histórico «un concepto particular de la vida, de la historia, del mundo».⁴⁶ Por medio del cual la historia, según él, tiende a identificarse con el ideal y la *praxis* con la acción. De tal forma que, para una toma de conciencia de clase *correcta*, ésta debe coincidir con una formulación teórica-ideal que también sea *correcta*.

«Sólo cuando las condiciones reales suscitan las fuerzas que deben negarlas y superarlas —dice Mondolfo—, éstas determinan el proceso histórico; el cual, por tanto, exige que en los hombres haya un principio de actividad autónomo y consciente, que reaccione sobre el ambiente produciendo las transformaciones. Es en este ritmo dialéctico, cuando la función de los momentos ideales aparece en toda su importancia: función estimuladora y directiva de la acción práctica. Ahora bien, esta acción práctica... deviene proceso histórico, en cuanto es ejercitada por las clases. Pero las clases tienen existencia real y acción efectiva, sólo en cuanto poseen una conciencia... de clase, la cual está constituida por las ideologías, que a cada clase le son propias. Y así es la del proletariado; el cual, sin embargo, de sus condiciones típicas de *Unmenschlichkeit*... es empujado a la firmación de la *Menschlichkeit*, que del ideal tiende a traducir en la realidad práctica. Se obtendrá así, en consecuencia, de las condiciones reales, y del ritmo dialéctico que los desarrolla, el hecho característico de una

45. Cfr., *id.*, «Tra l'ideale e l'azione» en *Critica Sociale* XIX n.º 916, 26 agosto 1911, p. 248. Ahora también, en *Umanismo di Marx... cit.*, p. 87.

46. *Ibidem*.

clase, que, en su acción, es movida y guiada por medio de una realidad universalista de justicia social...»⁴⁷

Obviamente, la distancia a la cual se encuentra Labriola con respecto a tal posición es enorme. Para él, «*el comunismo crítico...* no construí la sociedad del futuro sobre las líneas de un diseño, llevado a término armónicamente en todas sus partes. No contenía palabras de loa... o de evocación... Para las dos diosas de la mitología filosófica, la *justicia* y la *igualdad*... la historia —concluye— no se apoya en la diferencia entre verdadero y falso o justo e injusto, y mucho menos en la más abstracta antítesis de posible y real, como si las cosas escribieran por un lado y tuvieran por el otro sus propias sombras y fantasmas en las ideas. Ella es siempre de una pieza y se apoya en el proceso de formación y transformación de la sociedad, lo que debe entenderse en sentido objetivo e independiente de nuestro agrado o desagrado subjetivo».⁴⁸

En este sentido, el papel activo asignado a la teoría es un agregado por Mondolfo, así como también lo es el concepto de la «corrispondenza» de las formas ideológicas con la estructura (o dicha en una forma más precisa, Mondolfo es más proclive a hablar acerca de correspondencia de las ideas con las «condiciones reales» que acerca de la relación estructura-superestructura). Esta interpretación entonces no lleva a derivar la filosofía de la economía, sino que muestra sólo un cierto grado de «dependencia» en relación al complejo de condiciones sociales.⁴⁹ Mondolfo menciona una ideología, la cual, a su vez, pasa a ser una «causa impulsora» de los eventos históricos.⁵⁰ Por el contrario, para Labriola no existe duda alguna acerca de la relación

47. *Íd.*, «Rovistando in soffitta» en *Umanismo di Marx... cit.*, p. 85.

48. LABRIOLA, A., «In memoria del manifesto dei Comunisti», in *Saggi... cit.*, pp. 15-16.

49. Afirma Mondolfo que su intento es probar: «No que la filosofía derive de la economía, sino que ésta depende de las complejas condiciones materiales, intelectuales y morales de la vida social» en *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 349.

50. «La ideología no es un mero reflejo; sino que posee también su vida autónoma y se convierte en una causa operante en los acontecimientos históricos; su vinculación a las condiciones sociales no sólo se da por lazos de dependencia, sino también por los de reacción». En *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 337.

de condicionamiento que existe entre las diferentes formas de consciencia: filosófica, religiosa y artística, y la estructura económica: ellas son formas superestructurales (lo que Labriola denomina productos de segundo grado del terreno artificial) producidas aunque «indirectamente» y en una forma no mecánica, por las condiciones telúricas. Por lo tanto la relación no es una simple correspondencia sino un producto de complejas articulaciones condicionadas en «última instancia» por los factores económicos.⁵¹

A fin de verificar aún más ampliamente la ambigua relación de «paralelismo-divergencia» existente entre Mondolfo y Labriola, resulta suficiente, por último, considerar el concepto mondolfiano del Hombre. Para Mondolfo, los hombres son la realidad verdadera y esencial de la historia; el hombre mismo es el creador de las estructuras económicas: el hombre es un ser activo, sujeto a necesidades, sí, pero capaz de actuar para satisfacerlas (*praxis*). Por lo tanto, la historia es obra del hombre, pero lo es, precisamente, debido a la «sua cosciente attività volitiva».⁵² Incluso el pensamiento histórico de Marx no permite, afirma Mondolfo, que subsista cosa alguna fuera del hombre, de manera que Marx va a considerar la historia: «Como... una actividad que se desarrolla en una continua lucha interior en la que la realización continua de contradicciones y laceraciones a ser superadas, constituye la condición y la esencia misma de la vida»,⁵³ y volviendo al tema de la dialéctica, y como si estuviera respondiendo al «objetivismo» bregado por Labriola dentro de este contexto, Mondolfo concluye de lo anterior, lo siguiente:

«La dialéctica real se presenta, pues, no sólo en las relaciones entre actividad antecedente y la actividad consecuente de la humanidad, considerada en su conjunto, sino también en las relaciones entre la acción de cada individuo y las acciones simultáneas de todos los otros... la necesidad, que lo domina, lejos de estar constituida por procesos objetivos y automáticos, está condicionada por otras acciones voluntarias».⁵⁴

51. Cfr., LABRIOLA, A., *Saggi...* cit., p. 84 y pp. 136-137.

52. MONDOLFO, R., *Il materialismo...* in F. Engels... cit., p. 112.

53. *Id.*, «Umanismo di Marx...», cit., pp. 134-134.

54. *Id.*, *Il materialismo...* in F. Engels... cit., p. 233.

Una vez más, aparece el concepto de la praxis como algo voluntario, con una configuración ética, unida al concepto del hombre como un ser que «se ve estimulado y casi constreñido por una necesidad exterior a él, mas esta necesidad no es objetiva en sí misma. Puesto que resulta de la acción de otros individuos, y no podría existir sin la voluntad subjetiva de éstos». ⁵⁵

Aun cuando, de acuerdo con Mondolfo, no resulta claro cuál podría ser en el hombre el mediador que organiza los diversos componentes de las motivaciones para la acción (necesidades, instintos, voluntad, conciencia, etc.), nos enfrentamos aquí a una concepción optimista racionalista de la naturaleza humana, a la cual Labriola no podría suscribirse tal como se desprende del siguiente párrafo:

«La moral no se pone ni se genera a sí misma, esto es, no es fundamento universal de las varias y variables relaciones éticas de este ente espiritual que fue llamado *conciencia moral*, una y única para todos los hombres. Este ente abstracto fue eliminado por la crítica como todos los entes similares, o sea, como todas las llamadas facultades del alma. ¿Qué explicación de los hechos era en verdad la que suponía la generalización del hecho mismo, como medio para explicarlo, cuando, por ejemplo, se razonaba así: las sensaciones, las percepciones, las intuiciones en cierto punto son fantaseadas, esto es alteradas, que es como decir la *fantasía* las ha transmutado? A tal género de lucubraciones pertenece la llamada *conciencia moral*, que fue elevada a presupuesto de las condicionadas valoraciones éticas... si el querer deriva y si la moral resulta de las condiciones de la vida, la ética en su conjunto no es sino una formación, o sea, su problema se resuelve en el de la pedagogía». ⁵⁶

No sería muy difícil entender este deslinde entre Labriola y Mondolfo si recurrimos a la posible y muy factible, pero problemática (por falta de referencias explícitas), influencia de Giovanni Gentile en Mondolfo.

Quien tenga la paciencia de comparar atentamente muchas

55. *Ibidem*.

56. LABRIOLA, A.: *cit.*, p. 140.

de las páginas de la obra mondolfiana con *La Filosofia de Marx* compilada en 1899 por Gentile, y por lo demás extensamente citada por Mondolfo, no puede dejar de sorprenderse no sólo por las correspondencias, a menudo textuales, de algunas de sus líneas, sino también, y por sobre todo, por la simetría de los planteamientos de conjunto: Marx filósofo, Marx superador del materialismo y del mecanicismo, vínculo teoría-praxis en Marx, «*praxis que se invierte*», o que invierte —o sea, el hombre que actúa sobre un ambiente que revierte sobre el hombre, y viceversa, etcétera.

Así, por ejemplo, en 1909 —el año anterior al discurso de Mondolfo en torno a *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*— Gentile había publicado el conocido ensayo *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, donde tenía lugar la afirmación de que la filosofía es siempre producto de sí misma. Y en su discurso Mondolfo afirmaba: «En lugar de la estéril faena de Sísifo, se nos presenta en tal guisa una continuidad de trabajo fecundo, que al presente recoge los frutos del pasado, efectuando al mismo tiempo aquella nueva siembra de ideas, de la cual el futuro verá brotar plantas exuberantes. Una continuidad ininterrumpida se nos presenta de tiempo en tiempo en el desarrollo del pensamiento al igual que de toda la vida de la humanidad. No podemos de ningún modo aceptar la enseñanza de Feuerbach: «La humanidad debe, si desea fundar una nueva era, romper del todo los vínculos con el pasado».⁵⁷

De 1909 es también el ensayo en torno a *La filosofia del Feuerbach e le critiche di Marx*. El objetivo fundamental de este ensayo es señalar, en contra de Gentile, la orientación no materialista

57. «La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi» en *La Cultura Filosofica*, V (1911), p. 30 del extracto. Son aplicables ya a las primeras elaboraciones teóricas de Mondolfo las consideraciones críticas formuladas por E. GARIN. «Osservazione preliminari a una storia della filosofia», *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVIII (1959), pp. 1-55, reproducido en *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959, pp. 55-149, en particular pp. 78-79, n. 18, y pp. 90-91, n. 28. Todavía en tiempos recientes Mondolfo ha reconocido su cercanía a Gentile en la interpretación de la anticipación como «germen e iniciación del pensamiento sucesivamente desarrollado» (Cfr., su respuesta en *La Cultura*, XCI, 1971, pp. 392-396, tras las críticas que le habían sido dirigidas por M. REALE, Il «verum-factum» prima di Vico nell'interpretazione di Rodolfo Mondolfo, en *La Cultura*, Vol. XCI, 1971, pp. 61-93).

sino subjetivista, práctica, humanística, de la filosofía de Feuerbach, y por tanto hacer resaltar lo que en ella haya de aceptable, el nexo positivo que ella mantiene con el marxismo. No escasean, sin embargo, las críticas a Feuerbach, aun cuando un auténtico desarrollo de estas últimas sólo ocurra en la monografía sobre Engels, y posteriormente en la continuación del ensayo que Mondolfo lleva a cabo en 1923, en ocasión de la tercera edición de *Sulle orme di Marx*.⁵⁸ También Feuerbach propone una suerte de teoría del socialismo, esto es, una teoría que mira hacia una humanidad plenamente humanizada. Pero hay, en relación con la teoría marxista, un fuerte «elemento diferenciador». Se trata de la ausencia de la referencia a la realidad social. En efecto, el humanismo de Feuerbach es también el padre del socialismo verdadero, sentimental, deontológico. Si bien Feuerbach contribuyó ampliamente a centrar la mirada en lo concreto, en el hombre real, que se halla vinculado a su cuerpo y a la naturaleza, que tiene necesidades y es limitado, no obstante no ha sabido pensar a la humanidad en el tiempo, en la historia, esto es, en tanto real, y no ha sabido pensarla en aquella realidad suya que consiste en el estar dividida en clases y en el proceder a través de la lucha de clases. De esta forma sólo queda una humanización como aspiración o perspectiva abstracta. No se capta la realidad social y su desarrollo; no se piensa en el socialismo como en un proceso de transformación social; no se ven la historia concreta y la concreta subjetividad que, por sí solas, pueden conducir a la construcción de una humanidad humanizada.⁵⁹

Pues bien, ¿cuál es el sentido de todo esto? Es sabido que Mondolfo tiende hacia una teoría marxista del socialismo que es también una deontología, y que por lo tanto es también, en lo que atañe a su forma, filosofía o discurso general. Empero, como se nos advierte ahora con énfasis, tal teoría debe identificarse necesariamente con la consideración de lo real, debe convertirse en el análisis del proceso social. La teoría del socialismo

58. Cfr., MONDOLFO, R., «Feuerbach e Marx» (1909), en *Umanismo di Marx, cit.*, pp. 8-78.

59. Cfr., *Ibid.*, pp. 55-57. Son las últimas páginas del ensayo en la edición original (páginas que, en la reedición, sufren, en el texto y en las notas, algunos retoques). En general, es menester decirlo, en la edición original la teoría del socialismo sufre de una acentuación más en sentido de análisis de lo social que en sentido de filosofía de la praxis.

no puede quedar reducida a una filosofía de la sociedad ideal, de la justicia perfecta. Debe ser también una teoría de la realidad social, de las fuerzas, de los impulsos, de los modos, que conducen a esta sociedad, a la justicia. En definitiva, el socialismo no es sólo un problema de la configuración de la sociedad presente y futura, es también el problema de la transición al socialismo, de la transformación socialista, del proceso hacia el socialismo en el ámbito de la sociedad actual. La teoría es también análisis científico de la sociedad.

Muy distinta es la situación, a mi entender, en el lapso de 1911-1912, y de un modo quizá más sensible en los años siguientes, al menos hasta 1915-16. Desde luego, ello sólo es cierto con reservas. No sólo permanecemos en general en el ámbito de una teoría del socialismo definible como marxista, sino que permanece también, en su especificidad, en su querer ser análisis de la sociedad, la teoría marxista a la que recién he aludido. En la monografía sobre Engels, a propósito de Feuerbach y los socialistas utópicos, y a propósito de las tareas críticas, esto es cognoscitivas, y no sólo prácticas, que el marxismo se plantea, nos topamos con páginas muy elocuentes que insisten en la necesidad de un análisis de la realidad social.⁶⁰ Y lo mismo ocurre en los ensayos que siguen a la monografía sobre Engels.⁶¹ En 1909, en el ensayo sobre Feuerbach,⁶² encontramos ciertas anti-

60. Cfr., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, cap. VIII y IX, p. ej. p. 110. «... Engels piensa que condenar simplemente el mal no equivale a explicárselo: contraponerlo una sociedad ideal o proponer medidas prácticas no equivale a levantar las fuerzas que deben realizar la transformación histórica. De esta forma el utopista ...es superado por el punto de vista histórico.» Y en la p. 111: «... el núcleo del problema social se halla en el estudio de la condición de la clase obrera».

61. Cfr., por ejemplo el importante artículo de 1913 «Socialismo e filosofía» (en *Umanismo di Marx, cit.*, pp. 115-127) en la p. 121: «El socialismo contemporáneo, en su forma más difundida y políticamente más activa, ha pretendido apoyarse en el núcleo esencial de las doctrinas de Marx: en el realismo histórico y en el principio de la lucha de clase». Y en la pág. 123: «Que el ideal del socialismo tenga también un valor ético, esto es universalista, es un hecho importante mas no suficiente. Por lo que se refiere a la teoría, una doctrina socialista puede buscar con toda coherencia sus premisas en un idealismo ético; pero para la acción histórica el mero fundamento ético no es ya suficiente».

62. Cfr., *Ibid.*, pp. 25-40 («La concezione della praxis-praxis e teoria»), y pp. 46-57 («La società come processo storico della praxis»). Nótese

cipaciones de este presentarse distintamente de las cosas, esto es, del avance de un marxismo entendido sobre todo como filosofía de la praxis, y no ya como ciencia de lo social. En Mondolfo las discontinuidades se hallan siempre entrelazadas, coexistentes, y se hacen visibles comúnmente en los términos de una diversidad de acentuación. Aún con todas estas reservas, es en mi opinión un hecho indubitable que Mondolfo avanza en este momento hacia un nuevo tipo de teoría marxista del socialismo.

Para explicar, aunque no en suficiente medida, este cambio de perspectiva está el hecho de que, a finales de la primera década de nuestro siglo, la filosofía idealista se había tornado en una hegemonía muy articulada con la cultura italiana, y adicionalmente está el hecho de que desde 1911-1912, la influencia del idealismo, y particularmente de Gentile sobre Mondolfo, se hace sentir de manera muy sensible. Hemos visto cómo en su ensayo sobre Feuerbach y Marx del año 1909 las referencias a Gentile son frecuentes; pero son, al menos en parte, referencias polémicas. En cambio, en la monografía sobre Engels de 1912 el diálogo con Gentile, y en cierta medida también con Croce, se hace más denso y frecuentemente permisivo. La influencia del idealismo, en especial el gentiliano, implica de manera manifiesta una presión tendente a ubicar el núcleo de la teoría marxista, y en general de cualquier teoría, en la filosofía y en una filosofía que exalte la dimensión de la subjetividad, de la actividad.

Nos topamos por esta vía con un tipo relativamente nuevo de teoría marxista del socialismo. Para captar su carácter novedoso, el giro filosófico que en ella ha lugar, es suficiente recordar los títulos de algunos de los principales escritos de Mondolfo de estos últimos años. 1912: *El materialismo histórico en Federico Engels; En torno a la filosofía de Marx; El concepto de necesidad en el materialismo histórico*. 1913: *Socialismo y filosofía*. 1916: *La dialéctica en Engels*. Basta leer el prefacio a la primera edición de la monografía sobre Engels: el marxismo no es sólo teoría del «proceso histórico de los hechos sociales», sino, y esto se hace

sin embargo, que el ensayo en su primera edición hace menos hincapié en la filosofía de la praxis de cuanto lo hiciera en su reproducción en *Sulle Orme di Marx*, retomada por Bobbio. Véase por ejemplo el pasaje de la p. 9 del citado *Umanismo di Marx*, y la alusión final a la praxis revolucionaria de Marx (p. 57), que son añadidos introducidos en la reedición.

ahora más evidente, «intuición general del universo», concepción general de la historia.⁶³ En 1911, en el artículo *Rovistando in soffitta*, se advierte que lo que le falta al marxismo es un «espíritu filosófico», esto es, nótese bien, una «dirección filosófica». El movimiento tiene «necesidad de una orientación filosófica».⁶⁴ Y, todavía en 1911, en el artículo *Tra l'ideale e l'azione* se señala que la consecución plena de la conciencia de clase en el proletariado «no puede conquistarse desde fuera de una concepción general de la vida y del mundo».⁶⁵ En 1913, queriendo determinar el origen de la debilidad de los gradualistas y de sus opuestos los revolucionarios, Mondolfo cree verlo «en las premisas filosóficas» de sus respectivas posiciones. Como he observado en una ocasión anterior, se le reprocha al Partido Socialista justamente el no haber propuesto jamás una hipótesis de transformación social, un «programa orgánico concreto»; y Mondolfo atribuye la razón fundamental de ello a la «ausencia de una orientación filosófica segura y coherente». Anota una vez más sin equívocos: «Es menester por lo tanto una conciencia teórica, es menester que el socialismo cuente con una filosofía propia».⁶⁶

En definitiva, pues, nos es presentado un tipo de teoría marxista del socialismo que pone en primer plano no al análisis de la realidad social, no el conocimiento económico-social e histórico-empírico del proceso social, sino la filosofía, la concepción de lo que son en general la historia o el proceso histórico, la concepción de lo que resulta presentado como la ley permanente de la vida de la humanidad.

La filosofía en la que ahora se hace consistir principalmente la teoría marxista del socialismo es, como es sabido, la filosofía de la praxis. Consideremos algunas de sus tesis esenciales. La historia no es determinada por una objetividad metafísica, natural, externa a los hombres. Es más, la historia, que es una continuidad discontinua, esto es, superación continua, autonegación o autocrítica continua, no es, como pensaba Antonio Labriola, autocrítica de las cosas;⁶⁷ no es autocomposición y autodescom-

63. Cfr., *Il materialismo...* in F. Engels... cit., p. IX.

64. Cfr., *Umanismo...* cit., p. 80.

65. Cfr., *Ibid.*, p. 90.

66. Cfr., *Ibid.*, pp. 120-121. Se trata del artículo «Socialismo e Filosofia».

67. Cfr., notas 28, 29 y 30 *supra*.

posición de las formas económico-sociales. La historia es obra de los hombres; los hombres son sus sujetos, y no son instrumentos usados y manejados por la historia. Pero los hombres hacen la historia bajo el estímulo de las necesidades que surgen de su contacto con el mundo de la objetividad, y sometidos, en sus posibilidades de acción, a las condiciones que les impone el horizonte de posibilidad establecido por el mundo de la objetividad. La objetividad es no sólo y no tanto la objetividad natural, sino que es principalmente la cristalización de la actividad preexistente de los hombres: son las formas o las estructuras de adecuación de la vieja praxis a las codificaciones de las relaciones sociales que se han venido imponiendo. Es ilegítimo el análisis económico concebido como aproximación cognoscitiva a lo social que considere los modos de producción y cambio, y de distribución, como formas aisladas, externas al marco conceptual de la acción humana, a la reconstrucción de la vida del hombre. Lo económico no puede ser reducido a mero objeto social, ni siquiera es un momento histórico-empírico, como tampoco puede considerarse independiente de éstos. Es también un producto de los hombres. Los sujetos que hacen la historia no son los hombres individuales o los pequeños grupos humanos. Son las clases, las masas, los grandes movimientos colectivos; y son justamente las clases, las masas, que tienen conciencia y voluntad. Una acción de las masas que no esté basada en una conciencia real y en una voluntad firme puede sólo conducir a efectos temporales, a resultados sujetos a desmoronarse y que no estarán en capacidad de producir nueva historia.⁶⁸

Si bien ciertos textos de Mondolfo pueden situarse enteramente en la órbita del idealismo gentiliano, no puede decirse sin embargo que una filosofía con esas características pueda allí caber sin estridencias. La influencia gentiliana es indudablemente grande. Sin lugar a dudas el acento recae fundamentalmente en la necesidad de cuestionar las concepciones fatalistas y económico-objetivas de la historia, y en afirmar el hecho de que la concepción marxista de la historia es una concepción subjetivista, activista. No obstante, no hay que pasar por alto que para Mondolfo el verdadero principio de la historia es el vínculo

68. *Cfr.*, especialmente los capítulos VII y XI de la monografía sobre Engels.

de acción recíproca entre sujeto y objeto y no un motor o ente que se fundamenta en el subjetivismo abstracto.⁶⁹

Se hace necesario preguntar entonces, si los elementos voluntarísticos y éticos antes señalados, no harían de Mondolfo, en vez de un pensador que se sitúa en el «hilo rojo» que va de Labriola a Gramsci como sostiene Bobbio, un autor que habría que catalogar dentro de la corriente de los revisionistas como sostienen Galvano della Volpe y Giacomo Marramao.⁷⁰ Sin embargo, en mi opinión, y al margen de su considerable fama como ideólogo del socialismo reformista italiano adquirida a partir de su contundente rechazo del modelo revolucionario ruso como forma de socialismo,⁷¹ Mondolfo no es un revisionista *stricto sensu*, en el sentido en que el revisionismo se presenta a sí mismo, es decir, como una operación incisiva, política y culturalmente decisiva, de reelaboración de los postulados fundamentales del marxismo. El largo y persistente esfuerzo de defender el «espíritu» de la letra de Marx y Engels frente a las «deformaciones» más en boga de la Segunda Internacional, y el mero hecho de que el principio marxista de la lucha de clases permaneció siempre como simiente de su propia concepción: «Las clases en conflicto», afirma, son «la fuerza viva» de la historia y esto representa el «descubrimiento fundamental de Marx y Engels»,⁷² son preocupaciones que muestran la actitud de un filósofo de la praxis independientemente de que algunas de sus conclusiones sobrepasen el marco teórico referencial de esta filosofía. Por ello concuerdo con uno de los más importantes biógrafos de Mondolfo, Diego F. Pro, quien hace la siguiente acotación:

«Mondolfo no acepta la interpretación difundida entre los marxistas de que Marx posee una doctrina que puede calificarse de materialismo histórico, ni menos adosarle la

69. Cfr., en particular los capítulos VIII y IX de la misma monografía.

70. Cfr., DELLA VOLPE, G. «La libertà comunista» in *Opere Complete*, Roma, 1973, Vol. IV, p. 25.

MARRAMAO, G., *op. cit.*, p. 219: «Il vero interlocutore di Mondolfo non é Kautski, ma Bernstein».

71. Cfr., MONDOLFO, R., «Leninismo e marxismo» en *Critica Sociale*, Vol. XXIX, n.º 4, 16-28, febrero 1919, pp. 44-46.

72. Cfr., MONDOLFO, R., *Il materialismo... in F. Engels... cit.*, p. 112 y *Umanismo di Marx... cit.*, p. 95.

denominación de materialismo metafísico. Según las investigaciones que ha dedicado a aquel pensador éste ha refutado el humanismo realista de Feuerbach, que sostenía la independencia de la naturaleza con respecto al hombre, aunque reconoce que se encuentra en él el punto de partida de una concepción dialéctica de las relaciones del hombre con el mundo. También habría refutado el materialismo metafísico, que es una doctrina muy en boga en el siglo XVIII y que, como se sabe, sostiene que el principio último, fuente y término de toda la realidad, es la materia... El humanismo de Mondolfo resulta así un humanismo social, o si se prefiere socialista, puesto que siendo la esencia del hombre un conjunto de relaciones sociales, todas sus actividades lo son también y la vida humana se define de este modo por la praxis, que encierra tanto las actividades teóricas como las prácticas. De la praxis humana resulta el proceso histórico y por aquí damos en otro rasgo de la filosofía y las ideas de nuestro filósofo: el historicismo».⁷³

En este sentido debe entenderse la contribución de Mondolfo a la doctrina marxista. Una postura que, pese a algunas variantes, debe ser integrada y articulada dentro del contexto de la «escuela» de pensadores marxistas italianos, que en su afán de defender al marxismo de las «perniciosas deformaciones» que había estado sufriendo esta filosofía a partir de la *Bernstein Debatte*, encuentran que el meollo, el centro del cual surge el marxismo es la *praxis humana* circunscrita a su historicidad.

Para concluir, hemos visto cómo Mondolfo desarrolla algunos aspectos que Marx no profundiza en su análisis:

1. Una teoría del conocimiento marxista que tendría como criterio de verdad la *praxis* (Categoría dialéctica-gnoseológica).
2. A partir de esta teoría desarrolla toda una filosofía (i.e. *Filosofía de la Praxis*); cuyo *telos* es la fundamentación de un «*Humanismo real*» en contra de la concepción materialista clásica, y de las corrientes «economicistas» dentro del marxismo.
3. La tesis que confunde el materialismo histórico con un

73. PRO, DIEGO, F., «Rodolfo Mondolfo: su posición filosófica» en *La Filosofía en América*, trabajos presentados en el IV Congreso Interamericano de Filosofía, Tomo I (Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979) p. 86.

amoralismo, destacando el papel que juegan las ideas en la contradicción de clase y carácter revolucionario de las mismas en la medida en que sean *necesidades* de la clase revolucionaria.

Como consecuencia de estos elementos Mondolfo como Labriola se opone a todas las interpretaciones que de Marx se han venido desarrollando (desviándolo) que intentan reducir el devenir histórico a leyes mecánicas y al hombre a una masa inerte sin voluntad ni independencia, constituyendo así al marxismo en una doctrina que intenta explicar el desarrollo de la sociedad de una forma *reduccionista-determinista*. Sin embargo, mientras Labriola desarrolla su crítica basado en la propia lógica que le ofrece la *Filosofía de la Praxis*, Mondolfo siente que le es indispensable añadir el elemento ético, que lo lleva en resumidas cuentas a proponer la desvinculación total de la tesis materialista del humanismo marxista. Por esta razón se opone a la definición de materialismo que le dan sus propios creadores, y afirma que el marxismo es un humanismo real (*reale humanismus*) que simplifica la contradicción entre naturalismo e historicismo. *Humanismo*: porque no es ni la idea abstracta, ni la material también abstracta, la que ocupa para Marx el centro de la realidad, sino el hombre; *realista*, porque no se trata tampoco del hombre ideal sino del hombre concreto, que obra a partir de una concreta situación histórica. El marxismo no es, pues, para él, una filosofía naturalista sino historicista. Se trata, en efecto, de una filosofía de la praxis, que se sigue llamando en boca de su autor «materialismo» sólo por el hecho de que Hegel, a quien se oponía, consideraba al hombre concreto como material de la astucia de la razón universal, y porque Bruno Bauer, con quien polemizó, sostenía que las masas eran sólo «materia» para la acción de las élites. Un marxismo sin dogmas, esto es, el marxismo entendido como una filosofía del hombre que a través de sus *praxis* se hace a sí mismo al hacer su historia.

Pero, a pesar de su desprecio por el término materialista y su hincapié en el ingrediente ético como requisito *sine qua non* de la Filosofía de la Praxis, la defensa que Mondolfo hace de esta última como el *corpus et anima* del marxismo y de éste como la concepción del mundo más cercana a la realidad histórica del hombre, lo coloca en un filón mucho más afín a la tradición marxista italiana que comienza con Labriola, y que tiene a Gramsci como su mayor representante, que dentro del grupo de pseudo-marxistas neokantianos, junto a Bernstein, Jaurés y otros.

Omar Astorga

*Los fundamentos
de la filosofía y la política
en Gramsci **

I. Los fundamentos de la filosofía

§ 1. Premisa: Gramsci fue un pensador obsesivamente político. De una obsesión consciente de sí misma, que se expresa bajo un lenguaje peculiar: reconstruir la racionalidad de la historia contemporánea a través de un discurso abierto y problemático sobre el Estado capitalista. Un discurso que sólo puede ser sustancial y orgánico si la historia infinita y accidentada del hombre queda tejida según la dialéctica del poder. Lenin y Maquiavelo, la Revolución rusa y el Risorgimento italiano, el fenómeno fascista y la sociedad norteamericana representan, entre otros, los grandes interlocutores del recorrido teórico e historiográfico que realiza Gramsci a través de la densa fisonomía del Estado moderno, en su movimiento pendular, en sus ramificaciones, en su ampliación y reformulación: justamente su crisis.

Nos interesa comprender esto: la relación entre la filosofía y la historia adquiere sustantividad sólo si queda mediada por las categorías de lo político. El desarrollo de la subjetividad, teórica, práctica, cobra espesor filosófico en el terreno de la superestructura. Mejor dicho, el desarrollo de la superestructura —que es al fin y al cabo la constitución expansiva del Estado— suministra la morfología y la historicidad de las categorías filosóficas.

§ 2. Antes de interpretar este enunciado pasemos rápidamente a un rodeo referencial por Hegel para extraer otra premisa fundamental. La relación Gramsci-Hegel es un problema

* Con este título se agrupan dos estudios realizados en ocasión de sendos seminarios organizados por el Instituto de Filosofía de la U.C.V. El primero fue presentado en el Seminario sobre «Filosofía, historia, historicismo» (1980); el segundo fue presentado en el Seminario sobre «El marxismo teórico en Italia» (1983).

historiográfico que si bien ha sido considerado a través del así llamado «anti-Croce», está lejos de quedar suficientemente aclarado.¹ No nos vamos a ocupar de tal relación, pero es al menos orientador mencionar la presencia de algunos elementos del pensamiento de Hegel en la interpretación gramsciana de la filosofía y de la historia.

Cuando Gramsci elabora los puntos de su Introducción al estudio de la filosofía, deja ver claramente el fuerte acento hegeliano presente en su formulación de la filosofía de la praxis.² En efecto, allí se señala cómo a partir de la hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial, uno de los momentos históricos que más interesa es la unificación de esa cultura en la filosofía de Hegel. El otro momento histórico importante es la descomposición del hegelianismo en «un nuevo proceso cultural» en el cual se constituye la filosofía de la praxis. «El inmanentismo hegeliano deviene historicismo, pero es historicismo absoluto sólo con la filosofía de la praxis, historicismo absoluto o humanismo absoluto.»³ La incorporación crítica de Hegel al marxismo se desarrolla en Gramsci a través de un proceso de asimilación-superación que se revela esencial. Tal como lo ha puesto de relieve Salvucci,⁴ la lectura de Hegel subraya el perfil de la interpretación gramsciana de la historia de la filosofía. La premisa hegeliana fundamental según la cual la filosofía coincide con la historia de la filosofía, representa en Gramsci el hilo conductor en su intento de «historizar» la filosofía: esto significa colocar la actividad «transformadora del hombre en sociedad» como el ingrediente sustancial privilegiado por la filosofía de la praxis, la cual, se diferencia del hegelianismo en tanto prescinde de la perspectiva especulativa, propia del idealismo clásico alemán. Se puede ver así «con mayor exactitud y precisión el significado que la filosofía de la praxis ha dado a la tesis hege-

1. Véase en este sentido la contribución de L. SICHIROLLO, «Hegel, Gramsci e il marxismo», en *Studi gramsciani*, al cuidado de Franco Ferri, Ed. Riuniti, Roma, 1973², pp. 269-276.

2. GRAMSCI, A., *Quaderni del carcere*. Edición crítica del Instituto Gramsci al cuidado de Valentino Gerratana. Einaudi, Turín, 1975, pp. 1.825-26. (Abreviatura: Q. C.)

3. *Ibid.*

4. SALVUCCI, P., «Sul concetto gramsciano di storia della filosofia», en *Studi gramsciani*, *cit.*, p. 253.

liana de que la filosofía se convierte en la historia de la filosofía, esto es, la historicidad de la filosofía», que lleva implícita la negación de la «filosofía absoluta» abstracta o especulativa.⁵ Por lo menos hay que indicar en este sentido, que Gramsci es uno de los autores marxistas que ha rescatado el historicismo hegeliano, abandonando la «corteza mística» de su panlogismo y recuperando en primer plano la materialidad histórica de la praxis. La tesis fundamental de que «la filosofía de una época es la historia de dicha época» representa así un horizonte de interpretación que Gramsci asume en el campo de la cultura, de la política, de los intelectuales. Si, a manera de ejemplo, consideramos la pertinente tesis de Garin en virtud de la cual es a través del problema de los intelectuales como puede entenderse la relación gramsciana entre política y cultura,⁶ y si tenemos presente el gran proyecto filosófico que Gramsci anuncia al comienzo de su encarcelamiento, formulado como una elaboración *für ewig* a través de la investigación del espíritu público en Italia, es decir, «una investigación acerca de los intelectuales italianos»,⁷ comprenderemos aquella afirmación según la cual «En la concepción no sólo de la ciencia política, sino en toda la concepción de la vida cultural y espiritual, ha tenido enorme importancia la posición asignada por Hegel a los intelectuales, la cual, debe ser cuidadosamente estudiada... Sin esta «valorización» de los intelectuales hecha por Hegel, no se comprende nada (históricamente) del idealismo moderno y de sus raíces sociales».⁸

En suma, la presencia implícita y explícita de raíces hegelianas en el pensamiento de Gramsci —un estudio que debe profundizarse sin soslayar la decisiva mediación de Croce— nos puede servir de instrumento de lectura e interpretación de la relación entre la filosofía y la historia. Un instrumento crítico que contribuye a poner de relieve el rechazo de Gramsci a un conjunto de malentendidos, de «prejuicios filosóficos», que han funcionado como obstáculos teóricos y metódicos en la interpretación de la filosofía.

5. Q. C., p. 1.272.

6. GARIN, E., «Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, al cuidado de Pietro Rossi, Ed. Riuniti, Roma, 1975, V. I, pp. 37-74.

7. GRAMSCI, A., *Lettere del carcere*. Einaudi, Turín, 1977, pp. 133-4.

8. Q. C., p. 1.054.

§ 3. Si la filosofía es considerada exclusivamente como la elaboración teórica del individuo, del filósofo y si, por esto, se considera que la historia de la filosofía es la sucesión de ideas que han manejado estos filósofos, estaremos comprendiendo insuficientemente la filosofía, si tomamos en cuenta que ella se define por la historia de su formación, como conjunto de actividades prácticas y teóricas.⁹

Por otra parte, si el nivel teórico de la filosofía se extrae de la sistematicidad extrínseca, libresca y de la complejidad técnica con la cual muchas veces se expone, se están dejando de lado ingredientes históricos que la constituyen.¹⁰

Además de esto, hay que desechar la idea de que la filosofía sólo es resultado, producto muerto, cristalización abstracta de la realidad concreta. Con esto se desconoce su papel activo, inmanente, en un proceso cultural.¹¹

Si se pretende agotar el estudio de la filosofía con la crítica de su lenguaje, y si se aplican criterios lógico-formales para refutarla y anunciar su fracaso a su fin, se está procediendo igualmente bajo una óptica pobre de contenido y, por unilateral, inadecuada.¹²

9. «La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual, esa combinación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene "historia" concreta y completa (integral)». *Ibid.*, p. 1.255.

10. «Se cree vulgarmente que ciencia quiere decir en absoluto sistema, y por ello se construyen sistemas por doquier, que no tienen la coherencia interna necesaria del sistema, sino sólo la mecánica exterioridad.» *Ibid.*, p. 1.424.

11. Gramsci entiende la filosofía como concepción del mundo; «no solamente como elaboración "individual" de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además, y especialmente, como lucha cultural por transformar la "mentalidad" popular y difundir las innovaciones filosóficas que demuestren ser "históricamente verdaderas y que, por lo mismo, llegan a ser histórica y socialmente verdaderas"». *Ibid.*, p. 1.330.

12. «Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no se halla expresado en su lenguaje es delirio... ellos transforman en juicio moral y en diagnóstico de orden psiquiátrico lo que debería ser un juicio meramente histórico... El esperantismo filosófico está estrechamente arraigado en las concepciones positivistas y naturalistas... De

§ 4. Todos estos prejuicios han ejercido según Gramsci una influencia dañina e instrumentalista para entender las dimensiones, la extensión y, por consiguiente, los límites del pensamiento filosófico. Los *Quaderni* representan en este orden de ideas una revalorización de los criterios que conducen no sólo a la fundamentación de la filosofía, sino también a su propia crítica. Anunciemos el criterio central de esta relación: la filosofía «sobrevive» y funciona porque lleva arraigada en su desarrollo una profunda crisis.¹³ Crisis entendida como desplazamiento o rechazo de sus postulados, no en el marco *exclusivo* de los conceptos o en la mente del filósofo, sino en cuanto se difunde en el mundo de la cultura, y toma esta tarea como la regla más segura de su validez. Gramsci siempre insistirá en la idea de que una filosofía no pierde fuerza, no se debilita teóricamente, si rebasa los estrechos límites de los ambientes meramente intelectuales; si esto se hace por voluntad política, a través de un «programa» o mediante una difusión «espontánea», dependerá de las circunstancias históricas, pero, en cualquier caso, es necesario «destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil, por ser la actividad propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos». Su intención es ampliar socialmente los límites a los que se ha pretendido reducir tradicionalmente el discurso filosófico. La premisa de esta ampliación es básica: «Todos los hombres son filósofos», y en este sentido se intenta incluso valorar el carácter filosófico de las manifestaciones rudimentarias que se dan a través del lenguaje, el sentido común, el folklore y la religión. Pero no basta un inventario fenomenológico sobre la extensión social de la filosofía; algo más importante es «la reforma intelectual y moral» de las masas, esto es, la necesidad de que determinada concepción del mundo adquiera un carácter crítico, constitutivo, donde «se participe activa y conscientemente en la elaboración de la historia del mundo».

Debemos repetir que Gramsci es un pensador básicamente político y, precisamente por esto, es filósofo. Aquí aparece la peculiaridad de un actor de su propia obra. La estrategia conceptual decisiva para enjuiciar el pensamiento filosófico consiste en

allí la tendencia a la «clasificación» abstracta, al metodologismo y a la lógica formal.» *Ibid.*, p. 1.467.

13. *Ibid.*

colocarse bajo el horizonte de la razón práctica. Sus investigaciones sobre la filosofía no pueden entenderse como un estudio frío, desapasionado; su obra es una respuesta global al capitalismo, y ésta no podía lograrse en el simple campo de la especulación sino en la interpretación de la historia.¹⁴ Al estudio de la filosofía tradicional —que debe comprenderse bajo la óptica historicista de la crítica— corresponde el proyecto y la realización de lo que ya anunciaba Antonio Labriola como filosofía de la praxis: «La última y definitiva filosofía de la historia».¹⁵ Filosofía que hace de su adhesión orgánica a las masas la única forma de poder existir.¹⁶

§ 5. ¿Qué podemos concluir de estos señalamientos preliminares? Indagar la conexión entre filosofía e historia en la obra de Gramsci, si no se quiere desembocar en una búsqueda abstracta o esquemática, exige abordar aquello que constituye la piedra de toque de su fuerza dialéctica: la mediación. El «gusto» de Gramsci por registrar sus proposiciones teóricas de una manera sintomático-histórica, se convierte en la verificación más sólida de su investigación filosófica. Hablar de un opúsculo, comentar la confección de un periódico, advertir y fundamentar la importancia de un intelectual, o explicar las manifestaciones concretas de la lucha de clases, desde el corporativismo hasta la revolución en todo Occidente, es precisamente lo que constituye la peculiaridad de esa obra, que no es crónica ni «didascalismo», sino interpretación histórica. La conjunción de un planteamiento histórico con una estrategia política —que según Gramsci son una y la misma cosa— está en la base de ese gusto, de esa «pasión» por ser verdaderamente filósofo de lo real, por

14. Gramsci puede ser valorado según la misma interpretación que él hace de Lenin: «un hombre político escribe de filosofía; puede ocurrir que su “verdadera” filosofía haya que buscarla, en cambio, en sus escritos de política». (Q. C., p. 1.493.) La filosofía debe ser entendida en sentido amplio; de igual forma, la política expresa un contenido que va más allá de las formas y actuaciones de gobierno o de lucha partidista.

15. Cfr. LABRIOLA, A., «Del materialismo storico», en *Scritti filosofici e politici*, Einaudi, Turín, 1973, T. II, pp. 531-657.

16. «La filosofía de la praxis como resultado y coronación de toda la historia precedente. De la crítica del hegelianismo nacen el idealismo moderno y la filosofía de la praxis. El inmanentismo hegeliano se torna historicismo, pero es historicismo absoluto solamente con la filosofía de la praxis, historicismo y humanismo absolutos». Q. C., pp. 1.826-7.

entender fácticamente la filosofía. Pasemos entonces a una tematización medular.

Aun cuando se pueden encontrar distintos enfoques de la dialéctica en la obra de este pensador,¹⁷ existe un denominador común. Lo ha señalado correctamente Norberto Bobbio: «El uso más frecuente del término "dialéctica", entendido como acción recíproca, se encuentra en Gramsci a propósito de la relación estructura-superestructura, esto es, del compuesto o síntesis que él llama "bloque histórico"».¹⁸

Es indispensable mencionar al menos el tratamiento que le da Gramsci al bloque histórico en cuanto conjunto social.¹⁹ La ya tradicional y muchas veces esclerosada relación que se establece entre estructura y superestructura, es abordada según las mediaciones de la práctica social, dejando de lado el ámbito vacío de las fórmulas generales. Lo importante es comprender el «paso» teórico y metódico que va de la estructura a la superestructura. Más que las instancias cronológicas de la formación de la sociedad, se trata de asumir la «lógica» del capitalismo contemporáneo. Entre los distintos enfoques que utilizó Gramsci en este sentido, vale la pena señalar como decisivo —dentro de lo que podría denominarse con términos simples, la transición de la economía a la ideología— el problema de las *relaciones de fuerza* que constituyen la lucha de clases.

De una relación económica de fuerzas meramente corporativa (burguesía) o tradeunionista (proletariado), Gramsci va explicando en innumerables pasajes de los *Quaderni* cuáles son los anillos, las formas superiores que se van adoptando en la constitución de la relación de fuerzas políticas o hegemónicas, que constituyen el segmento en el cual se decide la vida social, donde pueden alcanzarse aun formas extremas en el campo político-militar. Se propone una «radiografía» del conjunto social, donde las relaciones de fuerza se presentan como *momentos* de desa-

17. Véase de Norberto BOBBIO: «Nota sulla dialettica in Gramsci», en *Studi gramsciani*, cit., pp. 73-86, donde se examinan las diversas acepciones del término dialéctica en el pensamiento de Gramsci en relación con la historiografía marxista.

18. *Ibid.*, p. 78.

19. Véase el estudio de Hugues PORTELLI: *Gramsci y el bloque histórico*. México, Siglo XXI editores, 1978. Aun cuando Portelli es esquemático en su interpretación, nos suministra la pista de una serie de relaciones para formar el concepto de bloque histórico.

rollo del bloque histórico. Es el paso de lo objetivo a lo subjetivo, del mundo de la necesidad al mundo de la libertad, de la reivindicación economicista a la conciencia de clase. Esto lo llama Gramsci «catarsis» social, es decir, dialéctica de la objetividad y de la subjetividad, donde existe una instancia básica de aproximación: lo ideológico-político. Para nuestro autor es indiscutible aquella afirmación de Marx según la cual es en el terreno de la ideología donde los hombres toman conciencia de los conflictos sociales. Ahora bien, éste es el terreno de la superestructura; es aquí donde la filosofía encuentra su resolución histórica.

§ 6. El análisis de la superestructura viene tematizado por Gramsci a través de un par de conceptos: sociedad civil y sociedad política.²⁰ El uso metódico e histórico de estos términos encuentra su formulación más acabada en la teoría de la hegemonía: la clave más significativa para comprender el desarrollo filosófico. «La hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su real dialéctica.» Por esto, la teoría de la superestructura, sobre todo en lo que respecta al Estado, tiene gran importancia en el problema que estamos considerando. El conjunto de actividades prácticas y teóricas de organismos, individuos, constitutivos del aparato del Estado, es asumido bajo el ángulo filosófico como medio y fin de una concepción del mundo y de la vida. Instituciones a las que Gramsci dedicó muchas notas (iglesia, escuela, partidos, medios de comunicación), actividades que fueron asimismo su objeto de estudio (consenso y coerción), constituyen —a través de la inmensa bibliografía que utilizó directa o referencialmente— el basamento orgánico de su doctrina bajo la luz, no de principios dogmáticos de la ortodoxia marxista, sino de una elaboración crítica, que no caía en las desviaciones mecanicistas e idealistas que permanentemente se ocupó de refutar. Pero lo más importante para nuestro objetivo es destacar que la interpretación histórica y la reflexión filosófica se «cruzan» en el horizonte de esa superestructura que estudió Gramsci, comprendiendo el rol orgánico de la estructura económica, no bajo la óptica del materialismo vulgar (Bujarin), sino a través de la esfera constitutiva del Estado, sin caer en la hipostasiada «historia ético-política» de Croce. Se trata —para de-

20. Conviene señalar que Gramsci desarrolla una interpretación *materialista e histórica* de la superestructura, entendida como el núcleo tanto de la reflexión política como de la reflexión filosófica.

cirlo con una expresión gramsciana— de ser político en la interpretación histórico-filosófica, esto es, de darle a las relaciones políticas, a la hegemonía, el papel unitario —me atrevería a decir ontológico— con el cual se configura el discurso filosófico.

Si la filosofía debe entenderse como una concepción del mundo que adopta diversas manifestaciones, desde el sentido común hasta la elaboración especulativa;²¹ si se estudia fundamentalmente como proceso, desde los momentos más rudimentarios que van adquiriendo coherencia en la medida que se enriquecen con el conjunto de las relaciones sociales o, desde el momento teórico y abstracto que se va difundiendo y contrastando en esas mismas relaciones sociales, no sólo en una perspectiva sincrónica (vertical), sino como desarrollo de síntesis permanentes de un período histórico a otro, sólo entonces podemos descubrir la historicidad de la filosofía y poder llegar así a la conclusión gramsciana —ciertamente hegeliana— según la cual «la filosofía de una época es la historia de dicha época». Sólo bajo estos parámetros una teoría de la filosofía prescinde de interpretaciones abstractas, idealistas o vulgarmente materialistas, y se coloca el conjunto de la superestructura como la única fuente de una visión crítica, historicista, realista.²²

El estudio de la filosofía debe abarcar entonces todos los problemas que lleva en su seno un proceso cultural, es decir, el conjunto de formas por medio de las cuales se establece la dirección y dominación ideológico-política de la sociedad, sintetizable con el concepto de hegemonía. Gramsci dice por esto que: «Historia y filosofía forman un bloque», donde la filosofía de los intelectuales especialistas constituye tan sólo una parte. Hay que distinguir cuál es la gradación con la cual se traduce una concepción del mundo, desde los grupos dirigentes («cultura filosófica») «hasta las religiones de las grandes masas», como conjunto «complejo y contradictorio» que se resuelve en el marco de la praxis política e ideológica. De allí que la relación entre la

21. Q. C., pp. 1.396-7.

22. «La concepción "subjetivista", luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica», *Ibid.*, p. 1.415. (Subrayado mío.)

filosofía y la historia deba comprenderse por la mediación de la política y la ideología. Éstos son los ingredientes básicos del momento hegemónico y sólo mediante ellos se capta la especificidad de la superestructura.

§ 7. Para Gramsci la filosofía no es una metateoría de la historia. Aún en su forma especulativa, la filosofía representa una concepción del mundo de apogeo o de crisis de una fase histórica. A cada forma cultural corresponde un momento especulativo que aparece en la mente del filósofo justamente cuando el momento ideológico se muestra como síntesis de la correlación de fuerzas político-sociales, esto es —escribe Gramsci—, cuando la hegemonía del grupo dirigente entra en crisis orgánica; el pensamiento entonces «se perfecciona dogmáticamente, deviene fe trascendental», se hace metafísico. El dogmatismo, la especulación, constituyen, pues, un tipo de manifestación ideológica del pensamiento filosófico. «Se puede decir, por tanto, que cada cultura tiene su momento especulativo religioso, que coincide con el período de la completa hegemonía del grupo social al cual representa, y quizá coincide con el momento en el cual la hegemonía real se disgrega en la base, molecularmente... por eso se observa que cada época llamada de decadencia (en la cual se produce una disgregación del viejo mundo) está caracterizada por un pensamiento refinado y altamente especulativo.»²³ Por eso la filosofía debe entenderse como un pensamiento «contaminado» con los problemas sociales. Todas las manifestaciones filosóficas son registros de la ideología de una época, si al término ideología —advierde Gramsci— se le da el significado más alto de concepción del mundo que impregna todas las actividades de uno o varios grupos sociales.

La mediación ideológica de todo discurso filosófico que pretenda ser examinado en su historicidad, debe ser calibrada justamente por el camino de la crítica. Gramsci en este sentido irrumpe contra la racionalidad instrumentalista y determinista, que reduce el concepto de ideología a «falsa conciencia» o, a lo sumo, a «reflejo» de las condiciones sociales. Entender la ideología «como distinta de la estructura» y por lo tanto afirmar «que las ideologías no cambian las estructuras»; sostener que una solución política es «ideológica», por lo tanto insuficiente para cambiar los hechos o, creer que toda ideología es mera aparien-

23. *Ibid.*, p. 1.482.

cia, significa degradar el término a un contenido muy pobre y, por esto, no haber entendido sus dimensiones y repercusiones históricas. Sin embargo, es necesario distinguir las ideologías históricamente orgánicas, «que son necesarias a una cierta estructura», de las «ideologías arbitrarias». En cuanto «históricamente necesarias» tienen validez en la medida que organizan lo colectivo, «forman el terreno en el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su propia posición, luchan». En cuanto «arbitrarias» sólo suscitan manifestaciones individualistas, polémicas de coyuntura, etc. Estas últimas —escribe Gramsci— no son completamente inútiles, «porque son como el error, que se contrapone a la verdad y la afirma».²⁴

La interpretación determinista y «sociologizante» de la ideología influye práctica y teóricamente en la relación historia-filosofía. Incluso como filosofía ingenua, el determinismo tiene consecuencias dañinas en la vida social. En las masas —sobre todo en los momentos de ejercicio pleno de la hegemonía capitalista— cuando se han fraccionado los mecanismos de participación, funciona una concepción dualista, representacionista y pasiva de la «objetividad» del mundo externo, natural y social, donde se anula la conciencia del carácter constitutivo y crítico de la subjetividad.²⁵ Esto determina la valoración de la ideología, de la conciencia de clase. La filosofía ingenuo-determinista puede llegar a tener una elaboración teórica, ser un programa y convertirse en fuente de conformismo. Esto impide comprender el significado de lo que ya Marx denominaba *idea-fuerza*, que es la creencia o idea asumida firmemente por las masas como premisa de la transformación social. Aquí aparece el contenido de la filosofía de la praxis, como unidad histórica del hombre y la

24. *Ibid.*, pp. 868, 1.490.

25. Es oportuno recordar que Gramsci acusa el mecanicismo de la concepción del sentido común y de la filosofía ingenua tanto en el materialismo del «marxista» Bujarin como en los idealistas Croce y Gentile. Aun cuando se trata de filosofías contrapuestas, coinciden en el manejo acritico del sentido común y, peor aún, en el hecho de convertirlo en fuente de verificación de sus postulados. Porque si bien el sentido común es importante para entender el desarrollo de la filosofía, «recurrir al sentido común como prueba es un contrasentido». El sentido común sólo puede ser recuperado bajo una operación crítica: en esta medida deja de ser sentido común. Véase en cuanto a Bujarin: *Q. C.*, pp. 1.396-7; Gentile, pp. 1.399-1.400; Croce, pp. 1.045-6.

naturaleza, en un proceso de transformación y lucha por la hegemonía colectiva. Esta perspectiva permite entender no sólo el desarrollo de la filosofía de la praxis, sino de todo «movimiento cultural»,²⁶ de toda ideología.

«La distinción entre filosofía e ideología» sólo sería posible por «grados», según el marco orgánico (instituciones) y el nivel de complejidad (intelectuales). La ideología sería la «verdadera» filosofía —dice Gramsci— que se ha «vulgarizado» molecularmente en la vida social. La filosofía es entonces la expresión de toda concepción ideológica que —de acuerdo al momento hegemónico— adquiere en el filósofo profesional caracteres de universalidad, sistematicidad y que, en las masas, se constituye por la vía del sentido común, el folklore, la religión.²⁷

Según estas coordenadas el *hecho* ideológico se muestra como mediación necesaria para examinar la relación entre filosofía e historia. El carácter orgánico o arbitrario de la ideología suministra una pista segura sobre el *status* histórico o «ahistórico» de una filosofía.

§ 8. Si la esfera de la superestructura aparece en el discurso gramsciano como el código interpretativo más pertinente para examinar la filosofía. Si, en consecuencia, el momento ideológico constituye una veta ineludible para pensar su historicidad, debemos entonces reconducir el problema de la relación filosofía-historia según la premisa inicialmente formulada. El desarrollo de la superestructura —escribe Gramsci— se configura como *distinciones* de lo político. La relación gobernantes-gobernados, dirigentes-dirigidos se presenta como segmento irreducible, esencia del ser social y del movimiento histórico. En esta medida, la política tiene que ser privilegiada por su conexión decisiva con la historia. En la misma medida queda privilegiada en su conexión con la filosofía.

Las consideraciones en torno a la hegemonía en la obra de Gramsci tienen que ser referidas a su crucial concepto de política. El ejercicio de la hegemonía en el seno del bloque histórico representa el conjunto de relaciones políticas que definen la

26. *Ibid.*, p. 1.380.

27. Cfr. las interpretaciones que han desarrollado en este sentido Alberto CIVESE: «Concezioni del mundo, filosofia spontanea, folklore», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., T. II, pp. 299-328, y Hugues Portelli: *Gramsci y la cuestión religiosa*. Barcelona, Editorial Laia, 1977.

praxis social. Este es el momento «catártico», de conciencia estatal, cuando los grupos sociales comienzan a desarrollar «infinitas formas» de pensamiento y acción para preservar o romper determinada dirección político-ideológica.²⁸ Es así como una concepción del mundo —dice Gramsci— se hace vida y se constituye como vehículo histórico fundamental. Entonces no es arbitrario afirmar que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico.²⁹ Aquí reside la reformulación y el enriquecimiento de la filosofía de la praxis. Cuando Gramsci anuncia polémicamente que la obra teórica y práctica de Lenin es un gran acontecimiento «metafísico», intenta ilustrar la estructura originaria del lenguaje filosófico. El intento de la clase dominante por mantener su estructura de poder, así como el de las clases subalternas por transformarlas, constituye el crisol sobre el cual giran todas las formas de la ideología y de la política. Hay que recordar que la difusión de «una concepción del mundo y de la vida» representa un pilar determinante para ejercer la dominación. No se trata de un accesorio de la vida política. Es un elemento constitutivo de cualquier forma de gobierno y de Estado.

Por este motivo el concepto de Estado representa un ingrediente clave. La ampliación orgánica de este concepto³⁰ y, consecuentemente, la de partido, intelectual, filósofo, legislador, hace que la interpretación de la política admita un significado de extensa dimensión. Evidentemente, bajo los parámetros de tal extensión, la política amplía orgánicamente el concepto de filosofía, por supuesto, si lo político no viene reducido a su sentido estricto de gobierno y coerción, sino enriquecido bajo el significado del Estado y del consenso. Otro supuesto: el Estado no puede enfocarse desde una perspectiva instrumentalista (Estado = burguesía). Su ampliación «molecular» incorpora otros sectores sociales que participan desigualmente en la elaboración de un mundo ideológico, de una homogeneidad racional con la cual se constituye la filosofía.

Por otra parte, un discurso sobre el Estado es, en el fondo,

28. Q. C., pp. 1.244, 1.602-3.

29. *Ibid.*, pp. 1.249-1.250.

30. Sobre este punto son ineludibles las valiosas contribuciones de Buci C. Glucksmann: *Gramsci y el Estado*. México, Siglo XXI editores, 1978.

un discurso sobre los partidos. No hay que olvidar la importancia pedagógica, política, filosófica, de este pequeño Estado, «Príncipe moderno» de la formación y difusión de una concepción del mundo. Gramsci dice que *el partido es el gran experimentador de la filosofía*,³¹ porque puede llevar a la práctica una idea, un postulado, o por lo menos promover su aplicación. Si la hegemonía es importante en el desarrollo filosófico, el partido es un factor de ese desarrollo, en la medida que une realmente, socialmente, la teoría con la práctica, donde puede asegurarse la relación entre una filosofía especializada y el sentido común.³²

Por eso la filosofía no puede entenderse sin el concepto de dominación, sin la política, sin las formas teóricas y prácticas que adoptan las clases sociales para mantener o «conquistar» el Estado. Este es el nervio que atraviesa la historia. No hay historia y filosofía sin política.

§ 9. Todas estas consideraciones conducen a este resultado: la filosofía no puede ser resuelta en el marco especulativo, ni puede ser tratada como partenogénesis de ideas que fluyen de filósofo a filósofo. Este es el problema que Gramsci observa en las filosofías tradicionales. Por sí mismas no explican la historia, son apenas un «momento» de las formas ideológico-políticas de una cultura.

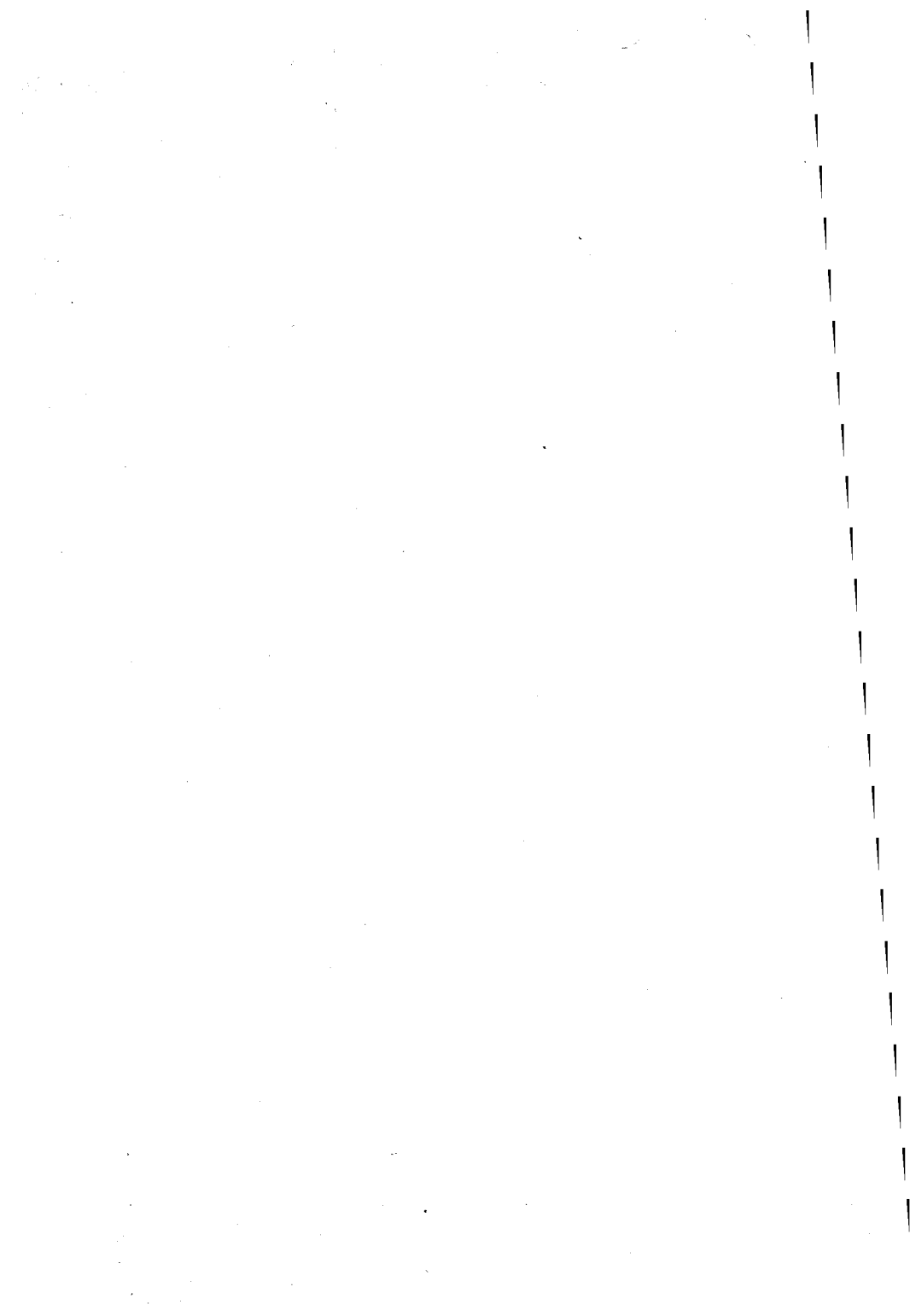
Aquí aparece la contemporaneidad de la filosofía de la praxis, que es la única filosofía que puede «explicarse y justificarse históricamente a sí misma», en tanto no es sólo expresión de contradicciones sino también conciencia de ellas. «Realidad en movimiento y concepto de la realidad, si lógicamente pueden ser separados, históricamente deben ser concebidos como unidad inseparable.» El aparato hegemónico, las relaciones políticas de un conjunto social constituyen el verdadero contenido de la filosofía, y también su forma, de aquí deriva su «real dialéc-

31. Q. C., p. 1.387.

32. Se trata de una relación, que debe resolverse como praxis revolucionaria, la cual, como señala N. BADALONI («Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., T. II, p. 78), «tiene como condición, en primer lugar, el carácter crítico, en segundo lugar, la praxis colectiva». El carácter orgánico del partido moderno no se reduce sin embargo, al partido revolucionario. Véase la brillante contribución de Oreste Massari: «Il moderno Principe nella politica storia di Gramsci», en *Politica e Storia in Gramsci*, al cuidado de Franco Ferri, Ed. Riuniti, Roma, 1977, V. II, pp. 450-471.

tica». Si se prescinde de la política y de la ideología se llega a la metafísica, y a la identificación filosofía-historia se convierte en esquema vacío.

La filosofía es entonces un gran «Ensayo» y su punto de partida y de fin es la tensión entre estructura y superestructura. Aquí la dialéctica asume sentido histórico, como movimiento que se agota y se puede renovar en el interior de las contradicciones sociales. No se trata de pasar del idealismo a un materialismo tosco, o de reducir la filosofía a sociología o ciencia política. Un movimiento filosófico deviene histórico en la medida que no «olvida» —dice Gramsci— que su desarrollo procede por crisis, por contradicciones entre las ideas y los hechos. Esto sólo es posible si la filosofía se «socializa» y conjuga la elaboración sistemática, individual, con el carácter práctico, aún difuso, del horizonte cultural. Crear una nueva cultura, una nueva filosofía, «no significa hacer descubrimientos originales», sino lograr «que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria». Este es, según Gramsci, el mejor «hallazgo filosófico».



II. Estado y sociedad civil: los fundamentos de la política

I. Interpretaciones

Son abundantes los pasajes de los «cuadernos de la cárcel» donde Gramsci articula un discurso unitario sobre la historia, la filosofía, la economía, aun el lenguaje, en estrecha conexión con el campo de lo político. No obstante, este campo ha sido valorado y ubicado por los intérpretes desde distintas posiciones, que van desde su filiación directa con el pensamiento de Lenin, pasando por su inserción general en el problema de la cultura, hasta su recuperación como «objeto privilegiado». La dirección que han tomado los estudios gramscianos coincide, por otra parte, con la sustitución de la edición temática de los *Quaderni* por la edición cronológica, aparecida en 1975.¹ Esta edición representó para algunos exégetas un cambio significativo en la tarea de reconstruir las interpretaciones sectoriales que se habían hecho del pensamiento de Gramsci, pero sobre todo permitió poner en evidencia la centralidad de la política y de la teoría del Estado. Se ha dicho que otras aproximaciones resultan posibles y fecundas, ya que el carácter profusamente heterogéneo y heterodoxo de la obra gramsciana suscita la posibilidad de investigar un número mayor de direcciones desarrolladas por el autor. Pero es igualmente posible hallar una posición dominante en su discurso, un «hilo conductor», no sólo para dilucidar la organicidad de los más que «fragmentarios», fragmentados *Quaderni*, sino también como ángulo apropiado para comprenderlos en su dimensión histórica. En este sentido, la recuperación de lo político en su conexión con la historia, más allá de

1. Antonio GRAMSCI, *Quaderni del carcere*. Edición crítica del Instituto Gramsci al cuidado de Valentino Gerratana, Einaudi, Torino, 1975. En lo sucesivo citaremos esta obra con las siglas Q. C.

su consideración «monográfica», representa una operación globalizante y constitutiva, tanto en el estudio de la problemática del Estado, como en la fundación de la filosofía de la praxis y en la determinación del aporte de Gramsci al pensamiento marxista. Pero antes de considerar directamente sus textos conviene identificar las interpretaciones fundamentales que se han hecho de los *Quaderni* en torno a la relación Estado-sociedad civil; esto nos servirá de indicación historiográfica para situar el rumbo de nuestro estudio.

El origen de los diversos enfoques del pensamiento de Gramsci se debe, en parte, a la peculiaridad de su obra, no reducida a artificiosos esquemas sociológicos ni a la «sistematicidad extrínseca y libresca». La redacción de los *Quaderni* refleja la intensidad de un discurso «molecular», cuya estructura resulta del ensayo permanente de ajustar las categorías políticas al movimiento histórico. La aplicación del pensamiento marxista al capitalismo de posguerra, según las dimensiones que adquieren la sociedad civil y el Estado, se convierte en una operación crítica que deja un saldo de reflexiones marcado por las dificultades que genera el enriquecimiento y la refundación de los conceptos. La forma como Gramsci va madurando los términos de la cultura política, desde sus escritos periodísticos hasta los cuadernos de la cárcel, si bien da como resultado un grado consistente de unicidad teórica, también produce una visible variación terminológica, que no ha dejado de tener repercusiones en el enjuiciamiento de su obra.

El pensamiento político de Gramsci puede ser examinado según las mismas indicaciones que da el autor para estudiar la política como uno de los elementos constitutivos del marxismo, a saber, como desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el Estado y la sociedad civil,² cuya interpretación depende del significado y del valor que se le atribuya a los respectivos con-

2. La unidad del marxismo viene dada «por el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza-fuerzas materiales de producción). En la economía el centro unitario es el valor, esto es, la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción (...). En la filosofía —la praxis—, esto es, relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política —relación entre el Estado y la sociedad civil—, esto es, intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, el ambiente social en general». Q. C., p. 868.

ceptos. De aquí proceden precisamente las variantes fundamentales en la exégesis de su obra. Una prueba contundente la ofrece Perry Anderson en su ensayo sobre las «Antinomias» de Gramsci.³ A través de una lectura desigual de los *Quaderni*, el autor señala la existencia de tres modelos desarrollados por el pensador italiano para interpretar la relación Estado-sociedad civil. El primero consiste en establecer una relación de «reciprocidad» entre la sociedad civil como fuente del consenso y la sociedad política como fuente de la coerción, sin que cada «sociedad» tenga un predominio sobre la otra. El Estado vendría entendido como sociedad política o Estado en sentido estricto. La hegemonía es una combinación del consenso y de la coerción. El segundo surge de la comparación entre la sociedad rusa y la sociedad occidental. Esta última, con un desarrollo superior de la legitimación consensual, llevaría a Gramsci a privilegiar la sociedad civil y a subordinar la sociedad política. Aquí «hegemonía» se opone a «coerción». En el tercer modelo, o «tercer intento», el Estado incluye la sociedad política y la sociedad civil. La hegemonía estatal coincide con la hegemonía de la sociedad civil. Se trata de la ampliación del concepto de Estado.

Son varias las reservas que se pueden esgrimir ante la exégesis de Anderson, ya que el tipo de análisis que realiza lo lleva a desconocer la unidad y la organicidad del pensamiento político de Gramsci. Sin embargo, hemos querido destacarla porque es un indicador de las interpretaciones que han suscitado los *Quaderni* en Italia. No podemos ocuparnos de la inmensa bibliografía sobre Gramsci, pero vamos a tomar una muestra, seguramente sintomática, ya que corresponde a las actas de los Congresos aniversarios de la muerte del político italiano, cuya representatividad está garantizada por la importancia de los participantes y por su ubicación cronológica (1958, 1967, 1977), que los convierte en cajas de resonancia de la cultura marxista italiana.

En el primer Congreso, de 1958, realizado bajo el título de *Studi Gramsciani*,⁴ se encuentran algunas contribuciones en las que predomina la interpretación del pensamiento político de

3. Perry ANDERSON, «The antinomies of Antonio Gramsci», en *New Left Review*, 1977, 100, London, pp. 5-78 (Trad. cast. en Ed. Fontamara, 1978).

4. *Studi gramsciani*, al cuidado de Franco Ferri, Ed. Riuniti, Roma, 1973.²

Gramsci según la relación recíproca que se establece entre los conceptos de sociedad política y sociedad civil, sin que haya un marcado acento por privilegiar unilateralmente uno de esos conceptos. Este punto de vista fue sostenido desde distintas posiciones. Giuseppe Tamburrano, por ejemplo, refiriéndose al concepto de hegemonía como la contribución de Gramsci al marxismo, puntualiza que el dominio de una clase no sólo se expresa como coerción, sino también como consenso, y destaca que las tesis gramscianas sobre el partido y los intelectuales a propósito de la sociedad civil, representan el aspecto que integra el carácter ético-político de la hegemonía.⁵

Sólo nos interesa poner de relieve que con esta interpretación el concepto gramsciano de Estado viene entendido, fundamentalmente, como sociedad política, en su significado jurídico y coercitivo, y no se insiste en la relación que tiene con el concepto de sociedad civil. El primer modelo de lectura propuesto por Anderson se manifiesta en esta interpretación, limitada a no registrar la complejidad que alcanza el concepto de Estado.

Este es el esquema que también inspira la contribución de Umberto Cerroni cuyo título, muy significativo, es «Gramsci y la superación de la separación entre sociedad y Estado».⁶ Cerroni señala que Gramsci presenta la «sociedad regulada» o sociedad sin clases como la superación de la distinción, propia del capitalismo, entre sociedad civil y sociedad política. El planteamiento es correcto pero insuficiente, ya que Gramsci nunca se planteó la cuestión de la sociedad regulada como algo abstracto. Su interés se concentró en dilucidar las contradicciones que hacen posible el desarrollo hacia ese tipo de sociedad.⁷ Pero esta operación lo conduce a reformular el concepto tradicional de Estado, así como la separación abstracta entre sociedad política y sociedad civil.

La ponencia más significativa de aquel Congreso fue la de Palmiro Togliatti sobre el «Leninismo en el pensamiento y en la acción de A. Gramsci»,⁸ no sólo porque otros participantes como

5. *Ibid.*, pp. 277-286. Véase también de Tamburrano su *Antonio Gramsci*, Sugarco, Milano, 1963.

6. *Ibid.*, pp. 105-114.

7. «¿Se quiere que hayan siempre gobernantes y gobernados o se quiere crear las condiciones con las cuales la necesidad de la existencia de esta división desaparezca?» Q. C, p. 1.752.

8. *Studi gramsciani*, cit., pp. 15-36. Recientemente ha insistido sobre

Paolo Spriano, Alberto Caracciolo, Valentino Gerratana, tomaron puntos de ella para desarrollar sus intervenciones, sino también porque la tendencia a considerar el leninismo de Gramsci fue una inclinación presente en otras relaciones.

Aun cuando Togliatti utiliza la idea de la relación «recíproca» entre sociedad política y sociedad civil, hace hincapié en que la distinción entre ellas no es orgánica sino metódica, como lo señaló literalmente Gramsci. Este es un dato muy importante ya que la idea de la distinción metódica se basa en el principio de la primacía de lo político. En efecto, Togliatti afirma que la clave para entender a Gramsci es el hecho de que su obra estuvo condicionada por una exigencia central: el paso del mundo burgués al mundo socialista, que convierte las relaciones políticas en el núcleo de la interpretación del Estado. Esta es la matriz que explica tanto el antieconomicismo de Gramsci como su teoría de los intelectuales y del partido, a través del concepto de hegemonía. La distinción entre sociedad política y sociedad civil no puede ser orgánica, excluyente, porque lo que determina su relación es el movimiento de las clases por el poder. Por tanto, si la política sirve de base para explicar el desarrollo de la sociedad civil, el concepto de Estado adquiere otra dimensión. Togliatti, sin embargo, no desarrolla esta idea.

Pasemos al Congreso de 1967, dedicado a *Gramsci e la cultura contemporanea*.⁹ Aquí encontramos la versión del segundo modelo extraído por Anderson en su lectura de los *Quaderni*. Sólo vamos a reseñar la ponencia de Norberto Bobbio sobre «Gramsci y la concepción de la sociedad civil»,¹⁰ ya que fue una de las más debatidas en el Congreso a propósito de la relación estructura-superestructura. Las intervenciones de Jacques Texier, de Luciano Gruppi y sobre todo la de Valentino Gerratana, apunta-

el mismo punto. L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*. Ed. Riuniti, Roma, 1977.² Esta interpretación fue combatida por G. Tamburrano; véase además de lo ya citado, «Gramsci e Togliatti», en *Mondoperaio*, 7, 1977, pp. 131-138. Acerca de las interpretaciones de Gramsci en relación con el leninismo, *cfr.* *Los usos de Gramsci*, de J. C. Portantiero, Folios ed., México, 1981, pp. 67 y ss.

9. *Gramsci e la cultura contemporanea*, al cuidado de Pietro Rossi. Ed. Riuniti, Roma, 1975, 2 vol.

10. *Ibid.*, vol. I, pp. 75-104 (trad. cast. en Ed. Pasado y Presente, 1974,³ 19).

ban a la necesidad de interpretar el pensamiento de Gramsci a la luz de la complejidad histórica sobre la que tuvo que reflexionar.

A través de un rodeo por la doctrina iusnaturalista hasta las obras de Hegel y Marx, Bobbio traza un línea interpretativa del desarrollo de la filosofía política moderna según el siguiente esquema: de la teoría de la sociedad a la teoría del Estado (de Hobbes a Hegel) y de la teoría del Estado a la teoría de la sociedad (de Marx a Gramsci). De este cambio de sucesión el autor extrae algunos rasgos para caracterizar la teoría marxista del Estado como concepto instrumental, particular, transitorio y subordinado a la sociedad civil. Bobbio llega a la conclusión de que estos rasgos se hallan en los *Quaderni*, por tanto, en el concepto de Estado no estaría la contribución de Gramsci al marxismo; hay que buscarla en el concepto de sociedad civil, ya que la diferencia que existe entre Marx y Gramsci es que el primero coloca la sociedad civil en el campo de la estructura, mientras que el segundo la coloca en el de la superestructura (ético-política). Si ambos autores se remiten a Hegel como la fuente de su concepto de sociedad civil —agrega Bobbio— es porque Hegel le dio a ésta un significado amplio (económico y ético-político) en su *Filosofía del derecho*.

La consecuencia que Bobbio extrae de este rodeo historiográfico consiste en darle primacía al concepto gramsciano de sociedad civil, no sólo respecto a la estructura económica, sino también respecto a la sociedad política, llegando de esta forma a afirmar que en Gramsci las ideologías devienen el momento primario de la historia y las instituciones el momento secundario.

En esta interpretación el concepto de Estado queda reducido al concepto de sociedad política y el concepto de sociedad civil queda escindido de las determinaciones históricas que lo constituyen. El discurso analítico de Bobbio —que el autor reconoce como tal en polémica con Texier— representa una concepción instrumental, no sólo del Estado sino también de la sociedad civil. El rodeo historiográfico que realiza el autor para mostrar la peculiaridad del pensamiento de Gramsci acusa la gran insuficiencia de no haber asumido la sociedad civil como dato histórico que obligaba a Gramsci a modificar la concepción instrumentalista del Estado. El campo de las relaciones políticas de fuerza queda ignorado cuando Bobbio afirma que la «dirección política» viene incluida e integrada en la «dirección cultural». La

«sociedad civil», reducida a contenido ideológico y privilegiada respecto a la estructura y a la superestructura, se separa abstracta y mecánicamente de la «sociedad política». Justamente lo que Gramsci había criticado por ahistórico.

Finalmente, en el Congreso de 1977, cuyas actas fueron editadas bajo el título *Politica e storia in Gramsci*,¹¹ se encuentran contribuciones equivalentes al tercer modelo interpretativo, el más problemático según Anderson, ya que engloba la «sociedad política» y la «sociedad civil» bajo el concepto general de Estado.

Una de las características de este coloquio que nos ha llamado la atención es el nexo que se establece entre la reflexión historiográfica —han pasado más de 30 años de la publicación de los cuadernos de la cárcel— y la nueva orientación que predominó en esa oportunidad en el estudio del pensamiento de Gramsci. Esta orientación se desprende de las emblemáticas palabras de Nicola Badaloni —quien estuvo a cargo de la «Introducción General» de la edición del Congreso— cuando afirmaba que «a diferencia de Cagliari (1967), nuestro encuentro tiene como objeto privilegiado, no la cultura, sino la política en su relación con la historia».¹²

En la Introducción de Badaloni puede observarse una referencia decisiva a la contribución de Biaggio de Giovanni, uno de los intérpretes más representativos de las ideas que predominaron en ese Congreso. Vamos a referirnos a la ponencia de De Giovanni («Crisis Orgánica y Estado en Gramsci») ¹³ por dos razones estrechamente relacionadas. La primera, de carácter historiográfico, ya que el autor inicia su exposición con una crítica a la ponencia de Bobbio de 1967 y con la revalorización de la ponencia de Togliatti de 1958, a las cuales nos hemos referido antes. La segunda, de carácter teórico, porque su ponencia representa el intento de hallar en la obra de Gramsci elementos para la fundación de la teoría política marxista, en base a las condiciones históricas del periodo de posguerra o periodo de crisis orgánica.

Del análisis De Giovanni nos interesa destacar lo siguiente:

11. *Politica e storia in Gramsci*, al cuidado de Franco Ferri. Ed. Riu-niti, Roma, 1977, 2 vol.

12. *Ibid.*, vol. II, p. 17.

13. *Ibid.*, vol. I, pp. 221-257. (Trad. cast. en *Teoría marxista de la política*, Pasado y Presente, México, 1981, 89.)

Gramsci interpreta las modificaciones que sufre la superestructura según dos perspectivas: la difusión problemática de la hegemonía y la ampliación de los límites del Estado. Estas perspectivas tienen un denominador común: se dan en un período que Gramsci califica de crisis orgánica o crisis de hegemonía, que lleva a la reconstrucción de las relaciones entre sociedad política y sociedad civil. En contra del predominio unilateral que Bobbio le había atribuido a la sociedad civil, De Giovanni insiste en el predominio integral del Estado y de la política sobre la sociedad civil, en tanto observa que Gramsci, cuando se desplaza del análisis de la crisis del Estado liberal al análisis de las condiciones que busca el Estado fascista para reorganizarse, registra el carácter esencialmente político de la superestructura. Es en este sentido como el autor rescata las formulaciones de Togliatti sobre la centralidad de la política en su conexión con la teoría de la transición y de la crisis. La importancia concedida por De Giovanni —tal como lo han hecho B. Glucksmann y M. Salvadori, entre otros— a la forma como Gramsci interpreta las tendencias hacia la reorganización del Estado europeo según el modelo del americanismo, da cuenta de la relación gramsciana entre Estado y hegemonía, cuya forma política se expresa como el fenómeno de la revolución pasiva.

* * *

De todas estas indicaciones nos interesa destacar, por un lado, la simetría que hemos encontrado entre el curso de la exégesis realizada por Perry Anderson y la orientación de algunas ponencias relevantes en los Congresos aniversarios de la muerte de Gramsci. Hemos visto cómo el concepto amplio de Estado, reseñado por Anderson como el «tercer intento» de Gramsci para interpretar el problema de la hegemonía, es similar a la idea de la ampliación orgánica de las superestructuras, puesta de relieve en el tercer Congreso. Por otro lado, nos hemos referido a un «dato» filológico de no poca monta, a saber, el hecho de que la edición crítica de los *Quaderni* permita descubrir el espesor y la unidad del pensamiento político de Gramsci, fragmentado arbitrariamente con las numerosas ediciones temáticas de su obra.¹⁴ Estas indicaciones servirán de premisa referen-

14. Es muy significativa la opinión de Luisa Mangoni —citada por Badaloni— según la cual «el carácter monográfico de los temas y de las

cial para situar el perfil de nuestra interpretación. Pasemos entonces a considerar los lineamientos de la fundamentación gramsciana de lo político a través de su eje principal, vale decir, la relación Estado-Sociedad civil.

II. Premisa 1: La primacía del Estado

La ampliación orgánica de lo político constituye el motivo histórico que marca la fuerza y el sentido de la reflexión gramsciana sobre el Estado moderno. Una determinación fundamental en el desarrollo de los *Quaderni* es el señalamiento del contraste entre la sociedad oriental, «primitiva y gelatinosa», y la sociedad occidental, configurada según superestructuras complejas que hacen más densa la conexión entre la economía y la política. El peso decisivo de la sociedad civil en los países capitalistas avanzados se convierte por eso en foco necesario de atención para el análisis político. De aquí la importancia concedida por Gramsci a los procesos de hegemonía con los cuales se consolida la relación gobernantes-gobernados. La ampliación del concepto de Estado, más allá de los límites jurídicos y coercitivos, conduce así a revalorizar el terreno de la sociedad civil como fuente en la que se estructuran las relaciones poder.

Sin embargo, el rol y la importancia que Gramsci le atribuye a la sociedad civil no pueden concebirse como una desvalorización del concepto de Estado. La extensión de la fisonomía del poder en la sociedad capitalista no conduce a la disolución de las categorías políticas sino que, por el contrario, a la par de su enriquecimiento, quedan mantenidas como momentos irreducibles y determinantes de la interpretación histórica. Contra la pretensión de reducir el marxismo a una sociología,¹⁵ Gramsci

cuestiones afrontadas por Gramsci, tal como aparecían en la vieja edición, aún no perdiéndose, adquieren sin embargo un significado y un peso distinto, si vienen considerados en un tejido problemático que de cualquier forma los trasciende, o que los incluye, como se deduce de la edición crítica. La reflexión sobre la naturaleza del Estado burgués, sobre las formas de su desarrollo y sobre los mecanismos institucionales y sociales que lo sustentan y distinguen, aparece ahora predominante». *Ibid.*, p. 18.

15. Véase la extensa crítica que Gramsci le hace al *Manual popular de sociología marxista* de Bujarin. Q. C., Cuaderno 11.

reivindica la ciencia política como ciencia del Estado, en tanto éste viene definido como complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino que busca obtener el consenso activo de los gobernados.¹⁶ Esto no significa que el concepto de Estado constituya una «forma» que se pueda referir abstracta y mecánicamente al «contenido» social. La tematización gramsciana de la política alcanza su perfil teórico e historiográfico no sólo porque deja a un lado el instrumentalismo que se ocupa de la sociedad civil en menoscabo del peso del Estado,¹⁷ sino también porque va en contra de la operación que hace del Estado un concepto ambiguo y abstracto.¹⁸

En base a esta consideración preliminar desarrollaremos la siguiente idea: la primacía de lo político en el binomio Estado-sociedad civil determina, en primer lugar, la primacía del concepto de Estado en la interpretación gramsciana de la superestructura, en segundo lugar, la subordinación del concepto de sociedad civil al problema de la dominación, así como la negación de su presunta autonomía. Si la exégesis del concepto de sociedad civil y su relevancia en el discurso de Gramsci ha constituido un interés permanente de la mayoría de los intérpretes, quizá no ha sido suficientemente esclarecida la especificidad de su presencia en la problemática del Estado. Reducir la relación entre la sociedad civil y Estado a un vínculo esquemático de reciprocidad, de «expresividad» mutua entre dos componentes que vienen subsumidos mecánicamente bajo la idea de totalidad social, acusa una profunda tergiversación del pensamiento político de Gramsci.¹⁹ La incorporación de la sociedad civil no tiene un carácter extrínseco en la conformación de las relaciones de poder. Si se deja a un lado el movimiento de las clases en lucha por la hegemonía, no sólo se escapan las determinaciones económicas immanentes a la formación de un bloque histórico, sino

16. Q. C., p. 1.765.

17. Véase N. BOBBIO, *op. cit.*

18. Véase P. ANDERSON, *op. cit.*

19. Este es un error que ha sido combatido incisivamente por B. GLUCKSMANN, *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la Philosophie*, Librairie Arthème Fayard, París, 1975. (Trad. cast. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Siglo XXI ed., México, 1979.)

también el contenido social «molecular» necesario para interpretar las características y la funcionalidad del poder del Estado. Esto nos lleva a la tarea de plantearnos el problema de la direccionalidad de su proceso constitutivo. No es la sociedad civil, con un relativo grado de autonomía, la que ha ensanchado sus dimensiones hasta alcanzar y modificar los límites de Estado,²⁰ sino que es el Estado capitalista el que ha redimensionado su morfología, su «base histórica»,²¹ constituyéndose a través de un proceso que asimila el desarrollo complejo de la sociedad civil a la estructura general de la dominación.²²

Es evidente que en este contexto el concepto de Estado rebasa los límites estrictos de la llamada «sociedad política» o Estado en sentido jurídico y coercitivo. Esto no significa que la sociedad política no se modifique en el marco de la ampliación orgánica del Estado. En la medida que Gramsci analiza la expansión de las fuerzas políticas «privadas» en el desarrollo del Estado moderno, apunta también a las transformaciones que afectan las actividades tradicionalmente entendidas como públicas para calificar el dominio de una clase. La complejidad que adquiere la sociedad civil no se explica con independencia del grado de desarrollo de la sociedad política. El Estado en sentido estricto, limitado a la tutela del orden público y al respeto de las leyes, no sólo nunca ha existido —«más que como hipótesis-límite, en el papel»,²³ como producto de la ideología liberal— también se

20. Hay que tomar en cuenta el hecho de que Gramsci haya llamado vulgar la concepción que califica de «privados» al conjunto de organismos que constituyen la sociedad civil. La crítica de esta artificiosa separación entre lo privado y lo público es manejada por Gramsci no sólo en el terreno historiográfico sino también en la búsqueda de una estrategia política. (Cfr. *Q. C.*, p. 1.518.)

21. La expresión «base histórica del Estado», utilizada por Gramsci y muy cara a Glucksmann, sintetiza un significado decisivo en la interpretación del Estado moderno.

22. «Las clases dominantes precedentes eran esencialmente conservadoras en el sentido que no tendían a elaborar un pasaje orgánico de las otras clases a las suyas y a alcanzar su esfera de clase «técnicamente» e ideológicamente: la concepción de casta cerrada. La clase burguesa se coloca a sí misma como una organismo en continuo desarrollo, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada: el Estado deviene «educador». (*Q. C.*, p. 937.)

23. *Q. C.*, p. 2.302.

ha renovado su propia actividad con el advenimiento de situaciones históricas más complejas.²⁴ La unidad histórica de las clases dirigentes –y por tanto de las subalternas– sucede en el Estado. Pero, advierte Gramsci, esta unidad no se limita al campo jurídico-político, sino que resulta de las relaciones orgánicas entre sociedad política y sociedad civil.²⁵

Ya que la relación entre el Estado y la sociedad civil hay que entenderla como nexo orgánico, la primacía del concepto del Estado obliga igualmente a otorgarle relevancia al concepto de sociedad civil. Pero el sentido peculiar y determinante de la estructura y de las funciones de la sociedad civil, consiste en estar «atravesada» por el nervio de lo político. Allí reside el secreto de la interpretación de las democracias en Occidente, donde cobra importancia crucial el concepto y el desarrollo dialéctico de la hegemonía, la cual –para utilizar una fórmula de Giuseppe Prestipino– se forma con el movimiento de las clases no en cuanto tal, sino en su «hacerse Estado».²⁶

III. Premisa 2: La ubicación de la sociedad civil

Es necesario hacer algunas precisiones en torno al papel que juega el concepto de sociedad civil en los escritos de Gramsci. En primer lugar, la sociedad civil se constituye como mediación entre la estructura y la superestructura.²⁷ Es el «momento» que permite registrar «la elaboración superior de la estructura en la conciencia de los hombres» (catarsis), y se constituye como

24. *Ibid.*, p. 1.620.

25. *Ibid.*, pp. 2.287-89.

26. Los señalamientos de G. Prestipino («Il “sistema” statuale e i suoi “elementi” plurali», en *Politica e Storia in Gramsci*, cit., p. 590) a propósito de la hegemonía –que es al fin y al cabo la cuestión del Estado– son muy pertinentes y apuntan hacia un esclarecimiento de este problema. Su afirmación de que la «hegemonía» en el significado que se encuentra en el último Gramsci, es la capacidad que demuestra, no una clase (...) como tal, sino una clase (...) *en su hacerse Estado*» lleva implícita la crítica al dualismo orgánico, a la escisión mistificadora de la sociedad. Esta ponencia tiene el mérito de mencionar las dificultades interpretativas que acarrea colocar unilateralmente la sociedad civil como un factor predominante.

27. «Entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción está la sociedad civil.» (Q. C., p. 1.253.)

«tránsito» de la «objetividad a la subjetividad» en tanto reconocimiento teórico y práctico de un complejo histórico determinado. Con esto Gramsci intenta revalorizar el campo ideológico cuando rescata, contra la interpretación psicologista y mecánica, la afirmación de Marx según la cual «es en el terreno de la ideología donde los hombres toman conciencia de los conflictos sociales», otorgándole un valor «gnoseológico y moral» bajo la idea del reconocimiento, esto es, de la praxis, ya que el nexo entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la estructura y la superestructura, no viene formulado por nuestro autor como una sucesión lineal y mecánica, sino en virtud de las tensiones que generan los grupos sociales en su proceso de consolidación del dominio político. En este sentido, el valor metodológico del concepto de relaciones de fuerza presentado por Gramsci como clave de la interpretación histórica, permite descubrir el momento de la hegemonía, es decir, de las relaciones políticas inmersas en la sociedad civil, a partir de las cuales se condiciona la formación o la crisis de un bloque histórico.

Lo que ha oscurecido la nitidez y los rasgos críticos y dialécticos de la concepción gramsciana de la sociedad civil, ha sido la reducción de Gramsci a «teórico de la superestructura», en tanto se parte de la —equivocada— distinción orgánica entre estructura y superestructura, sobre la base de la primacía unilateral de esta última. Esto se ha expresado a través de una valoración abstracta de las ideologías con respecto a las instituciones.²⁸ Si

28. Creemos que en esto ha consistido la debilidad de la ponencia de Bobbio (*op. cit.*) cuando pretende registrar la distancia que hay entre Gramsci y Marx. «En Gramsci la relación entre instituciones e ideologías, aún bajo el esquema de una acción recíproca, es invertido: las ideologías devienen el momento primario, las instituciones el momento secundario» (p. 91). Este resultado al que llega Bobbio —que ha dado lugar a interpretaciones ideologizantes del pensamiento de Gramsci— está marcado por una separación entre instituciones e ideologías que no da cuenta de la «fuerza» que tiene esta última en su desarrollo. El problema central que plantea Gramsci a propósito de la ideología es el de su desarrollo orgánico o arbitrario. Este problema rebasa la simple relación mecánica con las instituciones y se inserta dentro de un contexto «complejo y contradictorio» que remite a los aspectos fundamentales de la ciencia política. Quizá la concepción de Bobbio es justificable —con algunos riesgos— en su giro polémico contra la ortodoxia marxista, pero deja muchas lagunas y no pocas imprecisiones. Véase la crítica que le hace

el terreno ideológico tiene importancia en la relación estructura-superestructura, no por ello debe caerse en un «ideologismo» que —aún bajo la apariencia de aceptar el valor de la organicidad— deja la superestructura como una esfera ético-política hipostasiada. La distinción que hace nuestro autor entre ideologías orgánicas e ideologías arbitrarias, debe ser calibrada a la luz de los intereses, de las necesidades y, en general, en base a la fuerza gnoseológica y moral de una clase para difundir una concepción del mundo. El término idea-fuerza, que aparece con frecuencia en los *Quaderni*, puede servirnos de pista para destacar el representacionismo implícito en la comprensión vulgar de la superestructura y para percatarnos del esfuerzo que realiza Gramsci —bajo una operación de traducción y actualización de los principios metodológicos de Marx contenidos en el *Prefacio* de 1859— para estudiar la complejidad de los «procesos moleculares» del capitalismo contemporáneo. Por eso, el estudio de la formación histórica de una voluntad colectiva exige «un análisis extremo, capilar, cuya documentación está constituida por una cantidad interminable de libros, de opúsculos, de artículos de revistas y de periódicos, de conversaciones y debates orales que se repiten infinitas veces y que en su conjunto gigantesco representan este trabajo del cual nace una voluntad colectiva con un cierto grado de homogeneidad».

Si el análisis político despoja artificiosamente a la sociedad civil de su dimensión política, entonces hay lugar para el ejercicio retórico con los conceptos de estructura y superestructura. Peor aún, así se llega a concebir la ideología y la política bajo una especie de autonomía institucional que también se atribuye a los procesos económicos. La causa reside en descuidar el movimiento orgánico y hegemónico de los sujetos que constituyen la sociedad civil, ya que ésta es la premisa para dilucidar históricamente la relación entre la estructura y la superestructura. Es por eso que cuando Gramsci pregunta si «¿Puede haber reforma cultural y por tanto elevación civil de los estratos deprimidos de la sociedad sin una precedente reforma económica y un cam-

Walter Adamson en *Hegemony and Revolution. A study of Antonio Gramsci's Political Theory*, University of California Press, 1980, pp. 218-219. En el último cap. de este libro, dedicado a «La autonomía de lo político», se ofrece una interpretación de la relación «Estado-Sociedad» que en términos generales compartimos.

bio en la posición social y en el mundo económico?», responde lo siguiente: «Una reforma intelectual y moral no puede no estar ligada a un programa de reforma económica, más bien *el programa de reforma económica es precisamente el modo concreto con el cual se presenta toda reforma intelectual y moral*». La idea se repite para las clases dominantes: «El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, es decir, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero es también indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a lo esencial, ya que si la hegemonía es ético-política no puede dejar de ser también económica, no puede menos que basarse en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo rector de la actividad económica».²⁹

En segundo lugar, el concepto de sociedad civil –perteneciente a la superestructura– adquiere espesor teórico e historiográfico preciso en su relación con el concepto de sociedad política o Estado en sentido estricto. Gramsci concibe la relación de ambas «sociedades» bajo la idea de la «unidad-distinción».³⁰ En este sentido, una de las claves de lectura para examinar esa relación consiste en el hecho de que la distinción entre sociedad civil y sociedad política más que orgánica, debe ser metódica y funcional, determinada esencialmente por la presencia equilibrada o no del consenso y la coerción, en tanto expresiones de la dialéctica unificadora del poder. La distinción metódica conduce a la premisa anunciada antes: la praxis política, esto es, el conjunto de actividades que conforman la dialéctica de la dominación, no puede reducirse unilateralmente a un polo o a otro del conjunto social, sino que se constituye como crisol unitario, o mejor, unificador, que da lugar a la «hegemonía civil», expresión esta que representa la traducción –actualizada y enriquecida– de la teoría política tradicional.

En este nivel del discurso es donde se halla el núcleo de la problemática a propósito del marxismo de Gramsci. Aquellos célebres y «legendarios» pasajes donde se habla del viraje de la «primitiva y gelatinosa» sociedad oriental a la fortificada socie-

29. Q. C., p. 1.561.

30. *Ibid.*, p. 1.028.

dad occidental, con un peso cada vez más decisivo de la sociedad civil, no deben entenderse como una «inversión» de la interpretación marxista del Estado, sino como la incorporación inmanente y crítica del terreno hegemónico en tanto escenario fundamental de lo político. Creemos que la raíz del problema interpretativo en torno al papel que Gramsci le otorga a la sociedad civil en el capitalismo de posguerra, hay que buscarla en el error de creer que se ha privilegiado abstractamente el nivel de la superestructura en una operación diametralmente opuesta a la de Marx. La sociedad civil deja de ser el horizonte de la vida política —convirtiéndose en objeto de estudio de la sociología positivista—³¹ si se piensa que Gramsci simplemente ha teorizado y registrado los «aparatos ideológicos del Estado». Hasta qué punto la exégesis del pensamiento de Gramsci ha desembocado en el dañino instrumentalismo, es un trabajo que vale la pena sistematizar.

IV. El Estado: Crisis y reorganización

El interés de Gramsci por la sociedad civil debe entonces examinarse a la luz del desarrollo de su concepción del Estado. Aquí encontramos la fundación teórica que redefine la categoría de lo político en su conexión con la historia. La crisis del Estado liberal, la aparición del fenómeno fascista, la derrota del movimiento obrero y los mecanismos de racionalización capitalista, determinaban la necesidad de una respuesta historiográfica y política acorde con las formas y funciones que rigen el ensanchamiento de la superestructura. La ampliación orgánica de los conceptos de intelectual, legislador, partido, ideología, se insertaba en el problema general acerca de los límites del Estado, que era para Gramsci la discusión más importante de la doctrina política. En esa medida «todo el sistema de las superestructuras puede concebirse como distinciones de la política»,³² no como mera

31. Para una lectura sobre la importancia concedida por Gramsci al carácter unitario del espacio político en su crítica a la sociología positivista, véase de L. Gallino, «Gramsci e le scienze sociali», en *Gramsci e la cultura contemporanea*, cit., II, pp. 81-108. (Trad. cast. en Ed. Pasado y Presente, 1974³, 19).

32. Q. C., p. 1.569.

cuestión ideológica («ciencia política») sino como devenir de un bloque histórico: la política como «ciencia» de la fundación de un Estado. Más que una disciplina sistematizada y abstracta, debe concebirse como un «organismo en desarrollo»³³ que se genera con el movimiento contradictorio por la hegemonía, es decir, con la relación de fuerzas políticas a través de un proceso de reestructuración del Estado. Por eso «Ciencia política significa ciencia del Estado y Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales las clases dirigentes no sólo justifican y mantienen su dominio sino que buscan obtener el consenso activo de los gobernados».³⁴

Este discurso se nutre de dos perspectivas que resultan del análisis histórico. Por un lado, Gramsci diagnostica la crisis del Estado liberal y de la ideología que tiene como base la separación sociedad-Estado. Por el otro, advierte, desde el seno del movimiento fascista, tendencias contradictorias hacia la reorganización del Estado en base a los nuevos mecanismos de racionalización puestos en práctica en la sociedad norteamericana. Pasemos al primer punto.

Rebasaríamos el fin propedéutico de nuestro estudio si abor damos la extensión de las notas que Gramsci dedicó a las tergiversaciones y vulgarizaciones en la interpretación de la historia. Sin embargo, vamos al menos a esbozar los caracteres más resal tantes de su crítica al economicismo, no sólo por la abundante cantidad de notas elaboradas en esta dirección, sino también por el peso determinante que tuvo esta crítica en el énfasis y privilegio de lo político.

Las reflexiones sobre Lenin y Maquiavelo, desarrolladas se gún un horizonte histórico-cultural que suministraba las gran des herramientas de la concepción del Estado y del Príncipe moderno, se generan a través de un deslinde permanente con el economicismo, tanto en el terreno historiográfico como en el terreno político. Veamos algunos rasgos importantes de esa crí tica, en lo que tienen que ver con las líneas determinantes que hemos esbozado a propósito de la concepción general del Es tado.

La actitud interpretativa del economicismo puede definirse, en general, como una separación orgánica entre las «condicio-

33. *Ibid.*, p. 1.599.

34. *Ibid.*, p. 1.765.

nes» materiales (económicas) y las manifestaciones ético-políticas. «El error en que se cae comúnmente en los análisis histórico-políticos consiste en no saber encontrar la justa relación entre lo que es orgánico y lo que es ocasional: se llega así a presentar como inmediatamente operantes, causas que sólo operan mediatamente, o a afirmar que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes; en un caso se tiene un exceso de “economicismo”... en el otro un exceso de “ideologismo”, en un caso se sobrevaloran las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual.»³⁵ Pero lo más importante para Gramsci consiste no sólo en advertir cómo esa separación orgánica se traduce en una confusión entre lo permanente y lo ocasional —la interpretación del desarrollo económico se reduce a las modificaciones en los instrumentos de trabajo o a la introducción de un elemento vital en la producción como sus causas determinantes—³⁶ sino también en precisar las expresiones ideológico-políticas que ha adoptado el economicismo. La denuncia de Gramsci en este sentido —denuncia que con seguridad puede rastrearse hasta la época de su militancia en el PCI— consiste en exponer los errores en los cuales ha caído la ideología liberal y el sindicalismo teórico hasta desembocar en la confusión entre sociedad política y sociedad civil. La distinción orgánica entre estas dos «sociedades» —en el caso del liberalismo—, a partir de la cual se afirma que la sociedad civil se reduce al campo de la estructura económica sin que el Estado «deba intervenir en su reglamentación» es, en el fondo, para Gramsci, una «reglamentación de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva: es un hecho de voluntad consciente de los propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico».³⁷ *El liberalismo, bajo el velo de las libertades económicas del mercado, presenta en el fondo un programa político.* La distinción orgánica entre sociedad económica y dominio político es utilizada por el grupo social «dominante y dirigente» como fundamento teórico-ideológico de la hegemonía y de su constitución estatal. El carácter hegemónico de esta concepción quizás encuentra la mejor constatación en el economicismo de los grupos subalternos —es el caso del sindicalismo teórico— don-

35. *Ibid.*, p. 1.580.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 1.590.

de la citada distinción orgánica ocupa en efecto un lugar relevante. «Es innegable —dice Gramsci— que (en tal movimiento) la independencia y la autonomía del grupo subalterno que se dice expresar son, sin embargo, sacrificadas a la hegemonía intelectual del grupo dominante, ya que, precisamente, el sindicalismo teórico no es más que un aspecto del liberalismo, justificado con algunas afirmaciones mutiladas, y por tanto banalizadas, de la filosofía de la praxis.»³⁸

Un punto todavía más expresivo que anota Gramsci en su caracterización del liberalismo es el principio ideológico y jurídico de la división del poder, que tiene de escenario justamente la tensión entre sociedad política y sociedad civil. Este principio es el resultado del «equilibrio inestable de las clases»³⁹ y su foco de debilidad es la posibilidad del surgimiento de la burocracia civil y militar como «cristalización del personal dirigente... que en un cierto momento deviene casta».⁴⁰ En el período de posguerra «el aparato hegemónico se agrieta y el ejercicio de la hegemonía se hace permanentemente difícil y aleatorio... La crisis se manifiesta en la práctica como una dificultad siempre creciente para formar los gobiernos y como una permanente inestabilidad de los mismos gobiernos que tienen su origen inmediato en la multiplicación de los partidos parlamentarios y en las permanentes crisis internas de cada uno de ellos». El análisis de Gramsci en este sentido apunta no sólo a diagnosticar la crisis del Estado liberal, sino también a señalar las condiciones de aparición del fascismo. Aquí encontramos un componente determinante en la fundamentación de la teoría política. Se abre lo que denomina nuestro autor un período de crisis orgánica, esto es, crisis de la hegemonía del grupo social dominante. Es el momento en que se producen marcadas escisiones en los mecanismos de representación, tanto en la vida de los partidos como en la institucionalidad del Estado. «La crisis crea situaciones peligrosas, porque los diversos estratos de la población no poseen la misma capacidad de orientarse rápidamente y de reorganizarse con el mismo ritmo.»⁴¹ En estos períodos de la historia la crisis puede dar lugar a una salida «orgánica», de reagrupamiento so-

38. *Ibid.*, p. 1.591.

39. *Ibid.*, p. 751.

40. *Ibid.*, p. 752.

41. *Ibid.*, p. 1.603.

cial, o caer en la «solución del jefe carismático». La supervivencia política de las clases subalternas depende en estos casos de alianzas sustentadas en acuerdos mínimos. De allí la incisiva crítica de Gramsci al abstencionismo y a la aversión dogmática por los compromisos en tanto expresiones subalternas del economismo.⁴² En suma, el movimiento desarticulado de los sectores sociales antagónicos, el «desplazamiento de la base histórica del Estado» es lo que abre la iniciativa política para instaurar un nuevo bloque histórico en el poder. La crisis de la hegemonía conduce así a dos alternativas que suscitan una transformación «molecular» del aparato del Estado. Los mecanismos teórico-prácticos de la racionalización capitalista tienden a desarticular la posible homogeneidad y toma de conciencia de los grupos subalternos.⁴³ Estos, por su parte, se encuentran frente a la tarea de reconstituirse a través de la formación de una voluntad política en estrecha relación con una reforma intelectual y moral.

Puede afirmarse entonces que el período de posguerra, calificado por Gramsci de «crisis orgánica», representa una plataforma histórico-política que viene asimilada en su reconstrucción del concepto de Estado. Reconstruir —en una u otra dirección— el aparato de hegemonía, significa plantearse una nueva morfología del poder y, por tanto, un rol decisivo de la sociedad civil en tanto expresa el desarrollo de las relaciones de fuerza. Es por

42. Es oportuno señalar en este lugar la crítica de Gramsci a los errores economicistas presentes en el «mito» soreliano. No es casual que las reflexiones sobre el Príncipe moderno y sobre la etapa orgánica de jacobinismo, estén acompañadas con la crítica a la escisión entre sociedad política y sociedad civil, tal como viene formulada por Sorel. La teoría de la «huelga general» es la expresión del rechazo a los compromisos: una reivindicación abstracta de la lucha política a través de la escisión «principista» entre las clases antagónicas. «En este caso se ve que se supone dentro de la espontaneidad un puro mecanismo, dentro de la libertad (arbitrio-movimiento vital) un máximo de determinismo, dentro del idealismo un materialismo absoluto.»

43. Es indiscutible la importancia que tienen las notas sobre el americanismo en la interpretación de la teoría política de Gramsci. La reformulación del aparato del Estado viene acompañada con la exigencia de realizar una «revolución pasiva», generadora de consenso orgánico y neutralizadora de las iniciativas de los sectores subalternos. Glucksmann y De Giovanni han coincidido en revalorizar especialmente el peso político que tienen esas notas.

esto que la posición de Gramsci frente al economicismo constituye la crítica a la escisión abstracta entre sociedad civil y sociedad política. La investigación del aparato del Estado tergiversa su significado y alcance si se soslayan las fuerzas sociales que determinan su crisis o su reunificación. La crítica a la ideología liberal, a la concepción instrumentalista del poder y, en general, al punto de vista «corporativo» del Estado, adquiere valor historiográfico y político a partir del problema de la hegemonía. «Por eso hay que combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también y especialmente en la teoría y en la práctica política. En este campo la lucha puede y debe ser conducida desarrollando el concepto de hegemonía.»

La sociedad civil —«escenario» natural de la hegemonía— puede ser concebida como segmento constitutivo del bloque histórico si su significado político y el carácter orgánico de su fisonomía quedan por tanto vinculados al concepto de «relaciones de fuerza» que para Gramsci tiene el valor de «canon de búsqueda y de interpretación» del desarrollo histórico.⁴⁴ Las relaciones de

44. Las relaciones de fuerza se expresan a través de tres momentos fundamentales: a) la relación de fuerzas sociales, estrechamente ligada a la estructura económica. Gramsci dice que ésta es una relación *objetiva*, en el sentido que sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción, se presentan un conjunto de agrupamientos sociales que tienen una función esencial en el mundo de la producción. b) La relación de fuerzas políticas; representa el grado de homogeneidad y de autoconciencia de las clases sociales. Este momento se subdivide en tres etapas: la que resulta de la necesidad económica primitiva por la que un individuo tiende a relacionarse con aquellos que ejercen su misma actividad; aquella mediante la cual los individuos se agrupan como clase en razón de sus actividades económicas y sociales, en tanto persiguen fines de carácter corporativo y reivindicativo que les son comunes; y la etapa donde se supera la fase económico-reivindicativa de la lucha y se pasa a posiciones de orden político, esto es, de inserción estatal. c) La relación de fuerzas político-militares, momento extremo de la lucha política. Estos tres momentos (social, político, militar) se «influyen recíprocamente» según combinaciones y escisiones diversas que asumen «su propia expresión organizada» y configuran determinada situación de poder. En todo caso «la observación más importante que se debe hacer a propósito de todo análisis concreto de las relaciones de fuerza es ésta: que tales análisis no pueden y no deben ser fines en sí mismos (a menos que se escriba un capítulo de historia del pasado) sino que adquieren significado sólo si sirven para justificar una actividad práctica, una iniciativa de voluntad». Por ello es importante subrayar la

fuerza expresan al estatuto político de la sociedad civil y el grado de organicidad de las relaciones sociales. El itinerario contradictorio de las clases se presenta como un ingrediente esencial en la teoría del Estado. Más allá del enfoque corporativo e instrumentalista del poder, que convierte la superestructura en un dominio cerrado y reducido a las formas de gobierno según una concepción que establece una relación mecánica entre las clases y las instituciones jurídicas-políticas, Gramsci examina la capacidad de un grupo social para incorporar a otros según sus intereses generales bajo un proceso expansivo y orgánico denominado «equilibrio de compromiso» en la formación de un bloque histórico. «Una iniciativa política apropiada es siempre necesaria para liberar el impulso económico de las trabas de la política tradicional, esto es, para cambiar la dirección política de ciertas fuerzas que es necesario absorber para realizar un nuevo, homogéneo, sin contradicciones internas, bloque histórico económico-político, y ya que dos fuerzas «similares» no pueden fundirse en un organismo nuevo sino a través de una serie de compromisos o con la fuerza de las armas, uniéndose bajo un plano de alianzas o subordinando una a la otra con la coerción, la cuestión es si se tiene esta fuerza y si es «productivo» utilizarla. Si la unión de dos fuerzas es necesaria para vencer una tercera, el recurso a las armas y a la coerción (dado que se tenga la disponibilidad) es una pura hipótesis metódica y la única posibilidad concreta es el compromiso».⁴⁵ En esta medida el Estado alcanza un desarrollo morfológico complejo mediante la presencia orgánica y constitutiva de los grupos sociales.

Pasemos al segundo componente, que Gramsci hace interve-

relación de fuerzas que determina la constitución de un bloque histórico: la relación de fuerzas políticas. La subdivisión que establece Gramsci en este nivel culmina con el momento hegemónico, a partir del cual se puede valorar el grado de cohesión y homogeneidad de las clases. Es a la altura de este discurso que se sintetiza el horizonte constitutivo de la sociedad civil como tránsito de la estructura a la superestructura (bloque histórico), donde el grupo dominante «viene coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal viene concebida como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (...) entre los intereses del grupo fundamental y aquellos de los grupos subordinados» (Q. C., pp. 1.584, 1.588, 1.595-96).

45. *Ibid.*, p. 1.612.

nir en su concepción del binomio Estado-sociedad civil cuando advierte, desde la crisis del Estado liberal y desde el seno del movimiento fascista, tendencias contradictorias hacia la reorganización del Estado, en base a los nuevos mecanismos de racionalización puestos en práctica en la sociedad norteamericana. Las notas que se encuentran en el Cuaderno 22, agrupadas bajo la rúbrica «Americanismo y fordismo»,⁴⁶ constituyen una línea interpretativa con la cual se enriquece la tematización de la política. La necesidad «inmanente» de pasar de la crisis que resulta del viejo individualismo económico a una economía programática, viene presentada por nuestro autor como línea central de esta segunda dirección de su discurso. En efecto, el análisis de la civilización norteamericana es utilizado para ubicar e interpretar un «experimento» histórico con el cual se intenta crear un nuevo tipo de hombre, es decir, un nuevo tipo de relaciones sociales, determinadas directamente por el mundo de una producción racionalizada, sin las interferencias de una pesada superestructura y de una composición social incrustada con capas parasitarias, como en el caso de la civilización europea.

Bajo la idea de la racionalización capitalista Gramsci anuncia en el parágrafo 1 del citado Cuaderno un conjunto de puntos a través de los cuales se verifica el desfase entre dos tipos de civilización. Veamos rápidamente algunos elementos del primer tipo. La introducción del Taylorismo en los métodos de trabajo para contrarrestar las tendencias a la caída de la cuota de beneficio, la implementación de una política de altos salarios en la industria Ford, el tratamiento de la «cuestión sexual» y del alcohol bajo una estrategia dirigida a colocar al puritanismo en función de la producción son, entre otros, aspectos que Gramsci analiza con el objeto de destacar los mecanismos que configuran un nuevo cuadro de la sociedad civil. Si a esto se agrega la ausencia de «capas parasitarias», la formación social para el desarrollo capitalista aparece bajo condiciones óptimas. «Ya que existían estas condiciones preliminares, ya racionalizadas por el desarrollo histórico, ha sido relativamente fácil racionalizar la producción y el trabajo, combinando hábilmente la fuerza (destrucción del sindicalismo obrero de base territorial) con la persuasión (altos salarios, beneficios sociales diversos, propaganda ideológica y política habilísima) y obteniendo ajustar toda la vida del

46. *Ibid.*, pp. 2.139-81.

país sobre la producción. La hegemonía nace de la fábrica y no tiene necesidad para ejercitarse más que de una cantidad mínima de intermediarios profesionales de la política y de la ideología.»⁴⁷ Sin embargo, Gramsci advierte que en esta medida se viene configurando un nuevo tipo de Estado. Las funciones de la sociedad civil devienen funciones de Estado.⁴⁸ Los intentos de racionalizar la vida social en función de la producción se convierten en ideología estatal. «La americanización requiere un ambiente dado, determinada estructura social (o la voluntad decidida de crearla) y un cierto tipo de Estado. El Estado es el Estado liberal, no en el sentido de liberalismo aduanal o de la efectiva libertad política, sino en el sentido más fundamental de la libre iniciativa y del individualismo económico que alcanza con medios propios, como "sociedad civil", por el mismo desarrollo histórico, el régimen de la concentración industrial y del monopolio.»⁴⁹ La relación entre sociedad civil y sociedad política, la combinación del consenso y la coerción tienden así a organizarse como bloque histórico sólido. La hegemonía adquiere fuerza «molecular» a través de un Estado que interviene orgánica y no burocráticamente en la esfera «privada» de las relaciones sociales.

Ahora bien, el americanismo representa un «modelo» frente a la civilización europea. Esto permite plantear la cuestión sobre la crisis del Estado o crisis de hegemonía y sobre las tendencias a superarla. El problema viene introducido por Gramsci a través de una advertencia general: «Tener en cuenta el hecho fundamental de que la resolución de éstos (los problemas relativos al americanismo) están necesariamente planteados y ensayados en las condiciones contradictorias de la sociedad moderna, lo que determina complicaciones, posiciones absurdas, crisis económicas y morales con tendencias comúnmente catastróficas».⁵⁰ Esta advertencia tiene un significado conceptual e histórico que sirve de base para comprender la interpretación gramsciana de la relación Estado-sociedad civil. En efecto, Gramsci registra un grupo de «tendencias» y «contratendencias» que tienen de foco la crisis y la reorganización del Estado. La clave de lectura la da

47. *Ibid.*, pp. 2.145-46.

48. *Ibid.*, p. 2.166.

49. *Ibid.*, p. 2.157.

50. *Ibid.*, p. 2.139.

como siempre el concepto de hegemonía. Por un lado: la presencia cada vez más expansiva y «molecular» del Estado a través de la organización de una economía programática que busca hacer nacer el consenso desde el seno de la fábrica y desde un conjunto de organismos ligados estrechamente al aparato productivo. La «anatomía» de la sociedad civil adquiere según esto un rol decisivo. En base a una composición demográfica donde están ausentes las capas parasitarias —que Gramsci le reprocha a Europa— las formas de la política quedan tejidas con el entramado de la economía. La relación gobernantes-gobernados se articula así según la lógica de la acumulación de capital. El americanismo representa en este sentido un modelo histórico-político de reorganización social. Por otro lado: Gramsci examina la crisis del Estado en Europa —especialmente el caso italiano— en base a las dificultades que genera el agotamiento de las fuerzas productivas y a la fractura de los mecanismos productores de consenso. La crisis del viejo modelo liberal y el surgimiento del fascismo abre la perspectiva de construir un bloque histórico alternativo. Es por esto que ya desde el Cuaderno I encontramos planteado el problema: «¿El americanismo puede ser una fase intermedia de la actual crisis histórica? ¿La concentración plutocrática puede determinar una nueva fase de industrialismo europeo sobre el modelo de la industria americana?...».⁵¹ La respuesta de Gramsci, tematizada fundamentalmente a partir del examen del fascismo, refleja la tensión que se ha producido con el «desplazamiento de la base histórica del Estado», esto es, con el «equilibrio catastrófico» entre las clases sociales, que impide una intervención racionalizada en la sociedad civil. No sorprende entonces que el intento de pasar del viejo individualismo económico a la economía programática encuentre resistencias: «Que un intento progresivo sea iniciado por una u otra fuerza social no deja de tener consecuencias fundamentales: las fuerzas subalternas, que deberían ser “manipuladas” y racionalizadas según los nuevos fines, resisten necesariamente. Pero resisten también algunos sectores de las fuerzas dominantes, o al menos aliados de las fuerzas dominantes».⁵² Aquí aparece la importancia y la peculiaridad «hegemónica» del concepto de revolución pasiva o «revolución sin revolución» que Gramsci ha utilizado

51. *Ibid.*, p. 70.

52. *Ibid.*, p. 2.140.

en su análisis del *Risorgimento*. El problema reside en si el fascismo puede ser interpretado en clave de revolución pasiva, es decir, si ha desarrollado los mecanismos que permiten un reagrupamiento social estable sobre la base de una expansión del aparato productivo.⁵³ La hipótesis-ideológica, dice Gramsci, podría ser formulada en los siguientes términos: «Habría una revolución pasiva en el hecho de que, por la intervención legislativa del Estado y a través de la organización corporativa, en la estructura económica del país vendrían introducidas modificaciones... para acentuar el elemento "plano de producción"... sin afectar por ello... la apropiación, individual y de grupo, del beneficio».⁵⁴ Esta es una posibilidad que Gramsci registra como estrategia que permite mantener el sistema hegemónico y el aparato coercitivo, civil y militar, a la disposición de los sectores dominantes tradicionales.⁵⁵ Esta es una hipótesis que puede ser ampliada a toda Europa, de manera que el problema de la tensión entre la civilización europea y el modelo americano queda ajustado, más allá de los límites «superestructurales», a las exigencias de reordenar las bases económicas y sociales bajo el principio del «peso implacable» de la producción desarrollada en América.⁵⁶

Es por esto que el americanismo se convierte en instrumento capaz de catalizar el fenómeno de la «revolución pasiva». No es casual que se considere al inicio del Cuaderno 22 si el americanismo «puede constituir una "época" histórica, si por tanto puede determinar un desarrollo gradual del tipo, examinado en otro lugar, de las "revoluciones pasivas" propias del siglo pasado».⁵⁷ La ampliación del concepto de Estado queda modulada críticamente bajo esta premisa, a través de un dispositivo hipotético que da cuenta del intento de romper con la solución dicotó-

53. Sobre este punto se han pronunciado algunos intérpretes tomando precisamente el americanismo como punto de referencia. Las contribuciones de Glucksmann (*op cit.*); M. SALVADORI, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Einaudi, Torino, 1977; M. Mattini, «Alcune osservazioni su «Americanismo e fordismo», en *Politica e Storia in Gramsci, cit.*, II, pp. 315-325, si bien se colocan desde ángulos interpretativos diferentes, abordan desde este terreno el problema de la relación sociedad-Estado.

54. Q. C., p. 1.228.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 2.178.

57. *Ibid.*, p. 2.140.

mica de revolución o reacción ya planteado en los años 20 en polémica con Bordiga. El fascismo puede de esta forma ser interpretado no sólo como fórmula político-ideológica que cobra espesor teórico con la crisis del Estado liberal, sino también como campo de posible aplicación de factores de racionalización económica a través del esquema corporativo que permite al Estado un nuevo juego de relaciones con la sociedad civil.⁵⁸ El peso historiográfico y político del cesarismo-bonapartismo como fórmula —que Gramsci retoma de Marx— para enjuiciar el fenómeno fascista en tanto régimen policial orientado bajo la dominación del «jefe carismático», queda reformulado con el examen de las tendencias modernas del desarrollo capitalista que giran en torno la presencia de elementos de dirección económica y social. El americanismo suministra así no sólo un modelo económico, sino también un modelo político que permite entender las dimensiones del esfuerzo para superar la crisis. La intervención del Estado aparece como una exigencia para reordenar el viejo cuadro de la sociedad. A un nuevo desarrollo de las relaciones económicas debe corresponder un nuevo tipo de Estado. Por eso el fenómeno de la revolución pasiva lleva a Gramsci a extender el concepto de Estado más allá del discurso sobre los mecanismos jurídico-coercitivos del poder. Su teoría política queda elaborada en tanto descubre el tejido y el perfil característico de un movimiento histórico atravesado por la crisis y por la necesidad de reajustar la estructura de la dominación.⁵⁹ La carga crítica e historiográfica del concepto militar de

58. Este aspecto ha sido especialmente destacado por B. Gluskmann: «En 1930 el fascismo está en el poder como Estado. ¿Su análisis no excede, entonces el modelo sociopolítico del cesarismo, para referirse a un campo diverso, el de las tendencias del capitalismo mundial, el de las “tendencias orgánicas del Estado moderno”? Al pasar del concepto de cesarismo al de “revolución pasiva”, Gramsci no se limita a enriquecer su punto de partida sino que se ve obligado a reorganizar su propia reflexión: el fascismo se convertirá en el representante práctico y político de la “guerra de posición”. (*Op. cit.*, p. 388.)

59. La superación de la crisis Estado-sociedad civil se plantea entonces —bajo el desarrollo capitalista— a través de una nueva función histórica del individualismo económico, en tanto se promueve su expansión, no ya bajo la tutela del Estado entendido como «guardián nocturno», sino bajo su incorporación «molecular», es decir, como programación de «actividades prácticas y teóricas» que coloque el ritmo monopo-

«guerra de posición» —en contraste con el de «guerra de movimiento»— tiene un significado político sustancial en tanto detecta la transición de una economía de mercado estancada a una economía que debe ser «centralizada» y dinamizada por el Estado.⁶⁰ En otras palabras, Gramsci en los cruciales años de la recesión ajusta su aparato categorial a las nuevas dimensiones que va adquiriendo el capital monopolista y a las nuevas formas de capitalismo de Estado. El fascismo aparece en ese sentido como un foco sobre el cual nuestro autor va avanzando y reconstruyendo un conjunto de hipótesis que buscan no sólo interpretar la realidad italiana, sino también los mecanismos de reacomodo del capitalismo occidental, determinados por el desarrollo y la expansión de la sociedad norteamericana en su carácter de modelo económico y político que «penetra», aún desigualmente, en distintas esferas de la sociedad europea. Cuando Gramsci pregunta si América «con el peso implacable de su producción económica obligará o está obligando a Europa a una revolución de sus bases económicas-sociales demasiado atrasadas» está señalando la posibilidad de una reformulación de la

lista de la acumulación de capital como núcleo de la organización social. De esta forma la sociedad civil adquiere una relación de equilibrio en el seno del Estado. Sin embargo, la tensión entre el uso regulativo y externo del americanismo y su uso constitutivo e immanente es lo que marca para Gramsci el grado real de configuración del Estado en Europa. Nuestro autor advierte repetidas veces las dificultades históricas y las resistencias que crea la incorporación del industrialismo norteamericano. «En Europa los diversos intentos de introducir algunos aspectos del americanismo y del fordismo se deben a la vieja capa plutocrática, que quisiera conciliar aquello que, hasta prueba contraria, parece inconciliable, la vieja y anacrónica estructura social-demográfica europea con una forma modernísima de producción» (*Q. C.*, pp. 2.140-41). Es desde este ángulo que a Gramsci le parece imprescindible reconducir el discurso político: «La reacción europea al americanismo hay que... examinarla con atención: de su análisis resultará más de un elemento necesario para comprender la actual situación de una serie de Estados del viejo continente y los acontecimientos políticos de posguerra». (*Ibid.*)

60. Es por esto que se propone interpretar el fenómeno de la revolución pasiva no sólo en clave económica sino también política. La transformación de la estructura económica según un modelo programático de racionalización que permita superar el atraso de las fuerzas productivas, viene traducido como el pasaje a formas político-culturales equivalentes a la de la «guerra de posición».

relación economía-política, bajo el principio del advenimiento de un bloque histórico que revela la tendencia constitutiva del Estado, en virtud de la introducción de elementos de planificación de una economía que se convierte en el corazón de la dominación («La hegemonía nace en la fábrica») y en «patrón» que influye en los dispositivos ideológicos y políticos de la superestructura. La transformación del capitalismo ante la crisis coincide con el rol cada vez más activo de la intervención orgánica del Estado, que hace de la sociedad civil un terreno político apropiado para consolidar la hegemonía.⁶¹

V. A manera de conclusión: La sociedad regulada

Si la relación gramsciana entre los conceptos de Estado y sociedad civil no se concibe como vínculo abstracto de reciprocidad, si, por el contrario, se comprende que su desarrollo es lo que sustancia la naturaleza de lo político, la relación de fuerzas sociales que estructuran la formación capitalista se transforma en una mediación ineludible que da cuenta, dentro de la doble perspectiva de la coerción y del consenso, de dos momentos correlativos: la unidad constitutiva y orgánica del Estado y el proceso de su crisis y transformación.

El significado dialéctico de la doctrina gramsciana del poder burgués consiste en desarrollar permanentemente la tensión en-

61. La importancia de las notas dedicadas al americanismo reside entonces en su valor de instrumento historiográfico para comprender la relación entre la economía y la política, que resulta del intento de reorganizar un tipo de Estado, cuya estructura orgánica ha entrado en crisis. La mediación de la política, de la hegemonía, en tanto núcleo a través del cual se perfila un período de reconstrucción social del capitalismo, conduce, en esta medida, a una reformulación del rol de la sociedad civil. La separación Estado-sociedad civil viene concebida por nuestro autor más que como un proceso inevitablemente «catastrófico», como el intento de abrir una perspectiva histórica dominada por el vínculo cada vez más estrecho entre proceso hegemónico y desarrollo económico. Gramsci, en la medida que profundiza en los factores económicos de la crisis, va extrayendo un «arsenal» de categorías políticas sin las cuales el análisis se reduciría a un esquema tautológico y formal. La importancia de la ciencia de la política como «ciencia del Estado» asume en base a este dispositivo teórico un papel central en la determinación del grado de transformación de la superestructura.

tre la fundamentación del Estado y su crisis. La presencia orgánica y funcional de la sociedad civil en la estructura del Estado capitalista, es un síntoma no sólo del reacomodo y enriquecimiento de los mecanismos de poder propios de los sectores dominantes, sino también del desarrollo «molecular» adecuado para echar las bases políticas que tienden a la justificación de una «sociedad regulada». Recordemos una de las fórmulas más representativas del léxico gramsciano: «En la noción general del Estado entran elementos que hay que remitir a la noción de sociedad civil (en este sentido se podría decir que Estado = sociedad política + sociedad civil, esto es, hegemonía acorazada de coerción)». ⁶² Bajo esta definición subyace inmanente una idea límite: la así llamada por Gramsci «sociedad regulada». No estamos en presencia de una fórmula dogmática y rígida acerca del Estado. Detrás de la fisonomía esquemática se encuentra la potencialidad –en el sentido spinoziano del término– de un discurso historiográfico realista que ha pensado una «época de transición». El binomio problemático, antinómico, de la sociedad civil y la sociedad política como contenido sustancial del Estado puede concebirse, «como posible tendencialmente de agotamiento y resolución... El elemento Estado-coerción se puede imaginar agotándose en la medida que se afirman elementos siempre más importantes de sociedad regulada o Estado Ético o sociedad civil». ⁶³ El Estado ético, que es el «Estado sin Estado», no es un más allá, utópico, un término trascendente del proceso histórico. Consiste más bien en el máximo desarrollo de las contradicciones del Estado capitalista. Esta es la motivación central de la reflexión gramsciana.

El párrafo 88 del Cuaderno 6 es apropiado para resumir esquemáticamente esa reflexión. ⁶⁴ Allí se pueden distinguir un conjunto de pasos con los cuales se condensa el itinerario que hemos intentado despejar.

a) Crítica a la concepción instrumentalista del poder, es decir, al concepto liberal de Estado entendido como «guardián nocturno», que para Gramsci nunca ha existido «sino sólo como idea límite», «como hipótesis».

b) Gramsci opone a esta concepción la noción general de

62. Q. C., pp. 763-4.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, p. 763.

Estado, en la cual queda incorporada la sociedad civil. Estado = sociedad política + sociedad civil. La distinción entre estos términos no es orgánica sino metódica y se sustenta en la ampliación orgánica del concepto de Estado.

Esta ampliación puede ser vista a través de dos direcciones contradictorias:

c) Crisis y reorganización del Estado. Formación de bloques históricos de reacomodo del Estado capitalista según el principio de la revolución pasiva o revolución sin revolución.

d) Crisis del Estado. «El elemento Estado-coerción se puede imaginar agotándose en la medida que se afirman cada vez más elementos de la sociedad regulada» o sociedad civil.

En suma, el arco de la interpretación gramsciana del Estado puede ser examinado según el siguiente esquema: de la crítica a la reducción instrumentalista del concepto de Estado a «sociedad política», a la concepción de una idea límite: la sociedad regulada, que cobra fisonomía y autonomía en la medida que el Estado queda reducido a funciones jurídicas y coercitivas, no para dar paso a un nuevo tipo de Estado, sino para que se cumpla su extinción. Esto no puede «hacer pensar en un nuevo "liberalismo"», sino más bien en el inicio de una «era de libertad orgánica».



Gramsci: Un modelo para las ciencias sociales

Primera Parte: Acción Social y Filosofía de la Praxis. Segunda Parte: Los Modelos Teóricos en la Ciencia Social. Tercera Parte: Síntesis de la confrontación epistemológica: Teoría de la Praxis y Teoría de la Acción

El presente trabajo es una comunicación que intenta desarrollar una reflexión «quién abierto» sobre un aspecto de la trascendencia y actualidad del pensamiento de Antonio Gramsci, más allá del reducido espacio temporal histórico en el que se produce su obra. Nos interesa, en lo específico, la significación del pensamiento gramsciano, en la iluminación; de la problemática gnoseológica y metodológica, del debate de las ciencias sociales e históricas, en el momento actual.

La brevedad, relativa, del presente ensayo en relación con la amplitud del tema, nos lleva a plantearnos su estructura como una especie de proyecto global de investigación, en cuya lectura debemos encontrar bosquejadas las cuestiones en las cuales el pensamiento de Gramsci asume, desde una perspectiva crítica, al «método sociológico».

Si bien la perspectiva crítica será —como debe ser— la dominante, intentaremos establecer algunos paralelos y discutir probables núcleos de acuerdo entre A. G. y los verdaderos «fundadores» de las ciencias sociales, que deben su condición de tales (por lo menos así son llamadas implícita o explícitamente en la mayoría de los contenidos programáticos, de los curriculum de las Escuelas de Ciencias Sociales o de Sociología en América Latina) a su reacción a los rígidos principios «comtiano-spencerianos», en lo que hace a la «identidad metódica», entre las ciencias sociales y las «exactas, físico y naturales» para adoptar —en homenaje irónico al escolasticismo— una nomenclatura cara a los «tradicionalistas».

Hemos constituido el cuerpo de nuestro trabajo en la articulación de dos áreas de discusión centrales. La primera de ellas

se refiere a la muy conocida afirmación del carácter de las ciencias sociales como una «Teoría de la acción», que es desde Weber a Parsons algo acuñado como especie de «supuesto axiomático» para todo científico social. Desde nuestra perspectiva afrontamos la «Teoría de la acción» desde el punto de vista de la *Filosofía de la Praxis*, estableciendo los acuerdos y contradicciones entre ambas perspectivas, tomando en cuenta una relación en general subestimada por la mayoría de los científicos sociales; la que existe entre el contexto Teorético de la Ciencia Social y las concepciones «filosóficas».

En la segunda parte afrontamos un problema, en general, soslayado, por las discusiones metódicas (que son la abrumadora mayoría) que parten de la apologética «universalidad metódica» que se desvincula del «constructo teórico», reduciéndolo un lejano axioma, «principio» no explicable de la operación investigativa. Nos referimos al «Modelo» que en su síntesis contiene la Teoría y la proposición de posibilidad de contrastación, o sea el método. La tercera parte, puede ser definida como un intento de sistematizar la propuesta de investigación que contiene nuestro ensayo. En ella tratamos de clarificar, en primer lugar, la temática más controversial en las Ciencias Sociales: «La neutralidad axiológica». En segundo lugar se procura establecer una síntesis, tan en el presente como en la historicidad de la controversia entre teoría de la acción y teoría de la praxis.

Primera Parte: Acción social y filosofía de la praxis

I. La acción social

1. La preocupación fundamental de los «fundadores» de la Ciencia Social ha sido la de desentrañar el origen, transcurrir, sentido y destino de la acción de los hombres. Esta afirmación parece hoy «natural», desprovista de novedad, pero si se nos ocurre hechar un vistazo retrospectivo más allá de Weber o de Pareto, podríamos constatar que para los «precursores» de la ciencia social, esta preocupación hubiera parecido risible. Comte y Spencer, por ejemplo, partían del convencimiento de que el «cuerpo social» obedecía a las mismas leyes que los organismos físicos, mecánicos y biológicos. O sea, que la *ciencia de la*

sociedad era la culminación de un proceso de avance general de las ciencias, y bastaba con una operación de yuxtaposición metódica desde la física y la biología hacia los objetos sociales para obtener un resultado «científico» en las investigaciones sobre el «acontecer de la sociedad».

El gran mérito de Weber, Pareto, Durkheim fue el de pensar los «objetos sociales» como susceptibles de conocimiento científico, con vida propia, con una movilidad interna, que les da una naturaleza distinta a los materiales concretos o a las «formas ideales» con que se manejan las disciplinas científicas «no sociales».¹

Sin embargo, podríamos afirmar que en los tres, aunque tal vez más explícitamente en Pareto y Durkheim, esta búsqueda de una «identidad metódica» no se hace explícita, y muchas veces el objetivo se pierde, y aparecen sobre este tópico afirmaciones totalmente contradictorias con el espíritu general de la obra de dichos autores en el sentido de la búsqueda de autonomía teórica y metodológica de las Ciencias Sociales.²

Esta «confusión» aparece como una constante tanto en las obras «teóricas» como en aquellas que tratan de establecer una aproximación de orden metodológico a la discusión sobre las características de una ciencia de «lo social».

Sin embargo, desde los «fundadores» hasta los aportes más importantes a la sociología en los últimos cincuenta años, ha habido una serie de cambios de perspectiva que —desde nuestro punto de vista— provoca una especie de retroceso en esa afanosa búsqueda de identidad teórico-metódica que caracteriza el sentido general de los esfuerzos de los grandes teóricos de los comienzos de siglo. Estos cambios se visualizan en dos dimensiones. En primer lugar, la «intención del conocer» se vuelve cada vez más específica, menos universal. La noción «popperiana» de la reducción de la ciencia social a una «ingeniería fragmentaria» pasa a ser de uso «oficial» en buena parte de los grandes exposi-

1. Una clasificación notablemente aclaratoria de esta controversia está en un texto de Mario Bunge denominado «La ciencia, su Método y su Filosofía». Buenos Aires. Varias ediciones. Siglo XXI. Buenos Aires, 1975.

2. Concretamente en la obra de W. Pareto hay un intento de homologar el método experimental de las ciencias físico-naturales, como instrumento analítico de las ciencias sociales. Ver «Sociologia Generale», Compendio. Edit. Barbera Firenze, 1922.

tores de las modernas teorías funcionalistas.³ En segundo lugar la ciencia social abandona la indagación desde el cuestionamiento de la relación entre sociedad y valores para refugiarse en el análisis cada vez más rutinario de las relaciones sociales (interacciones entre los individuos) de acuerdo a su «ajuste funcional» a una normativa, expresada en la no discutible vigencias de las instituciones. Desde este punto de vista creemos que es muy ilustrativa esta observación crítica de U. Cerroni:

«... La historia ha desaparecido y la investigación analítico-funcional que se lleva a cabo en el interior del sistema ha perdido toda capacidad de poner en claro su genealogía histórico real, reduciéndole a un arsenal de instrumentos (inverificables) para mantener y estabilizar el equilibrio, toda serie de revelaciones que ha ido haciéndonos muestran un proceso dictado no ya por esas preocupaciones explicativas que suponíamos en un crítico de Weber, sino por la preocupación de "cerrar" el análisis en cuestión, para convertirlo en soporte de una determinada escala de valores. *A cada disciplina social en particular no le queda más que articular y difundir la labor que Parsons, ha nivel general, ha llevado a cabo con su sociología.*»⁴

Lo antedicho sólo nos sirve para establecer un hilo conductor que será seguido con la mayor fidelidad posible en nuestro ensayo. La discusión de la problemática de la ciencia social no puede abordarse en forma parcelaria planteando la vigencia de un autor, o de una concepción, en términos de su valor en sí misma, sino en la dimensión de su continuidad y espíritu crítico con respecto a las rutas fundamentales que han trazado los «fundadores» del conocimiento científico de la realidad social. Como se comprenderá no se puede plantear un juicio sobre el «método» independientemente de uno sobre la «teoría», porque de tal manera se esquivaría la cuestión central en el campo de la cien-

3. Ver Robert MERTON, «Teoría y Estructura Social», Edit. F. C. E., México, 1973. Particularmente interesante es la postura del autor en torno a la sociología como «Teoría de alcance medio» sólo formulable a partir de reducidas generalizaciones inductivistas.

4. Umberto CERRONI, «Metología y Ciencia Social», Edit. Martínez Roca, Madrid, 1971, pp. 64 y 65 (el subrayado es nuestro).

cia social, o sea el problema «sustancial» de la totalidad teórica-metódica, que se expresa en perspectivas no sólo contradictorias sino fundamentalmente antagónicas, pesar de que podría aparecer, en algún nivel, cierta posibilidad de complementariedad, generalmente más conceptual que analítica.⁵

En nuestro bosquejo de investigación el primer paso tiene más que nada un objetivo introductorio. Nuestras reflexiones sobre la teoría de la acción y la Filosofía de la Praxis tienen sólo la función de aclarar algunas cuestiones necesarias para abordar nuestra temática central que es la que se refiere, naturalmente, al problema de los modelos teóricos-metodológicos.

Comenzamos, pues, por algunas observaciones generales sobre la teoría de la acción como punto de partida del proceso de conocimiento, en los «fundadores», como en los más importantes teóricos de la ciencia social en la actualidad.

Ya habíamos adelantado que la verdadera autonomía del conocimiento científico social surge a partir de que los científicos de la sociedad descubren la condición sustancialmente distinta del objeto de conocimiento del que se ocupan; en referencia al objeto de las ciencias naturales, «el hombre actuando en la naturaleza» constituye una unidad analítica que se destruye en tanto se la reduce (en su comprensión) a las leyes que rigen la dinámica de los sistemas, sean éstos puramente mecánicos o biológicos. En Weber, el hombre actuando debe ser *comprendido* en su acción «mentada-subjetiva»,⁶ no en cualquier acción, sino en aquellas que por sus características son significativas, asimilables a los «tipos ideales» y dan verdadera razón de la interacción entre los individuos de una sociedad.

Para Durkheim, el hecho social no puede ser reductible a la

5. En este aspecto diferimos de algunas apreciaciones de Cerroni, sobre la vinculación entre MARX y Max WEBER. Entendemos que la oposición metodológica de WEBER a MARX es radical en lo que hace a la «constitución» del Capitalismo (Ver «Ética Protestante y Espíritu del Capitalismo»... Edit. Península, Barcelona, 1977), y en lo que respecta al uso metódico de categorías. Al respecto, el ejemplo más significativo es el «uso» que le da WEBER al concepto de «clase» al que define como un lugar múltiple, abierto, al que se llega en la sociedad capitalista por «logro» y el que se mantiene, abandonada o eleva de acuerdo al éxito y fracaso de la acción social» (Ver Max WEBER, «Economía y Sociedad»), F. C. E., México, 1974..

6. Ver *op. cit.*, II. Cap. I.

tipología positivista, porque las *formas de solidaridad mecánica* (u orgánica) que operan entre el derecho y la acción están diferenciadas no sólo por el grado de desarrollo de la división del trabajo social, sino además por el sistema de creencias, religión, estado civil, que son propios de grupos diferenciales (ver de la División del Trabajo Social y «El Suicidio»).⁷

Para Pareto, las acciones sociales son fundamentalmente *alógicas*. Motivadas por fuerzas instintivas («residuos» y «derivaciones»), las élites se alternan en el poder sobre las masas, sucediéndose de acuerdo al agotamiento de dos fuerzas residuales: «Progresistas» y «Conservadoras». Sin embargo, esa cualidad no las torna ajenas al «experimentalismo». Mas el método experimental debe intentar medir, verificar, organizándose en un sentido «distinto», pero no antagónico al «cartesianismo». ⁸

2. Para Talcott Parsons, el teórico más importante de la escuela «funcionalista», la continuidad de la teoría de la acción como eje de la sociología es evidente. Pero también lo es el hecho de que Parsons (tal como lo sostiene Cerroni en el libro que ya hemos citado), no sólo se aleja notablemente de los puntos de partida weberianos sobre la «comprensión» de la acción sino que define, a la postre, malgrado la similitud conceptual, un tipo de acción muy distinta a la weberiana como «objeto» de conocimiento. En realidad la singularidad de Parsons —probablemente el único de los clásicos funcionalistas que se anima, explícitamente, a construir una «Teoría»— reside en su capacidad para convocar en una articulación bastante original y personal temas centrales de los enfoques de Durkheim, Weber y, sobre todo, un autor al cual Parsons le dedica bastantes menciones: Wilfredo Pareto.⁹ En realidad la teoría de la acción, de Parsons, es una teoría de la acción que ocurre y se explica en función de *los sistemas* en los cuales la acción se gesta, se ejecuta y culmina. Al sistema como «constructo» epistemológico, le dedicamos bastante espacio en la segunda parte de nuestro trabajo, nuestra referencia es en este momento más generalista, tiende a la discusión más «in principia» de la unidad analítica. Así en la formula-

7. Ver Emilio DURKHEIM, «De la División del Trabajo Social» y «El Suicidio», Ambas Edit. Shapire, Buenos Aires, 1977 y 1975 (resp.).

8. Ver W. PARETO, *op. cit.*

9. En la segunda parte del presente ensayo abordaremos en un sentido en profundo las afinidades existentes entre PARETO y PARSONS.

ción parsoniana, a diferencia de la weberiana, la acción no es un objeto de conocimiento en sí misma, sino sólo puede ser conocida *en tanto referida como función* a un sistema, que al mismo tiempo que establece sus límites le da sentido conservador, equilibrado o relativamente progresista.¹⁰ Siempre *el equilibrio* como contexto tendencial, es un requerimiento para el devenir de la acción (esto desde ya supone una fuerte connotación limitativa frente a la investigación de las tendencias transformadoras).

Pero el «encierro» de la teoría parsoniana, sólo es comprensible si lo apreciamos en su condición de «sistema construido» en homologación a los «sistemas empíricos», que conforman áreas específicas de la realidad, sólo analizables si las entiende a partir de su «organización».¹¹ Como si esto no fuera suficiente, Parsons tipologiza la «Infinitud de los múltiples sistemas»,¹² en cuatro sistemas «claves», para conocer el proceso de la acción social: el biológico, el de la personalidad social, el social, y el cultural. Toda acción social parte del desequilibrio –interno o motivado externamente– del sistema biológico. O es en primera instancia «modelado» por el de la personalidad social, limitado y reorientado por las opciones del sistema social, pero en su instancia definitiva, ubicado en el contexto de lo «funcional o lo no funcional» de acuerdo a su coherencia con las instituciones en las cuales se expresa el *sistema cultural*. La teoría parsoniana es una solución «tranquilizadora» a los tremendos interrogantes que los *fundadores* del pensamiento sociológico se habían planteado, resumidas en el planteamiento de E. Durkheim sobre la progresiva «anomización» de la sociedad moderna ante el irreversible proceso disociador de las primitivas solidaridades, engendrado por el desarrollo de «la división de trabajo social».¹³ De todas maneras tal alternativa confina los límites de la sociología –y de la ciencia social en general– a una especie de «artesanía descriptiva» de las articulaciones interactivas de las acciones sociales; de acuerdo a su «funcionalidad», con respecto a la normatividad institucional en los múltiples sistemas, que a la vez operan como

10. Ver «El Sistema Social», Edit. Alianza, Madrid, 1966.

11. Ver D. EASTON, «Esquema para el Análisis Político», Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

12. Ver T. PARSONS, *op. cit.*, cap. II.

13. Ver E. DURKHEIM, «De la División del Trabajo Social», *op. cit.*

específicos «todos sistémicos», con referencia al equilibrio dinámico del «gran sistema social» sea éste Regional o Mundial.¹⁴

3. Estas primeras reflexiones sobre el problema de la acción social han abarcado someramente a los «fundadores», trilogía de Weber, Pareto y Durkheim, y básicamente al principal teorizador de la acción social dentro del campo de la sociología, o sea Talcott Parsons. Otros autores importantes sólo fueron citados como apoyatura bibliográfica, el caso de Germani, Easton, Merton, su aporte será tratado con más énfasis en la segunda parte. Dejamos de lado algunas corrientes que dentro de la sociología norteamericana rompen con las autolimitaciones parsonianas, como es el caso de D. Riesman y, sobre todo, W. Mills, porque en general su aporte crítico, si bien es significativo en la controversia sobre la «neutralidad» sociológica, por el contrario no es teóricamente de gran relevancia.¹⁵

Pero no podemos concluir este aspecto del trabajo sin mencionar a un autor, que ha tenido una influencia determinante en las ciencias sociales a pesar de estar fuera de las corrientes funcionalistas, nos referimos al fundador del estructuralismo en la antropología y las ciencias sociales, Claude Levi-Strauss.

Para L. S. la acción social «aparente», es decir, lo que ocurre en el nivel explícito de una comunidad, es una realidad que debe ser «estructurada» para tornarla inteligible. La realidad es en sí misma «caótica».¹⁶ El pensamiento científico, para extraer de ella alguna forma de conocimiento, debe organizarla desde dos códigos, el de los mitos y el de las formas de parentesco, que plasmaría para nuestro entendimiento una doble estructura, la del contenido ordenador (mitos), y la de las formas sistemáticas de organización (relaciones de parentesco).¹⁷

14. Ver G. GERMANI, «Política y Sociedad de Época de Transición». Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1966.

15. W. MILLS, sobre todo en la «Élite del Poder», Editorial F. C. E., México, 1958. Ofrece una visión crítica de la progresiva elitización del poder político en la sociedad norteamericana. MILLS representa, entre los intelectuales críticos norteamericanos, el típico académico que desarrolla un profundo análisis de la deformación de la «vieja democracia de públicos», pero sin ubicar su enfoque institucionalista, en una visión política totalista e historicista.

16. Ver Urs. JAEGLI, «Orden y Caos», Edit. Monte Ávila, Caracas, 1968.

17. Ver, de C. LEVI-STRAUSS, «Antropología Estructural», Edit. Paidós, Buenos Aires, 1968.

La proposición levistrussiana, particularmente atractiva y significativa en el estudio de las sociedades primitivas, parece notablemente reductivista, cuando se intenta aplicar a las masificadas, complejas y contradictorias sociedades modernas. Los esfuerzos de los actuales teóricos del estructuralismo en la ciencia social, parecen debatirse en propuestas metódicas erráticas, algunos muy próximos al marxismo, otros en franca oposición.

II. La filosofía de la praxis

Para la ciencia social el desafío básico está en la comprensión, la intelección y, en definitiva, la predicción de la *acción de los hombres*.¹⁸ Para el «weberianismo» la posibilidad de comprender e investigar la acción social implica el uso de un modelo ideal que atraviesa la realidad y dentro de la «no asible totalidad», selecciona aquellas acciones significativas susceptibles de comprensión científica. Para la Escuela funcionalista la acción que «recorre» los sistemas reales demanda un modelo sistemático-sistémico «construido», que adquiere un nivel de simbolización reductivo. Para el «estructuralismo», toda realidad caótica es acción que sólo se torna comprensible en la medida que se la reduce a fragmentarias formas lingüísticas y matemáticas. Para Freud, toda acción es comprensible en la medida que se la entienda como producida por la combinación pulsión inconsciente-represión social (triángulo edípico como núcleo fundamental). Para el marxismo la intelección de toda acción se define como la toma de consciencia de la totalidad implicada en el desarrollo de una práctica, por limitada y accidental que ésta sea. Y es precisamente la práctica limitada que para ser comprendida debe ser asumida en sus límites, en tanto articulada con otras prácticas que se le relacionan, negativa y positivamente. Así, la reflexión de un sujeto sobre la significación de la articulación de sus propias prácticas, implica la reflexión sobre las prácticas de los otros sujetos que están involucrados en el ejercicio de sus prácticas, a través de distintos niveles de acción en un determinado contexto social. Los distintos tipos de prácticas económicas, sociales, afectivas, políticas, culturales, sexuales, no se producen en direcciones erráticas sino que se articulan armóni-

18. Ver párrafos anteriores, p. 5 y ss.

ca y contradictoriamente alrededor de la «práctica productiva» (que implica la relación trabajo-propiedad pero que las supera en el sentido estricto de cada una). En efecto, si el trabajo es la mediación del hombre con el medio, es alrededor de él y en lo que hace a su *apropiación* donde debemos encontrar la relación conflictiva original. En la medida que el hombre alcanza su libertad, a través de la elección de su trabajo (relación abierta en la teoría del «contrato» capitalista), esta libertad se le niega, es negada por sí misma al serle usurpada por los «otros» hombres. la propiedad natural, o sea el producto de su trabajo. El «método sociológico» ha destruido —su propia condición metódica es parceladora de la realidad— esta articulación contextual real del hecho social, renunciando a su comprensión y refugiándose en reducidas manifestaciones y múltiples aproximaciones a objetos de conocimiento, visibles o no visibles, conscientes o no conscientes, pero siempre aislados, solitarios suscitadores de conocimiento específico. Ese mismo método condena bajo la lapidaria condición de «holístico»; todo intento de captura de lo real que trate de asumir al objeto de conocimiento como realidad compleja en movimiento, es decir, como «realidad real». La filosofía de la praxis, desnuda el carácter ideológico de la dualidad analítico-crítica, formal, pragmática, «antiholística», del método sociológico, describiendo el carácter de esta «filosofía» y, por lo tanto, de las mediaciones científicas en ellas contenidas. Veámos: «Todo hombre piensa, todo hombre es filósofo potencialmente».¹⁹ Si nos atenemos al concepto de «praxis» acuñado en

19. (Trad. del autor)

«Para la compilación de una introducción al estudio de la filosofía habrá que tener en cuenta algunos elementos preliminares. 1) Es necesario destruir el prejuicio de que la filosofía es muy difícil, dado que es la actividad propia de una determinada categoría de científicos, filósofos, profesionales o sistemáticos. Será necesario demostrar que todos los hombres son filósofos, definiendo los límites de esta filosofía (espontánea) de «todo el mundo», o sea, del sentido común y la religión. Demostrado que todos son filósofos, a su manera, que no existe un hombre normal y sano intelectualmente que no participe a una determinada concepción del mundo, sea tal vez inconscientemente, porque todo lenguaje es una filosofía, se pasa al segundo momento, o sea al momento crítico de la toma de conciencia, en un modo disgregado y ocasional, es preferible «participar» de una concepción del mundo «impuesta» de afuera de un grupo social (que puede provenir del propio pueblito... que puede tener origen en el cura, o en el viejo patriarca, cuya «sabiduría» dicta la

el nuevo sentido de Gramsci; en Labriola (conciencia de hacer) y en Mondolfo («praxis che si rovescia»), ésta se expresa en el pensamiento del hombre en la medida que este *toma conciencia de la totalidad articulada y contradictoria de todas las prácticas de su vida cotidiana*, organizadas alrededor de su vida productiva, o sea, conciencia de la negación de la subordinación de todas ellas a las que se refieren al trabajo y la propiedad. En otras palabras, cuando el sujeto asimila «lo pensado» como no lo «realmente pensado» por él, sino a través del descubrimiento de que se le hace pensar lo que otros pensaron; para evitarle a él la tarea de pensar por su cuenta. De este modo el «sentido común» (dice Gramsci, el «opuesto» del «buen sentido») representa el envoltorio de todas las prácticas, afirma la «objetividad» de la realidad en cuando ésta ha sido creada por Dios, independientemente de la acción del hombre, aun antes del hombre, el sentido común es entonces mitología del mundo. «*La Ciencia no plantea ninguna forma de incognoscible metafísico, sino que reduce todo lo que el hombre no conoce a un empírico no conocimiento, que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos.*»²⁰ Es natural que el sentido común sea, a la vez, producto de una filosofía, la filosofía de la dominación, que a través del sentido común y la religión oculta el buen sentido, en tanto impide el pensar negando lo pensado, es decir, impide la reflexión crítica sobre lo que ha sido dado al hombre a pensar, en la medida que lo disocia de la unidad de las prácticas, lo enajena en cada situación particular. Dice Gramsci, «para la filosofía de la praxis el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae

ley, de la mujercita que «hace brujerías», o del pequeño intelectual amargado por su propia estupidez e incapacidad de crear y operar) o preferiblemente elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y en conexión con este trabajo del propio intelecto, elegir el propio mundo de actividad, participar activamente en la producción de la historia universal, etc...»

Antonio GRAMSCI, «Quaderni del Carcere», Einaudi Edit., Torino, 1975, p. 1.063.

20. A GRAMSCI, «Notas sobre Maquiavelo», J. Pablos, Editor. T. III, p. 63, México, 1965.

en una de las tantas formas de religión o de abstracción sin sentido».²¹

En «Notas críticas al ensayo popular» de Burjarín, dice Gramsci,²² refiriéndose al papel de los grandes sistemas de filosofías tradicionales y de la religión y el alto clero... «Estos sistemas influyen sobre las masas populares como fuerzas políticas externas, como elemento de fuerza cohesiva de las clases dirigentes, como elemento de subordinación a una hegemonía exterior que limita el pensamiento negativamente original de las masas populares sin influir sobre él como segmento vital de transformación íntima de lo que las masas piensan en forma embrionaria y caótica acerca del mundo y de la vida. Los elementos principales del sentido común son provistos por las religiones, por lo tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales.»

En síntesis: la posibilidad de atravesar el «espacio» alienante entre la práctica y la reflexión praxística —espacio ocupado por el sentido común y la religión— es una tarea fundamental de la filosofía de la praxis y podríamos decir que su función se completa dialécticamente en la medida que es capaz de elevar a las masas subalternas del *nivel de conciencia circunscrito de lo puramente económico, al ético político*, lo cual al mismo tiempo que eleva a las masas a niveles superiores de cultura, define el verdadero papel de los intelectuales en el desarrollo de una acción voluntaria y consciente, que sea capaz de sostener el proceso de transformación definitiva de la sociedad. El salto cualitativo del pensamiento gramsciano es formidable, del discurso interpretativo del carácter de la filosofía salta a la relación filósofo-hombre-masa. Esta se condensa en dos instancias: intelectual orgánico, y conciencia praxística de la clase subalterna, que adquieren sentido en la *Unidad* que para Gramsci va a ser el núcleo fundamental de «movimiento revolucionario». El partido político revolucionario.²³

21. A. GRAMSCI, *op. cit.*, p. 64.

22. A. GRAMSCI, *op. cit.*, p. 123.

23. A. GRAMSCI, «Quaderni del Carcere», *op. cit.*, pp. 951 y 952. «El moderno —Príncipe, il mito— Príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto, puede ser sólo un organismo, un elemento social en el cual ya haya comenzado a concretarse una voluntad colectiva reconocida, parcialmente afirmada en la acción. Este organismo está ya dado

El partido —para Gramsci— rompe las formas momificadas, cerradas, de sectarismo elitista, dialécticamente es una síntesis de dos procesos, la negación de la «condición intelectual» del intelectual, en la medida que se niega como sujeto supraconsciente (continuidad de las élites) y la negación de clase que se niega en cuanto a masa (sentido común-mito-religión) y se asume en cuanto a clase, en relación orgánica con el intelectual, desprendido de su antigua condición, a partir de su nueva identidad en el «partido». Así se comprende la verdadera función del partido como núcleo promotor y constructor de la nueva conciencia unitaria colectiva; que pasa por el estado crítico demoledor de las fragmentarias, oscuras y heterogéneas conciencias populares. Como se comprenderá el «partido» gramsciano puede mimetizarse en formas político-orgánico diversas, puede ser el «príncipe universal de la conciencia nacional», puede ser el «consejo de fábrica» (criticado luego por Gramsci como anacrónico; con respecto a la Italia desde 1920); pero cualquiera que sea su constitución particular en cada situación histórica; será una sola su misión; la de arrancar a la clase subalterna de su condición, la de transformar a la vieja sociedad a través de la destrucción de la hegemonía de la antigua clase dominante; o sea, de la imposición de la nueva hegemonía obtenida por la elevación al «estado ético-político» de la clase subalterna, a través del partido revolucionario. Como se comprenderá esta concepción del partido actualiza la definición de Lenin (pertinente en su momento histórico).

La significación de la «Filosofía de la Praxis» intelectual orgánico —partido político— y los conceptos derivados de Gramsci, sobre crisis orgánica y crisis inorgánica dentro de lo histórico de cada «bloque histórico» (concepto que discutiremos más adelante), son luminosos en la discusión de la posibilidad analítica y predictiva de las ciencias sociales, sobre todo si lo comparamos con definiciones parcelarias weberianas sobre el concepto de «crisis», «coacción», «cohesión», «consenso», «legitimidad», «eticidad» y, en el otro extremo, al reduccionismo de los enfoques sistemáticos funcionalistas, y su autolimitación para diagnosticar a «niveles de alcance medio», imponentes analíticamente ante las crisis estructurales, en las grandes transformaciones sociales.

Segunda Parte: Los modelos teóricos en la ciencia social

I. Funcionalismo y estructuralismo

Definitivamente la región más inexplorada de las ciencias sociales es aquella en las cuales se deben definir explícitamente la *forma* y *contenido* del instrumento, que estamos utilizando en la compleja actividad del conocimiento a través de la investigación.

En general el predominio del empirismo, tal como la plantea Popper,²⁴ ha oscurecido, tanto la explicitación de la argumentación hipotética, como su articulación con la teoría. Si esto es verdad en el campo de todo tipo de conocimiento científico, en el dominio de las ciencias sociales aparece con meridiana claridad la connotación ideológica de este rehusar, «asumirse en la teoría», con todas sus implicaciones. Esta situación ya definida a través de la cita de Cerroni en la primera parte del trabajo, con referencia a Parsons,²⁵ debe ser universalizada, más allá del funcionalismo, en general, al contexto de toda la ciencia social. La

por el desarrollo histórico y el partido político, la forma moderna en la cual se resume las voluntades colectivas parciales que tienden a convertirse en universales y totales. Sólo una acción política histórica inmediata caracterizada por un procedimiento rápido y fulmineo puede encarnarse en un individuo concreto; dicha rapidez no puede estar asociada sino a un peligro inminente, un gran peligro que crea el arremolinarse de las pasiones y el fanatismo, y anulan el sentido crítico y la ironía que pueden destruir el carácter carismático de conductor (ejemplo Boulanger). Por esta acción inmediata, por eso mismo no puede ser de amplio respiro ya de carácter orgánico, será siempre de tipo restaurador y reorganizador, no de tipo fundador de nuevos Estados, y nuevas estructuras nacionales y sociales "... de tipo defensivo y no de tipo creativo", en lo que se supone que una voluntad "colectiva", ya existente se haya dispersado y se haga necesario concentrarla y robustecerla, no sea que no se trata de una "voluntad colectiva a crear ex-novo, y dirigirla hacia metas concretas, pero de una concreción no verificada en la experiencia pasada".

24. Ver K. POPPER, «Lógica de la Investigación Científica». Edit. «Tecnos», Madrid, 1973.

25. CERRONI U., *op. cit.*

investigación concreta se ha configurado como una disciplina en sí misma autónoma, como un ejercicio que desarrollándose sobre pautas preestablecidas arroja un resultado, que como producto puede ser legitimado en el nuevo status de su pertinencia al campo de lo científico, de aquello que sólo puede ponerse en duda a través de un nuevo proceso que alcance a refutarlo.

El problema reside, para las ciencias sociales, en el no reconocimiento, de que todo conocimiento así obtenido es válido en la medida que yo conozco el «apriori conceptual» (teórico metódico) del cual parto, y paralelamente que el producto que obtengo es una «entidad» transformada por el proceso praxístico del conocimiento. Proceso que es parte de una realidad, que se transforma constantemente. Esta condición del ejercicio del conocimiento científico social requiere una conciencia permanente de la presencia de un *modelo*, en el cual el «método» para ser efectivo no puede ser rígido, autónomo y preformalizado, sino que debe por un lado tener la dirección permanente de la «Teoría», como esquema referencial de rigurosidad y simultáneamente una enorme elasticidad para absorber una realidad, que está modificando en la medida que la conoce.

También, desde esta perspectiva, las modernas teorías de la ciencia social han dado un paso atrás con respecto a los «fundadores». En forma explícita o enmascarada la preocupación por la solidez de la teoría se esfuma, dando paso a una abierta actitud de incomprometida descripción de los «hechos». En Durkheim y Weber, los esfuerzos por trazar hipótesis de alto nivel de generalización, como respuesta a los interrogantes sobre los grandes conflictos que afectan el destino de la sociedad, son una preocupación permanente en sus obras. La jerarquización de los problemas es una dinámica «in crescendo», en toda obra sociológica importante de principio de siglo xx. Por el contrario, los teóricos funcionalistas del presente se preocupan en desarrollar modelos que parten de la suposición de que la indagación de la realidad social debe realizarse a partir del estudio fragmentario de microrealidades, cuyo comportamiento es asimilable en su articulación al del «todo» social. Este reduccionismo en la práctica va hipertrofiando la posibilidad de la producción y reproducción de teorías totalizadoras en la medida que la progresiva reducción del objeto de conocimiento va induciendo requisitos metodológicos que, de alguna forma, resucitan el equívoco fundamental de los precursores positivistas de la ciencia social. La confusión del objeto de conocimiento humano social con obje-

tos del conocimiento de comportamiento homeostático (mecánico y biológico). Un ejemplo típico de lo que decimos son las reflexiones «teóricas» de David Easton, en torno a la homologación de los sistemas construidos (conceptuales-simbólicos) y los sistemas empíricos de la vida real. Eso conduce a postulaciones tan aventuradas como la de postular para el análisis de *cualquier acción política*, una estructura matricial de tipo entrada y salida, en la cual el sistema político funcionaría como «caja negra» reguladora de los estímulos recibidos de los múltiples sistemas intrasociales y extrasociales.²⁶

Por todas estas razones trazar un bosquejo de los modelos teóricos en la discusión actual de las ciencias sociales se hace tarea difícil y supone, en sí mismo, un proceso de investigación reconstructiva de rasgos teóricos, esparcidos en las formulaciones de los autores más representativos en el campo de la sociología. Presentamos como punto de partida al discurso crítico, desde la perspectiva gramsciana marxista, una breve descripción de la estructura general analítica que constituye el modelo funcionalista y luego la correspondiente al estructuralista.

1. Funcionalismo

Como ya habíamos observado el funcionalismo parte de la homologación entre el instrumento del conocimiento —modelo conceptual— y la «organización natural» de la realidad. D. Easton es el expositor más claro de esta «identidad» de indudable significación metodológica. La simbolización es un reflejo necesario de la realidad, reflejo que como «constructo» se convierte en instrumento.²⁷ Esta homologación tiene un indudable parentesco con las teorías gestálticas, sobre todo en la relación entre «estructura», como articulación de elementos funcionales (en diversos grados de significación y funcionalidad). La composición del todo depende de la relación entre las partes y su dinámica y supervivencia de las tensiones que movilizan la estructura dentro de los límites tolerables. Así la definición de la sociedad

26. Ver D. EASTON, *op. cit.*

27. En realidad los sistemas «existen» como formas empíricas, en lo conceptual. El «constructo» sólo aspira a reproducirlos sin contaminarlos, es decir, a una «distancia» garantice el carácter «ascético» de la operación investigativa.

como una gigantesca red de estatus y roles,²⁸ es máxima expresión, en escala, de la definición de cualquier organización que se manifiesta en cualquier nivel de la sociedad. Como se comprenderá, semejante generalización tiene una significación teórico-metódica que es en sí misma indicativa de la mimetización de una función en estructura, de acuerdo al contexto en la cual se mueva. Así como una empresa es una estructura compuesta de organizaciones —grupos, que con respecto a ella son elementos-funciones—, a su vez ella misma puede ser un elemento-función si la ubicamos en una estructura que la contiene.

Contra ciertas críticas generalizadas y superficiales, el funcionalismo no es una teoría de la «estaticidad social». El mantenimiento de la estructura requiere movimientos, fluctuaciones, y sobre todo una disfuncionalidad en la relación elemento-estructura que impida el estancamiento de la «totalidad» y que asegure su perduración.²⁹ Es así que el modelo analítico se conforma a partir del supuesto de que el sistema de articulación conceptual es una representación simbólica del funcionamiento de las organizaciones reales, construidas a partir de hipótesis de comportamiento de los distintos elementos intraestructurales, en lo que *respecta a su funcionalidad* concreta con respecto a la estructura, y fundamentalmente con su *grado de integración valorativa*, con respecto a la normatividad institucional que, en última instancia, es el núcleo referencial fundamental.

Explorando sucintamente el modelo, en su estructura conceptual, corresponde desarrollar algunas reflexiones con respecto a su comportamiento con referencia al movimiento de la sociedad, al cambio social. Como dijimos en párrafos anteriores, el funcionalismo no es un modelo estático, sino que sus categorías están sensibilizadas para detectar fundamentalmente el movimiento intrasistémico, las múltiples acomodaciones dinámicas de elementos que fluctúan dentro de los límites dados por la normatividad, o sea lo requisitos de «Integración normativa» según Parsons.³⁰

Desde esta perspectiva ha logrado llevar a un nivel de formalización explícita, y además de posibilidad de medición, la anti-gua aspiración de los fundadores (sobre todo de Durkheim y

28. Ver Gino GERMANI, *op. cit.*

29. Idem.

30. Ver T. PARSONS, *op. cit.*

Weber) en el sentido de estudiar básicamente la desviación de la conducta social real, con respecto a las prescripciones normativas del «deber ser» (conducta social ideal). Sin embargo, dicho cumplimiento esconde un escamoteo y una distorsión del objetivo inicial de los científicos fundadores: *la preocupación central de investigar las causas de la desviación ha sido desplazada, minimizada para obtener una medida cada vez más precisa de dicha desviación.*³¹

Sin embargo, el funcionalismo esconde —en lo que respecta a su visión del cambio y el movimiento— una gran contradicción. Esta contradicción parte del no-reconocimiento de un grupo muy importante de autores funcionalistas (de los cuales son figuras prominentes los antropólogos Boris Malinovsky y R. Radcliffe-Brown, y el sociólogo Gino Germani) de las limitaciones temporal espacial del funcionalismo como método. Por el contrario, frente a las proposiciones limitativas tipo Merton,³² aparece la una macroteoría del cambio. Es posible ubicar cada momento del desarrollo de una sociedad dentro de un «continuo», que va desde un momento *folk* (sociedad sagrada, aislada, primitiva), hasta otro polo, el *urbano* que expresa la sociedad moderna, avanzada. Esta es una verdadera «teoría de la historia», construida sobre la visión de la evolución de la sociedad occidental. Merecen especial importancia, sobre todo en la obra de Germani,³³ las observaciones dedicadas al análisis de los «obstáculos al desarrollo» que se adjudican (sobre todo en las sociedades latinoamericanas) a la permanencia de las antiguas estructuras ideológicas, que operan como freno al proceso general de «secularización» (dualismo estructural).

2. Estructuralismo

El modelo «estructuralista», originado en el formalismo «leivistraussiano», basa su singularidad en ser el que más se acerca por su tipo de aproximación a la realidad, a las categorías de la lingüística. Sintéticamente podríamos expresar el contenido y elementos centrales del modelo de la siguiente caracterización:

31. Ver Karl POPPER, «La miseria del Historicismismo». Edit. Alianza Taurus. Madrid, 1973.

32. Ver Robert MERTON, *op. cit.*

33. Ver Gino GERMANI, *op. cit.* Cap. VI.

La realidad es por naturaleza caótica, lo real es indeterminado, no contiene, ordenamientos ni continuidades en sí mismas, pero los hombres producen códigos para entenderla y entenderse; estos códigos definen los caminos de accesibilidad a lo real-social. El reconocimiento y la construcción de estos códigos son facultad de antropólogo investigador, que de esa manera funciona también como ordenador en la medida que crea, en buena parte, propio objeto de conocimiento.³⁴

Los dos niveles de acceso a la cualidad invisible de lo real son el que corresponde al de parentesco (formal) y el relativo a la estructura de los mitos (contenido), eje constitutivo aglutinante, que le da sentido a la vida de la comunidad. Esto permite al investigador establecer verdaderas tipologías para clasificar las sociedades, basadas, fundamentalmente, más que en sus formas de parentesco, que son un tejido de relaciones vinculadas (en el cual se expresa la relación de poder y de posesión), característico de cada comunidad, en la particular configuración de los mitos, que establece el núcleo central de los rituales que constituyen la base de la vida social. El criterio clasificatorio dominante es la *Analogía*, que permite establecer asimilaciones intersociales por semejanza mítica entre sociedades primitivas ubicadas en distintas dimensiones temporal-históricas.

Otro elemento característico de esta concepción es su rechazo a una visión de la historia de las sociedades como un proceso de progresivo dominio del hombre sobre la Naturaleza. L. S. sostiene que las sociedades primitivas, tanto como las más avanzadas, establecían una relación con el medio relativa a sus necesidades de organización social y creencias y que, por lo tanto, no es sensato hablar de «progreso» a partir de una supuesta superioridad de la «calidad civilizatoria», dado que las sociedades salvajes tienen un alto sentido de la organización, del ser social, y que en general la magia y los rituales que a ellos acompañan tienen una consecuencia muy positiva tanto para la vida de la comunidad como para el bienestar y la felicidad de los individuos dentro de ella.³⁵

34. «... El etnólogo no debe, pues, inquietarse, si se ve obligado a utilizar tipos que no le resultan habituales e inclusive a inventar tipos según las necesidades del momento.» C. LEVI-STRAUSS, «Antropología Estructural», p. 261, *op. cit.*

35. Ver la «Pensée Sauvage», Edit. Plom. Francia, 1972.

En la situación actual el «estructuralismo» aparece en el campo de la ciencias sociales como una concepción no homogénea que, en general, trata de instaurar tesis profundamente crítico renovadoras al pensamiento científico social, tanto frente al funcionalismo como a las orientaciones de raíces marxistas. Podríamos referirnos —tal vez sin agotar matices— a tres lineamientos diferenciados en lo que hace a la postulación en torno al proceso y al mismo objeto de conocimiento.

Quizá la corriente más desprendida de las limitaciones formalistas del genetismo levistrossiano es la reivindicación de la noción de «estructura» como categoría fundamental del marxismo en su intelección sobre la realidad. Según estas postulaciones lo «diacrónico» (histórico) debe estar siempre subordinado desde el punto de vista metodológico a lo «Sincrónico» (estructural). Desde nuestro particular punto de vista (que profundizaremos en la fase crítica de la segunda parte de este ensayo) esta «nueva lectura» del marxismo afronta problemas de incompatibilidad epistemológica en el uso de las categorías que oscurece la naturaleza praxística del «modelo marxista». Un ejemplo de lo que planteamos es el híbrido entre Levi-Strauss y Marx, que combina, con dudosos resultados desde el punto de vista teórico metódico, Maurice Godelier en su trabajo sobre estructura y contradicción en *El Capital*.³⁶ Si bien la posición de Godelier es extrema, representa el eslabón más flojo y vulnerable de esta proposición metodológica. Los representantes teóricamente más importantes son L. Althusser y N. Poulantzas en Francia y Galvano Della Volpe en Italia.³⁷

Si bien en el campo de la semiótica y del psicoanálisis el estructuralismo parece un poco alejado de los intereses centrales de la investigación social y sobre todo política, no podemos omitir citar a dos importantes expositores de esta corriente. En el primer aspecto, indudablemente, Roland Barthes es el continuador —crítico más importante de la tradición «saussuriana»—. En el segundo, la personalidad de Jean Jacques Lacan, creador de la Escuela Freudiana de París, es dominante. Lacan realiza una nueva proposición epistemológica al plantear que la única for-

36. Ver Maurice GODELIER, «Estructura y contradicción en el Capital» en el texto de Poullion GODELIER y otros; «Problemas del Estructuralismo». S. XX, México, 1968.

37. Ver sobre todo de ALTHUSSER, «La Revolución Teórica de Marx». Edit. Siglo XXI, México, 1967.

ma de conocimiento posible de la realidad social sea logrado a través de un tipo de relación paciente y terapeuta, en la cual éste debe acceder al inconsciente del paciente, revertiendo la clásica «relación de poder» y logrando, entre ambos, destruir la falacia del lenguaje cotidiano descifrando el inconsciente en términos lógico-matemáticos.

Pero el más importante de los teóricos que desde la filosofía han establecido un andamiaje fundamentalmente crítico con una base de tipo estructuralista, es Michel Foucault. Este autor, dada su significación en la discusión científico social contemporánea, merecerá un tratamiento especial en la fase crítica del presente ensayo. Por el momento sólo planteamos que M. F. sostiene que toda la Ciencia y, por lo tanto, la ciencia de la sociedad, se maneja con «epistemes», que son sólo convencionalismos de significación relativa a una dimensión modal de cada coyuntura histórico social. Que la Filosofía y la Ciencia, han construido historias «oficiales» de la humanidad, sepultando los saberes espontáneos que existen en la realidad de cada cosa.³⁸ Una vez

38. La concepción totalista gramsciana del método de la ciencia política merece ser comparada —en todo su demoledor contenido crítico— al tratamiento de «lo político» (cuestión del Poder) por las tendencias estructuralistas modernas que (paradojalmente) se definen como cognoscitiva y metodológicamente fragmentarias, pero que se expresen en una casi infinita pluralidad temática que va desde la filosofía hasta la jardinería. Nos referimos, sobre todo, al autonominado antifilósofo francés Michel Foucault que sostiene —fundamentalmente— tres tesis básicas: a) toda filosofía (en tanto saber totalizante y pretendidamente universal) es «pura metafísica» y, por sobre todo, un falso saber opresivo que reprime los múltiples saberes particulares existentes, aunque ocultos, en los hombres y las cosas. Toda totalización y continuidad histórica es una teleología que a través de un principio y un fin, de a los hombres una falsa interpretación de sí mismos y de su relación con las cosas, y contribuye a construir una «subjetividad ficticia» destinada a vigilar, castigar y reprimir la única realidad a ser liberada en el hombre; su propio cuerpo. c) La alternativa de conocimiento y acción ante el saber opresor es la «genealogía del poder» que supone la destrucción del poder molecular en sus efectos múltiples en la realidad (no en su centro político). La genealogía debe plantearse la reconstrucción de cada cosa, fragmento de realidad, en su singularidad desentrañando el hilo de su propia historia, de las múltiples historias que se cruzan con la suya, «ella convierte en parodia a la veneración de los monumentos, el respeto a las viejas continuidades en disociación sistemática». Ver de Michel Foucault: «La Microfísica del Poder». Edit. La Piqueta. Barcelona, p. 28.

que éstas han sido desnudadas de la falacia de los conceptos, de las palabras que las han diluido en la falacia de una totalidad; así el papel del científico será sólo el de desmontar este gigantesco engaño del pensamiento histórico-filósofo universal, y recorrer en cada caso su dimensión de saber real, su pequeña historia que sólo será reconocida a través de una laboriosa y única reconstrucción «geneológica».

II. Marxismo y modelo gramsciano

La discusión del «modelo» resulta una cuestión crucial dado que la existencia de la síntesis teórico-metódica marxista (en la medida que logremos identificarla dentro de un *status científico*, adecuado) obliga al ejercicio de una profunda operación crítica, en las categorías fundamentales del conocimiento científico social. El marxismo ha sido explícitamente asumido por los científicos sociales en dos sentidos negativos: como un dogma, receta milagrosa «defascedora de todos los entuertos»;³⁹ y como una filosofía —utópica, soñadora, de un devenir igualitario, en el seno de una sociedad «sin clases», pero sin fundamentos ni razón para alcanzar status y especificidad como ciencia social.⁴⁰ Como es natural, nosotros no pretendemos hacer una refutación cabal y total de lo negado por estas dos corrientes. Sólo vamos a enfrentar estas negaciones. Dicha confrontación se ve facilitada en alguna medida, dado que hemos explorado en las páginas precedentes, los aspectos centrales de los dos modelos que nos servirán para establecer el esquema de referencia frente al modelo marxista-gramsciano.

Trataremos el concepto «Bloque Histórico» como expresión particular en el pensamiento de Antonio Gramsci, del «modelo marxista» aplicado al conocimiento praxístico de la realidad. O sea, al conocimiento y la transformación de *lo real, político, social, histórico*, en cada momento de la relación activa, del hombre, filósofo con su sociedad.⁴¹ Así desde esta concepción abordaremos la crítica al *método sociológico* identificado como

39. Ver Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, «Don Quijote de la Mancha», varias ediciones.

40. Ver K. POPPER, *op. cit.*

41. Ver p. 30 del presente artículo.

una unidad en tanto responde a una misma raíz filosófica, a pesar que dentro de esta unidad reconoceremos diferencias entre «fundadores» y «precursores», «funcionalistas» y «estructuralistas». A los efectos de facilitar el ordenamiento de nuestra exposición la dividiremos en dos niveles. 1) *La totalidad en el modelo*; 2) *Historicidad y política en el modelo*.

1. *La totalidad en el modelo*

El Bloque Histórico es para Antonio Gramsci «unidad de forma y contenido», «unidad de estructura y superestructura», «unidad de ideas y fuerzas materiales». Su indudable conexión en el sentido de continuidad histórica con el concepto de *Modo de Producción* tal como lo define Marx en el «Método de la Economía Política». El BH desarrolla todas las articulaciones contradictorias contenidas en el MDP, las pone en movimiento y capta la totalidad específica de cada momento de ese movimiento. El BH es tanto un modelo para comprender la historicidad del momento de una sociedad (en la medida que revela las múltiples determinaciones de cada configuración de una formación social concreta) como un modelo para comprender la dimensión «totalista» de la subjetividad; dado que el hombre es también un «*bloque histórico para sí*» en la medida que en su subjetividad concientiza la exterioridad, en la dialéctica de la identidad y negación con respecto al todo social «L'uomo è da concepire como un blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi di massa e oggettivi o materiali coi quali l'individuo e in rapporto attivo. Trasformare il mondo esterno, i rapporti generali, significa potenziare sé stesso». ⁴²

La versatilidad metódica representa la respuesta sintético-totalizadora al mimetismo reduccionista del positivismo y el organicismo. Una respuesta que no se limita a invertir la identidad que los positivistas encuentran entre el «corpus» biológico y el «corpus» social —como hace el «sociologismo durkeniano»—, sino que opera en un acto de conocimiento reflexivo sobre los polos hombre-sociedad, definiéndolos como dos totalidades in-

42. A. GRAMSCI, «Cuaderni II», p. 1.338.

«El hombre debe ser concebido como un bloque histórico de elementos puramente individuales subjetivos, y elementos de masa, objetivos y materiales con los cuales el individuo está en relación activa.»

tegradas de tal forma que la dirección y el movimiento de uno no es posible, y por supuesto entendible, sin la permanente referencia a la otra. Las dimensiones en las que se constituye el BH se definen de acuerdo con las relaciones contradictorias que lo estructuran, pero no anárquica, ni erráticamente, sino a partir de relaciones de hegemonía y subordinación, que definen la particular configuración del «Bloque», en cada momento del movimiento, configuración en la cual se expresa la historia «necesaria» a ese presente, y se definen las tendencias hacia el futuro existente; en la *totalidad*, así históricamente estructurada y *delimitada de cada presente*.⁴³

43. *Hegemonía y Bloque histórico*. Si el Estado se caracteriza en su dimensión capitalista por la disolución de la burguesía en tanto clase en la dimensión ciudadana, es natural que la lucha por la hegemonía que se oculta a la sociedad civil sea un problema para el conocimiento el desentrañar su verdadero sentido. Desde esta perspectiva el filósofo político es el único capaz de penetrar la arquitectura como la dinámica de cada bloque histórico, de examinar el carácter (inorgánico u orgánico) de las crisis a través de análisis de sus contradicciones.

Un ejemplo de este tipo de análisis es la explicación de los «Estados de excepción», que generalmente se definen por Cesarismo regresivo (Napoleón III), Cesarismo progresivo (Julio César). En general, el Estado de excepción se define porque la burguesía desvela su verdadero interés económico, en la medida que entrega su «natural» forma de dominación política (la republicana democrática) a un líder autoritario, que aparentemente aumenta la autonomía del Estado con respecto al acuerdo de clases dominantes, al mismo tiempo que elimina los organismos formales otorgadores de consenso. Desnuda lo que Gramsci ha llamado la forma represiva del Estado, metodológicamente la secuencia del análisis gramsciano podría enunciarse de la siguiente forma: situación de crisis del Estado capitalista republicano, impotencia de las clases subalternas para pasar del momento económico al ético-político (o sea, impotencia del partido, fusión de clase proletaria e intelectuales orgánicos-revolucionarios para desarrollar el pasaje del momento económico al ético-político) —incapacidad de las clases dominantes— para ejercer la hegemonía (incapacidad por gestar además un sólido frente de alianzas) que impida el vacío de poder: equilibrio catastrófico; resolución del conflicto a través de un régimen donde se reestructura el bloque histórico de la dominación a través de un modelo autoritario corporativo. En realidad Gramsci sistematiza —estableciendo una generalización capaz de abarcar momentos históricos específicos de las sociedades actuales— el memorable análisis que Marx hace en un texto clásico para la metodología del materialismo histórico: el 18 de Brumario de Luis Napoleón Bonaparte. En dicho ensayo Marx logra en 128 págs. estructurar una verdadera lec-

Como habíamos ya dicho, el BH es metodológicamente la máxima expresión conceptual gramsciana en la construcción de un modelo para las Ciencias Sociales. En general, podemos confrontar esta proposición totalista con la que ya hemos definido como las proposiciones cognoscitivas del método sociológico, sean éstas funcionalistas o estructuralistas, basadas en modelos abstractos en sí mismos (sistemas simbólicos y estructuras lógicos formales), cuyo objetivo analítico tiende a satisfacerse: 1) En la medida que se establece la distancia entre la conducta empírica de los hombres y la idealidad definida por el sistema formal con núcleo valorativo (aceptado como en el caso de los funcionalistas); 2) Ajustando la realidad a dichas estructuras, para tornar inteligible aquello que coincide con el apriori formal construido por el criterio subjetivo-racional del investigador social, como los «estructuralistas». Por el contrario, según plantea Norberto Bobbio: «La concepción de Gramsci me parece la siguiente: que la separación del capítulo sobre la dialéctica del tratamiento de los problemas históricos y económicos impide al método dialéctico demostrar toda su potencia constructiva y su inventiva...». (Se refiere a la crítica de A. G. al famoso «Tratado» de Bujarin.)

«... Además precisa que en la ciencia de la dialéctica o gnoseología, como él entiende, los conceptos generales de historia, de política y de economía se anudan en una unidad orgánica. Y, por lo tanto, no puede ser separada la teoría del método de la aplicación del método a los problemas de interpretación histórica, económica y política.»

Más adelante agrega Bobbio:

«Se puede observar que esta intolerancia por la separación de la dialéctica como “una especie de lógica formal”, del cuerpo de las doctrinas marxistas, es crítica también con respecto a la *Historia del Materialismo* (Lange). Gramsci entiende que esta obra ha sido la causa de algunas groseras interpretaciones materialistas del marxismo, las

ción de aplicación de su modelo, en la explicación del agotamiento del resurgimiento de las formas republicanas, en la historia de Francia desde 1848 a 1851, o sea, hasta la instauración del «bonapartismo».

cuales han hecho del marxismo una doctrina materialista *corregida* por la dialéctica, pero haciendo esto, y aquí retorna a su argumento principal, se ha asumido la dialéctica "como un capítulo de la lógica formal y no como ella misma una lógica, es decir, una teoría del conocimiento"».44

A su vez, Cesare Luporini sostiene:

«... El marxismo no es para Gramsci sólo un método, sino una filosofía en cuanto a concepción de la realidad ("concepción del mundo") y dirección de acción (ideología-política). El momento metódico y el momento de la concepción del mundo se condicionan y prueban recíprocamente, no se pueden separar sin graves deformaciones. La metodología del marxismo como se presenta en Gramsci, es resaltada no sólo de los elementos explícitos de carácter metodológico (apuntes, observaciones, etc.) de los cuales es rico, sino que además ellos son indicativos de algunos de sus intereses más originales, pero por sobre todo del procedimiento efectivo con el cual elabora los problemas».45

Y más adelante, un reflexión muy significativa:

«No parece conciliable con el pensamiento de Gramsci una exposición del marxismo (aun con propósitos solamente didascálicos) en la cual el materialismo histórico aparezca (según una implícita lógica clasificatoria) como un caso particular de aplicación de un más general materialismo dialéctico, cuya descripción pueda prescindir (aunque sea momentáneamente) de la presencia del hombre en el mundo. Con eso no se debe entender que Gramsci reduzca la dialéctica sólo al mundo de lo histórico humano. Esto está excluido por la misma dialecticidad integral del nexo hombre-naturaleza, que implica tanto la

44. Norberto BOBBIO, «Nota sulla dialéctica in Gramsci», pp. 75-76, en «Studi Gramsciani», Edit. Riuniti, Roma, 1973. Trad. del autor.

45. Cesare LUPORINI, «La Metodología filosófica del marxismo en el pensamiento de A. Gramsci», *op. cit.*, supra.

oposición y la contradicción en la cual se desarrolla la historia humana, como la identidad y la continuidad».⁴⁶

El mismo Antonio Gramsci se encarga de profundizar su perspectiva teórico-metodológica en dos cartas, que citamos parcialmente a continuación:

«Te quiero dar un ejemplo: Uno de los temas que más me han interesado en los últimos años, ha sido el de fijar alguna característica de la historia de los intelectuales italianos. Este interés nació, por un lado, de profundizar en el concepto de Estado y, por otro, de darme cuenta de algunos aspectos particulares del desarrollo del pueblo italiano. Es necesario remontarse al Imperio Romano y a la primera concepción de intelectuales cosmopolitas imperiales, que ello determinó estudiar la organización clerical cristiano-papal, que da la herencia del cosmopolitismo intelectual imperial, una forma de casta europea, etc. Sólo así, según me parece, se explica que sólo después del 700, es decir, después de las primeras luchas entre el Estado y la Iglesia, es decir con el jurisdiccionalismo, se pueda hablar de intelectuales italianos «nacionales». Hasta este momento los intelectuales eran cosmopolitas, ejercitaron una función universalista (para la Iglesia o el Imperio) no nacional, contribuyeron a organizar otros estados nacionales como técnicos y especialistas, ofrecieron personal dirigente a toda Europa, y no se concentraron como categoría nacional, como grupo de clase nacional especializado. Este argumento puede dar lugar a toda una serie de ensayos, pero se requiere una investigación erudita. Así debe ser para otras investigaciones. Hay que tener en cuenta que el hábito de rigurosa disciplina filológica, adquirida, durante mis estudios universitarios, me ha dado quizás excesivos escrúpulos metódicos...»⁴⁷

«Sherlock Holmes es el policía protestante, que encuentra el hilo de un enredo criminal partiendo del exte-

46. Idem., p. 42.

47. «Lettere dal Carcere», A. GRAMSCI, let. 203. Einaudi, Turín, 1975. Trad. del autor.

rior, basándose en la ciencia, en el método experimental, en la inducción. Padre Brown es el cura católico, que a través de refinadas experiencias psicológicas, dadas por la confesión y el trabajo de casuística moral de los sacerdotes, pero sin dejar de lado la ciencia y la experiencia, basándose fundamentalmente en la deducción y la introspección, derrota a Sherlock Homes...»⁴⁸

Las notas que hemos incluido en el texto, de Bobbio, Luporini, del mismo Antonio Gramsci, son suficientemente elocuentes sobre la estructura y requerimientos básicos del marxismo como modelo totalista concreto en las ciencias sociales. A modo de resumen y como temas de investigación que deberán ser profundizados, dejamos planteados los siguientes, «guiones» sobre la crítica marxista-gramsciana al método sociológico:

a) El marxismo en el pensamiento de Gramsci incluye la filosofía, como contexto referencial básico de los análisis en áreas como la historia, la política. Los modelos del método sociológico no han podido resolver el dilema entre filosofía y ciencia (dilema, por otra parte, producto de la cualidad fragmentaria de un tipo de pensamiento). La filosofía es condenada como suprema especulación no científica, o en el mejor de los casos condenada al mundo kantiano de lo nouménico. Por el contrario, en Gramsci, el problema está claramente asumido y en los términos más radicales: planteando la imposibilidad de construir un modelo gnoseológico, sino se parte explícitamente de la concepción del mundo que todo modelo de conocimiento supone, y no se toman en cuenta las orientaciones ideológicas que orientan como cualquier práctica, la acción del proceso de conocimientos científicos.

b) Las categorías del Bloque Histórico, tanto en los conceptos internos a la relación entre Superestructura y Estructura, son despojadas de un *carácter axiomático lógico formal*, y por lo tanto, de su función taxidermista de lo real, para ser revertidas en un modelo en el cual cada categoría es un agente activo de un paradigma en el cual se sintetiza la unidad praxística entre: *conocimiento y transformación*. Esta observación es fundamental: el método sociológico supone el «conocer» como la acción des-

48. *Op. cit.*, supra let. 165.

criptiva o contemplativa, o sea la externidad del científico social de «lo real». El camino teórico de Gramsci es exactamente inverso. Hacer ciencia es la constatación activa de que los objetos del conocimiento son objetos sólo delimitables, en tanto se los conserva vivos en la acción. De tal forma el «meterse» en la realidad es la condición de una abstracción «científicamente válida», sólo en la medida que conoce los hechos en las cuales el filósofo, el científico, está involucrado y no puede desinvolucrarse, sino quiere perder su condición de tal.

c) La relación entre Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico no presenta, tal como lo sostiene Althusser,⁴⁸ una diferencia entre un nivel de abstracción y generalización (MD) y un nivel de aplicación del mundo de la realidad y de la historia (MH). El materialismo histórico es dialéctico tanto como el materialismo dialéctico es histórico. La relación entre dialéctica e historia no puede ser escindida en niveles de generalización y particularización o aplicación, porque al hacerlo se está destruyendo la unidad del modelo como totalidad concreta, denominemos a este Modo de Producción, Formación Económico Social o Bloque Histórico como hace Antonio Gramsci.

d) Las dos cartas de Gramsci, que hemos incluido parcialmente en el texto del presente ensayo, revelan la índole cotidiana, fluida, y la versatilidad de la rigurosidad del pensamiento gramsciano, expresado en su intimidad más desnuda, precisamente en la obra conmovedora que son sus cartas. En la primera de ellas, Gramsci está informando a su interlocutor, en este caso su cuñada Tania, nada menos de la estructura y diseño del proyecto de trabajo, en el que ocupará los seis años que le quedan de cárcel y de vida. El análisis del Bloque Histórico del Estado Italiano, de la ideología de los partidos y de los intelectuales orgánicos articuladores del consenso, o militantes de la praxis revolucionaria. La historia de los intelectuales italianos será el hilo conductor del aporte más importante de la filosofía marxista dentro del capitalismo en el siglo xx. En la segunda carta la oposición entre Chesterton (Padre Brown), Conan Doyle (Sherlock Holmes), es un pretexto para una brillante reflexión metodológica. La oposición entre la fría externidad, el pragmatismo y el inductivismo del detective inglés y la visión deductiva totalizadora, que sin dejar de lado «la ciencia y la experiencia», se nutre de elementos psicológicos y vitales recogidos aún en la casuística diaria del oficio de sacerdote, para producir el verdadero

conocimiento, de los hechos humanos en el contexto de la realidad.⁴⁹

2. Historicidad y política

El «historicismo» gramsciano distingue nítidamente la significación de la historia para el conocimiento. En las ciencias sociales, el movimiento de lo real (o sea la sociedad como proceso) origina dos sobrevaloraciones antagónicas. La sobrevaloración del «presente», la reducción del pasado a memoria intrascendente para la dinámica del presente y la sobrevaloración del pasado como concatenación de causalidades en las cuales tanto el presente como el futuro hallan su explicación y predicción. Pero es natural que entre estas dos posiciones polares —la de un funcionalismo parcelario y organicista y la de un evolucionismo positivista mecanicista— existan proposiciones más sutiles, sobre el carácter de «lo histórico» en el problema del conocimiento. La concepción estructuralista «althusseriana» es un ejemplo. En ella se sostiene (en contra de lo que Althusser llama «historicismo») que el mat. histórico valora fundamentalmente el presente en tanto sincronía de la construcción de su «modelo de análisis», por sobre el pasado, instancia a la cual recurre sólo en la medida en que es necesaria la dimensión reconstructiva (diacronía). En el Bloque Histórico el pasado se asume, en tanto elemento constitutivo del presente, *pero sólo aquel pasado, que afecta a este presente*, un pasado depurado de la «chatarra y escoria» y de la «crónica intrascendente». Desde esta perspectiva, la historia no es ni un causalismo determinista, ni un proceso reconstruido a partir de la necesidad de «comprender» el presente. Está presente en «este presente» (sin dejar de ser historia) tanto como lo está el futuro, sin dejar de ser futuro. Sobre este punto la noción gramsciana de ideología como síntesis de un B. H., o sea como síntesis de todas las contradicciones que se dan entre estructura y superestructura en un momento histórico, es una instancia de discusión clarificadora. La Ideología como síntesis en B. H. expresa las contradicciones existentes en las oposicio-

49. En el citado texto de CONAN, DOYLE «Estudio en Escarlata» hay en tres páginas una brillante descripción del genio fragmentario de Sherlock Holmes desarrollado por su cronista y ayudante en la ficción el Dr. Watson. Ver «Estudio en Escarlata», pp. 22 a 25. Barral Editores, España.

nes de lo ideológico, condensadas en tres momentos; el momento del pasado los restos de las ideologías anteriores (pero aún «vivas»), el momento del presente la ideología que expresa la filosofía de la dominación (que nutre el sentido común) y el momento del futuro (o sea el de las protoformas ideológicas de la transformación ético-política). En cada B. H. el momento ideológico del pasado está presente en el sentido común, como exégesis del mismo pasado (mito y religión) o como «execración» del pasado (racionalismo positivista). El «buen sentido», por el contrario, corresponde, en tanto está sólo latente en la conciencia popular, a las «protoformas ideológicas» embrionariamente presentes, en la confrontación con la filosofía de la dominación. En el B. H., la dialéctica pasado-presente, pasado como opuesto «vivo», presente en el «presente» se completa en el futuro, opuesto y superación del presente, a partir de «lo político» (el momento ético-político como superación del momento económico, para la clase subalterna); «Che il miglioramento ético sia puramente individuale é illusione ed errore: la sintesi degli elementi costitutivi dell'individualità e "individuale", essa non si realizza né sviluppa senza una attività verso l'esterno, modificatrice dei rapporti esterni... nelle diverse cerchie sociali in cui si vive, fino al rapporto massimo, che abbraccia tutto il genere umano. Perciò si può dire che l'uomo é essenzialmente "político", poiché l'attività per trasformare e dirigire conscientemente gli altri uomini realizza la sua "humanità", la sua "natura umana"». ⁵⁰

Por fin en la dialéctica del modelo gramsciano, «lo político» es asumido como un núcleo estratégico para el análisis de la totalidad. El «método sociológico», aparece como una instancia eludida sistemáticamente por el funcionalismo aséptico (Parsons, Merton y Popper) aislada o definido como una parcialidad

50. A. GRAMSCI, Cuaderni II, p. 1.427.

Es ilusorio y erróneo pensar que el mejoramiento ético pueda ser puramente individual; la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es «individual», ella no se desarrolla sin una actividad hacia lo exterior modificadora de las relaciones exteriores, en los diversos círculos sociales en los cuales se vive, hasta la relación máxima, que abarca todo el género humano. Por eso se puede decir que el hombre es esencialmente «político», porque la actividad para transformar y dirigir conscientemente los otros hombres, se realiza sobre la «humanidad», sobre la «naturaleza humana» (trad. del autor).

«sistemática» más (Easton). En los «fundadores» la asunción de lo político es un «final de ópera», en el cual se hunde, ante la tragedia de la lucha por el poder, la objetividad del método científico (Weber, Durkheim y en parte Pareto). Por el contrario, Antonio Gramsci define la índole esencialmente política del movimiento de los hombres y las cosas, el verdadero movimiento está en el bloque histórico, en esa mirada de Miguel Ángel, que hace que su cincel esculpa en el bloque marmóreo molar de la figura del Moisés, el verdadero movimiento, el bloque histórico en el cual se transparenta en las formas, las venas, los músculos y la anatomía viva del momento de una obra que el mismo autor conmina a vivir. El verdadero movimiento, la clave de la dinámica de la sociedad estará en el Estado, en la «pasión política» que orienta la transformación de las fragmentarias conciencias populares en la unificada conciencia colectiva. En la sociedad capitalista, así como en la sociedad civil y la sociedad política, se «fundan» en el Estado (Fusión metafórica, condición de la dominación del momento histórico de la hegemonía del capitalismo). La ética y la moral son despojadas de su condición trascendente y se convierten en fundamento de la acción política. La relación entre historicidad y política la sintetizamos en tres niveles:

a) *Bloque histórico. Estado y Política:* Dentro del aparente desorden de los Cuadernos de la Cárcel, 29-34, la obra de Gramsci tiene (desde una lectura reflexiva) una increíble articulación que sobrevive al objetivo político de sus primeras ediciones. De los «Cuadernos» surge la gran visión estratégica de la Italia (en la Europa de la década de los 30) en toda su complejidad como sociedad capitalista plena de contradicciones. Gramsci se propone en el «plan de trabajo», también volcado en una de sus cartas del año 30 ya citada, desarrollar un estudio sobre los intelectuales italianos que constituye una pista metodológica de enorme valor significativo.⁵¹

Esta carta, en su aparente simplicidad, denota lo fundamental: El estudio «gramsciano», va a valorar una dirección que el marxismo sólo había abordado como necesidad complementaria del eje analítico económico-político, sobre todo desde Marx, no en Marx.

«La Revolución producida por la clase burguesa en la con-

51. «Lettere del Carcere», carta 170, *op. cit.*

cepción del derecho y por ende en la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad del conformismo y por consiguiente ética del derecho y del Estado. Las clases dominantes precedentes eran en esencia conservadoras en el sentido que no tendían a elaborar un acceso orgánico de las otras clases a la suya, vale decir no tendían técnica e ideológicamente a ampliar su esfera de clase, concepción de casta cerrada. La clase burguesa se considera a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico, toda la función del Estado es transformadora, el Estado se convierte en «educador», etc. ¿Cómo se produce una tensión y se vuelve al concepto de Estado como fuerza pura? La clase burguesa estaba saturada, no sólo no se expande sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos sino que se desprende de una parte de ella misma... Una clase que se considere así misma capaz de asimilar a toda la sociedad y que al mismo tiempo sea capaz de expresar este proceso, llevará a la perfección tal concepto.»⁵²

Los estudios de Gramsci sobre el Estado capitalista remonta al concepto leninista, en la medida que este entiende al Estado como una estructura sobreimpuesta desnuda y visible, en su función de coacción sobre la sociedad civil. Lenin se refiere al Estado que había desnudado abiertamente su corrupción y sus formas represivas. De tal manera la consigna todo «el poder a los soviets»... era la única respuesta válida, porque se trataba de construir en la sociedad civil la nueva instancia política, el «nuevo estado revolucionario». Participar como lo querían los mencheviques, en la dieta parlamentaria bajo el gobierno de los zares, era otorgar legitimidad a un gobierno que ya la había perdido ante el pueblo. Gramsci entiende que aplicar esta fórmula, válida para la transformación radical de la sociedad rusa hubiera sido una locura, por estar fuera del tiempo histórico de la sociedad italiana de los años 30.

Indudablemente el sustrato del estado capitalista italiano y también el de su superación está en la historización del «príncipe» de Machiavello, que es arrancado de su condición unificador de conciencia italiana, en el siglo xvi, y proyectado como paradoja alternativa hacia la mimetización del «nuevo príncipe». «El moderno príncipe» debe tener una parte destinada al jacobinismo.

52. «Notas sobre Maquiavello», *op. cit.*, p. 163.

mo en cuanto a ejemplificación de cómo se formó y operó en concreto, una voluntad colectiva, al menos, en algunos aspectos, fue creación «ex novo» original. Y es necesario que la voluntad colectiva y la voluntad política en general sean definidas en el sentido moderno; la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un efectivo y real drama histórico». ⁵³

La verdadera condición del Estado capitalista es la disolución (aparente) del burgués como clase, en la condición anónima e igualitaria de ciudadano. Esta operación es exitosa en tanto el Estado funciona desprendido (aparentemente) de la Sociedad política como *autónomo*, situación que le permite ejercer a la clase dominante su acción *hegemónica* (no visible) sobre el Estado. Como vimos en páginas anteriores en la arquitectura de la dominación, el papel de la ideología es fundamental; en la medida que garantiza la feliz síntesis de los opuestos coacción-cohesión. Pero Gramsci, es aún más claro. El Estado capitalista penetra la sociedad civil, a través de «casamatas» (trincheras) que generan la ilusoria percepción que las masas participan efectivamente en el centro de poder. La imagen corresponde a una realidad invertida: el burócrata que ejecuta una decisión del Estado cree participar efectivamente en ella pero sólo la está ejecutando, el concepto abstracto de voluntad general (Rousseau) ahora es una realidad consensual. También está claro, para Gramsci, la función de la ideología en este proceso. La ideología va a ser «oficialmente» promulgada por el Estado (aparato ideológico educativo del Estado) pero de nada serviría sino coincide con la «ideología de la vida cotidiana», proyectada en los «aparatos privados», a la familia, a la escuela y a todos los grupos orgánicos en los cuales el orden afectivo es primordial.

b) *Hegemonía y bloque histórico*. Si el Estado se caracteriza en su dimensión capitalista por la disolución de la burguesía en tanto clase en la dimensión ciudadana, es natural que la lucha por la hegemonía que se oculta a la sociedad civil y sea un problema para el conocimiento: el desentrañar su verdadero sentido. Desde esta perspectiva el filósofo político es el único capaz de penetrar tanto la arquitectura como la dinámica de cada bloque histórico, de examinar el carácter (inorgánico u orgánico) de la crisis a través de análisis de sus contradicciones.

53. «Notas sobre Maquiavelo», *op. cit.*, p. 29.

Un ejemplo de este tipo de análisis es la explicación de los «Estados de excepción», que generalmente se definen por Cesarismo regresivo (Napoleón III), Cesarismo progresivo (Julio César). En general, el «Estado de excepción» se define porque la burguesía devela su verdadero interés económico en la medida que entrega su «natural» forma de dominación política (la republicana democracia) a un líder autoritario, que aparentemente aumenta la autonomía del Estado con respecto al acuerdo de clases dominantes, al mismo tiempo que elimina los organismos formales, otorgadores de consenso. Desnuda lo que Gramsci ha llamado la forma represiva del Estado. Metodológicamente la secuencia del análisis gramsciano podría enunciarse de la siguiente forma: situación de crisis del Estado capitalista republicano, impotencia de las clases subalternas para pasar del momento económico al ético-político o sea impotencia del partido (fusión de clases proletaria e intelectuales orgánico-revolucionarios) para desarrollar el pasaje del momento económico al ético-político —incapacidad de las clases dominantes— para ejercer la «hegemonía», incapacidad para gestar, además, un sólido frente de alianzas que impida el vacío de poder: *equilibrio catatrófico*; resolución del conflicto a través de un régimen *donde se reestructura el bloque histórico de la dominación a través de un modelo autoritario corporativo*. En realidad, Gramsci sistematiza —estableciendo una generalización capaz de abarcar momentos históricos específicos de las sociedades actuales— el memorable análisis que Marx hace en un texto clásico para la metodología del materialismo histórico: El 18 de Brumario de Luis Napoleón Bonaparte. En dicho ensayo Marx logra en 128 páginas estructurar una verdadera lección de aplicación de su modelo, en la explicación del agotamiento del resurgimiento de las formas republicanas, en la historia de Francia desde 1848 a 1851, o sea, hasta la instauración del «bonapartismo».

c) *La ciencia política*. «La filosofía de la praxis demuestra en la ciencia política que no es la naturaleza humana fija e inmutable, sino que es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, un hecho histórico verificable dentro de ciertos límites por la filología y la crítica...»

«Si el concepto crociano de la pasión como momento de la política, choca con la dificultad de explicar y justificar las formaciones políticas permanentes como los partidos y aún más los ejércitos nacionales y los Estados mayores, ya que no se puede concebir una pasión organizada permanentemente, sin que se

convierta en racionalidad y reflexión ponderada y deje por lo tanto de ser pasión, la solución sólo puede encontrarse en la identificación de política y economía. La política es acción permanente y da nacimiento a organizaciones permanentes en cuanto se identifica con la economía. Pero esta última se distingue también de la política y por ello se puede hablar de pasión política como un impulso inmediato a la acción que nace en el terreno «permanente y orgánico» de la vida económica, pero lo supera haciendo entrar sentimientos y aspiraciones en cuya atmósfera incandescente el mismo cálculo de la vida humana individual obedece a leyes diferentes a las que rigen el pequeño interés individual.»⁵⁴

Esta definición gramsciana de la pasión tiene dos sentidos: distinguir la ciencia política de mat. histórico en tanto es especificación de la filosofía de la praxis, en lo político como ciencia autónoma, del puro análisis económico y distinguir la ciencia política del puro análisis voluntarista, de la idea del mito sorealiano como impulsor de la historia a partir del momento destructivo, y la espontaneidad de las masas como alternativa, no reconstructiva, sino como base de la nueva sociedad. Con la teoría de la pasión, Gramsci incorpora lúcidamente a su análisis de la unidad bloque histórico, una instancia que dentro del marxismo aparece sólo bosquejada como problema concreto en algunas obras de Marx (por ejemplo los «Manuscritos»), nos referimos a la dilemática cuestión de la subjetividad como problema del conocimiento. Si la subjetividad se define como instancia psicológica del sujeto, es natural que sea vinculada a la motivación de la práctica. Este nivel no es subestimado por Gramsci. Sus opiniones sobre Freud, Lombroso y W. James, a pesar de la poca información que podía manejar sobre estos autores, son de una premonitoria lucidez.

Es evidente que lo que Gramsci define como pasión es la idea, fuerza colectiva, movilizadora, cuya emergencia se explica en el contexto estructural, pero que se autonomiza y se vuelve a su vez fuerza modeladora dentro del «bloque histórico».

54. «Notas sobre Maquiavelo», p. 36.

Tercera Parte: Síntesis de la confrontación epistemológica: Teoría de la Praxis y Teoría de la Acción

Los científicos de la sociedad son, en general, evaluados no sólo por las habituales «elites» culturales, sino también (por qué no decirlo) por el grueso de la población alfabeta más o menos pensante, como gentes de dudosa reputación. En general las fuentes que originan tal percepción son de una doble naturaleza. Por un lado los miembros de la elite intelectual de la ciencia desconfían de la capacidad de los científicos sociales, para desarrollar proposiciones hipotéticas y modelos de verificación absolutamente precisos, o sea convincentes desde el punto de vista de las categorías lógico formales. Por otra, los científicos sociales son periódicamente entregados a la «hoguera» (a veces simbólicamente), otras no tanto, por hordas de alfabetos más o menos pensantes que los acusan de ser los más perversos alteradores del «orden social». Los «peligros» de un «hacer» científico, que busca aproximaciones al orden fáctico fuera del laboratorio, o sea de la seguridad de un clima de variables sobre las cuales se ejerce un control absoluto, origina dos actitudes polares en los protagonistas; la convicción firme de que sólo es posible la indagación de la sociedad a partir del «experimento particular», limitado, con un máximo control de imponderables que llega a lo «cuasi absoluto», o (por oposición) la ruptura con toda ligadura rigurosa a un pensamiento sistemático, históricamente configurado, una liberación hacia la conjetura y la intuición como único camino hacia la verdad.

La dualidad indicada es la doble alternativa de una falsedad, dado que ambos extremos, el de la total «reductibilidad» y el de la absoluta «irreductibilidad» definen una problemática de conocimiento que escamotea el verdadero sujeto y objeto de conocimiento de una ciencia de la sociedad.

El sentido de la afirmación anterior tiene que ver con la historia de la formación de una Teoría del Conocimiento de la sociedad, con un contenido sustantivo y, por supuesto, una metodología «propia». El proceso de formación de dicho pensamiento está situado en una peligrosa frontera, la de la desmitificación de un límite necesario para la supervivencia de la «ilusión ideológica» fundamental de la sociedad estructuralmen-

te desigual, la de la separación irreversible entre Ciencia y Filosofía.⁵⁵

II

Pero el «estatus» de las ciencias sociales no es nuestra preocupación más inquietante. De todas maneras —como bien lo afirman los funcionalistas— el «estatus» es sólo una asignación de consideración social, y no puede merecer tal cosa (es decir, consideración social) todo aquel que realiza un acto cognitivo-operativo destinado a transformar de alguna manera la realidad. Todo científico que se ocupe de lo «fáctico»⁵⁶ (en esta calificación recurrimos a nuestro «buen» Bunge, aquel que le reconoce a las ciencias sociales una determinada categoría, aunque bien es cierto que algo secundario, entre las ciencias que se ocupan de «hechos» como la física o la química, aunque por supuesto no el mismo rango que ellas por su falibilidad el control de variables en las comprobaciones experimentales) corre el peligro de no ser creído aunque proclame que él no pasa de ser un «inocente» observador aferrado a sí mismo en el mas pasivo y «umbilical» acto contemplativo. En el fondo estamos convencidos que en el «sentido común» (aplicamos este concepto en el más puro, es decir, «impuro» sentido gramsciano) tiene toda la razón del mundo cuando señala a todo científico social como el dedo acusador que lo convierte en un barbudo e iconoclasta anarquista obstinado en socavar los cimientos de la sociedad (para tratar de cuestionarla y transformarla, o por lo menos aterrorizarla para «lograr», como dicen los funcionalistas con tal pretendido poder de perturbación, naturalmente «poder», «dinero», «prestigio» y «status»), esta trayectoria del científico social que lo lleva de la «minusvalía “de estatus” a la plusvalía de estatus» (aclaración: lo de la plusvalía no tiene identidad semántica con la del marxismo), a través de la estrategia a aterrorizar a la sociedad para ganar una posición respetable dentro de ella. Lo cual, por otra parte, es importante, no sólo para el bien ganado reposo del «antiguo guerrero» (científico), sino para la propia sociedad

55. Ver CERRONI, Umberto, «Marx y el derecho moderno», Jorge Alvarez. Edit. Buenos Aires, 1965.

56. Ver BUNGE, Mario, «La ciencia, su método y su filosofía», Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1975.

descriptiva del acontecer orgánico homeostático de lo real. La subjetividad y su continente, el sujeto humano, son despojados de toda actividad, definidos sólo como registro de la ocurrencia del fenómeno. Herbert Spencer lleva estas ideas a la explicación de la historia de la sociedad, desde un causalismo inmanente a las propias leyes de constitución de la materia, en las cuales la subjetividad debe ser expulsada como nociva, para el libre cumplimiento de la ley natural de la evolución.⁶⁰

Pero no sólo el positivismo y el evolucionismo proponen una ciencia de la sociedad en un sentido contemplativo. También el marxismo, en su compleja gama de sentidos y referentes, participa —sobre todo en ciertas proposiciones iniciales de algunos de sus fundadores— de esta visión inmanentista-materialista, del desarrollo de la sociedad.

Federico Engels, en la «Dialéctica de la Naturaleza», hace afirmaciones⁶¹ de un fuerte determinismo materialista tanto en el desenvolvimiento del mundo material como en el mundo de los hombres y la sociedad. Pero al mismo tiempo Marx, ya en los manuscritos de 1844, se emancipa de este anclaje incluyendo al hombre pensante y actuante como factor movilizador de las relaciones materiales.⁶² Su proposición teórica cobra fuerza y constitución definitiva en la «XI Tesis sobre Feuerbach» en la doble crítica a la «abstracción volitizadora de lo concreto», en Hegel,⁶³ y al antropologismo economicista determinista en Ludwig Feuerbach. «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de transformarlo.»⁶⁴

La taxativa afirmación de Marx sepulta la neutralidad axiológica y (tal vez sin tomar él mismo conciencia) desnuda el teleologismo ingenuo de su compañero y amigo Federico Engels. Es, entre otras cosas, la afirmación básica que despertará el «ho-

Ver BURGE, Mario, «Materialismo y Ciencia», Ariel, Barcelona, 1981.

60. SPENCER, Herbert, «El hombre contra el Estado», Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1963.

61. ENGELS, Federico, «Dialéctica de la naturaleza», Edit. Austral, Chile, 1958.

62. MARX, Carlos, «Manuscritos económico-filosóficos de 1844» en «Escritos de Juventud de Carlos Marx», Edit. EBUCV, Caracas.

63. MARX, C., «Crítica a la Filosofía del Derecho», Edit. EBUCV, Caracas.

64. MARX, C., «Tesis sobre Fuerbach» MEGA I/5, p. 535.

que, de esta manera, confirma su carácter de abierta, democrática, tolerante aún con sus críticos más extremistas, en tanto éstos firmen al final el «contrato».⁵⁷

Pero la desdichada o feliz biografía de los científicos de la sociedad no es nuestro problema sino sólo un comentario marginal, que sin embargo —como toda marginalidad— puede prestar cierta ayuda en lo que respecta al abordaje de temas más sustanciales. Si tomamos la idea de la ciencia social en lo que hace a su naturaleza cognoscitiva, es evidente que nos topamos con el núcleo de una discusión que, a nuestro juicio, sólo se mantiene por una especie de convencionalismo residual, nos referimos a la validez del principio de *neutralidad axiológica*.⁵⁸

La vigencia de este principio en el período «primitivo» de la ciencia social, se entiende a partir de lo que podríamos denominar la hegemonía de la convicción de que el devenir natural de la materia-naturaleza se produce a partir de una dinámica interna autónoma, más allá de la participación del hombre. Esta es una manifestación del típico dualismo del pensamiento primitivo, que opera desde opuestos fijos, no transmutables; alma-cuerpo, carne-espíritu, espíritu-material bien-mal.⁵⁹

Así el paradigma comtiano de la *Sociología como vértice de la pirámide de la ciencia*, se apoya en la continuidad y sinonimia de los sistemas orgánicos y los «organismos sociales», se entiende desde esta perspectiva cómo la sociología surge como una abstracción que expresa una continuidad y es una síntesis de las proposiciones de las ciencias que en escala ascendente se desprende de «lo real», la mecánica, la física, la biología, etc. Al mismo tiempo, paradigma es una reproducción estática, externa,

57. ROUSSEAU, J. J., «El contrato social», Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1962.

58. En uno de los autores fundamentales a los que aludimos en nuestro ensayo se evidencia esta contradicción. Ver los capítulos I y VII del texto indicado a continuación; EASTON, David: «Esquema para el análisis político», Amorrortu Edit. Buenos Aires, 1973.

59. El dualismo de las interpretaciones primitivas no coincide con la dialéctica de las mutuas negaciones que caracteriza aspectos sustanciales del método marxista. En este aspecto M. Bunge se desliza a la manera popperiana en una crítica confusa, equívoca y totalmente desprovista de rigurosidad a uno de los marxistas más criticables precisamente por afinidad con el materialismo determinista «fuerbachiano», Federico Engels.

rror» popperiano y que al mismo tiempo tal vez lo trastorne al punto de transformar su notable agudeza y brillantez en la crítica al positivismo y al empirismo, en un poco feliz deslizamiento hacia las ciencias sociales que se expresa en una «holística» y esquemática crítica al historicismo.⁶⁵ Tal como hemos rechazado

65. El texto que sigue ha sido extraído de nuestro ensayo «La Miseria del método sociológico».

«La concepción historicista de Marx de los objetivos de la ciencia social trastornó profundamente el pragmatismo que originalmente lo había inducido a insistir sobre la función predictiva de la ciencia. Ella lo obligó a abandonar su idea original de que la ciencia podía y debía transformar al mundo. En efecto, si había de existir una ciencia social y en consecuencia, el profetizar histórico, el curso de la historia debía hallarse predeterminado, y ni la buena voluntad y la razón tendrían facultades suficientes para alterarlo. Todo lo que nos quedaba por hacer, dentro del radio de una interferencia razonable, era asegurarnos mediante la profecía histórica, cuál sería el curso de ese desarrollo.» (K. POPPER: «La Sociedad abierta y sus Enemigos», p. 100.)

«La cuarta recusación está dirigida a una visión del materialismo histórico, que parece ser una transición entre dos tipos de determinismo historicista, el materialista causalista y el idealista hegeliano. Para Popper el «dualismo» marxista se yuxtapone a un punto de partida humanista y pragmático en el cual sólo la ciencia parece tener una función liberadora, un enunciado historicista basado en desarrollo naturalmente evolutivo y trasformador pero en el cual la voluntad de la humanidad sólo puede colaborar en la aceleración o en el retardo de una profecía histórica que, de todas maneras, se cumplirá.

Las cuatro recusaciones a la que hemos hecho alusión resumen con bastante propiedad las críticas centrales al historicismo. Sin cuestionar el contenido de las críticas —eso podría llevarnos a su invalidación, si demostramos el carácter presumiblemente falacioso de algunas de las «lecturas» en las cuales basa el autor su crítica—, dado que nuestro objetivo es sólo el de explorarlas como «plataforma de lanzamiento» para el pronunciamiento teórico metódico de Popper en el campo de ciencias sociales, es evidente que ellas apuntan, como su concepción del «holismo» a la invalidación de la posibilidad de responder a las «grandes preguntas», sobre el desarrollo de la sociedad y la historia. Aparentemente la respuesta científica a estas «grandes preguntas» no existe. Mas, el intento de respuestas parece ser un atentado a la autonomía intelectual, individual, resorte fundamental —para Popper— de la existencia, del desarrollo y del progreso del pensamiento científico».

CALELLO, Hugo, «La Miseria del método sociológico». Cuadernos ININCO. Nov. 84, p. 18.

algunas tentaciones anteriores —las referidas a expandirnos sobre el estatus de las ciencias sociales, o sobre las penalidades y alegrías de nuestro colegas los científicos sociales— vamos a rechazar la de tratar de organizar la defensa del tan calumniado marxismo, destituido periódicamente de ámbito científico, por determinista, teleologista, holista. Como colofón a esta breve aunque tal vez necesaria divagación, sólo afirmaremos que Marx une al primero un segundo pecado, el de intentar llevar también a la tumba el núcleo del intocable mundo delimitado por la omnipotencia de la incomunicación entre «filósofos» y «científicos». Este sacrilegio se consumó en el intento de unificar en la razón lo que Dios y sus grandes filósofos escindieron en el espíritu. *La Filosofía y el método científico en su proyección histórico social*.⁶⁶

III

De todas maneras el problema de la neutralidad axiológica permanecerá instalado en el debate sobre el método de las ciencias sociales mucho más allá de los «primitivos» y condicionará fuertemente la constitución de los sistemas teóricos, desde el propio proceso de la fundación de las ciencias sociales hasta sus paradigmas más actuales.

Es sobre esta cuestión donde nos interesa trazar la «confrontación» aludida en el título del presente trabajo. La constitución de los sistemas teóricos en las ciencias sociales se desenvuelve, desde sus orígenes hasta la actualidad, en un doble discurso crítico. En primer lugar el correspondiente a las contradicciones en el proceso de construcción de cada paradigma y en su referencia a la calidad y significación de sus categorías en la confrontación con la realidad. En segundo lugar el que se refiere a lo que cada uno propone como confrontación con otro sistema con el cual se antagoniza desde partir de la diversidad de los contenidos ideológicos de la teoría. Desde esta perspectiva es que las proposiciones de Imre Lakatos ⁶⁷ en lo que hace el proceso del desarrollo del conocimiento científico en la doble dimensión de sucesión de núcleo de teorías contrapuestas, con su

66. Ver CERRONI, Umberto, *op. cit.*, especialmente pp. 19 y 20.

67. Ver CALELLO, Hugo y NEUHAUS, Susana, «Teoría y Práctica de la Investigación Social», Edit. Trópicos, Caracas, 1985. Cap. I.

correspondiente cinturón de hipótesis, en proceso de permanente confrontación con la realidad, puede ser un punto de referencia importante para nuestro análisis, referido eso sí, al campo específico de las ciencias de la sociedad.

El desarrollo de este debate contiene tres instancias:

- La constitución de los sistemas teóricos de las ciencias sociales, los fundadores de sus categorías fundamentales: Weber y Durkheim.

- Desarrollo del sistema teórico constitutivo del funcionalismo: la *teoría de la acción* en confrontación con la *teoría de la praxis*, el modelo analítico de la acción que constituye, desde nuestra lectura, la propuesta «gramsciana» al método de las ciencias sociales.

- Extensiones y ampliaciones del paradigma sistémico de la teoría de la acción y su confrontación con el modelo teórico gramsciano del Bloque Histórico.

Si recuperamos la clásica definición de una ciencia en función de su «método y su objeto de conocimiento», la fundación de la sociología como ciencia debe partir, en consecuencia, de la respuesta a este doble requerimiento. Dicha respuesta satisfactoria otorgaría a la ciencia social su tarjeta de identidad. Weber y Durkheim han oficiado de fundadores al acometer esta empresa concreta: el proceso de identificación de la sociología más allá de su homologación primitiva con las ciencias exactas y naturales, efectuada por el positivismo y por razones que serán luego abordadas, no afrontada por el marxismo.

El objeto metodológico, para Durkheim el «hecho social», para Weber la «acción social», suscita naturalmente dos sistemas teóricos, una Teoría del Hecho Social y una Teoría de la Acción Social. En ambos autores aparece, como punto de partida, el «principio de neutralidad axiológica». Los dos textos principales son fácilmente detectables en la obra de ambos. En Durkheim las Reglas del Método sociológico y en Weber en el capítulo primero de «Economía y Sociedad», denominado «Conceptos sociológicos fundamentales»,⁶⁸ son claros sobre esta cuestión. «Acción» y «Hecho Social» son sometidos a un «juicio» de racionalidad crítica. El principio descriptivo de la ciencia no excluye en su naturaleza la condición evaluativa. Las categorías

68. WEBER, M., «Economía y Sociedad», Cap. I, Tomo I. DURKHEIM, E., «De la División del Trabajo Social». Prólogo.

y sus ordenamientos son distintos en ambos autores, pero la constitución del sistema analítico se organiza sobre los mismos principios y busca resultados similares, veamos:

a) En Weber, a la evaluación de la acción sigue la de la «acción-autoridad» y, más generalmente, «la de dominación», y termina específicamente analizando el Estado racional, como la expresión de la acción política que obtiene el grado «cuasi absoluto» de legitimidad en el ejercicio de la violencia legítima. Si seguimos la trayectoria de su pensamiento en sus dos textos fundamentales, el ya citado «Economía y Sociedad», y «La Ética Protestante y el Espíritu del capitalismo».⁶⁹ Se hace evidente que, en tanto el sistema analítico se va haciendo más específico, es a la vez más explicativo. En sus principios generales y en sus «ensayos sociológicos», la explicación sobre la acción social significativa no pasa de el área fragmentaria, aunque sí representativa. En la medida que la explicación sobre la acción se va ordenando hacia una especificidad, las acciones referidas al poder, su condición causal explicativa, se amplía desde la acción política a desarrollar una explicación causal que implica al «todo social» eludido en las categorías del sistema político. Así la acción finalmente estatuida cobra una dimensión de autoridad, que va caracterizando el todo social de acuerdo al tipo de poder que se ejerce, a través de la condición consensual que le otorga base activa a su legitimidad; sea ésta (de acuerdo al momento histórico en que se ejerce); predominantemente «tradicional», burocrático-racional o carismática.⁷⁰

b) En Weber la constitución de su paradigma, responde a un punto de partida «comprensivo» de evidente influencia «diltheyana», y se define el modelo típico-ideal que es en principio una articulación de categorías formales; un «tipo de conducta absolutamente racional», destinada a «medir» la desviación a dicha racionalidad referencial en la ocurrencia de las acciones reales. El paradigma es también —en principio— supratemporal, y proyectado para ofrecer la posibilidad de establecer clasificaciones en base a analogías. El método analítico que utiliza Weber puede ser captado si se leen cuidadosamente sus textos (sobre todo «Economía y Sociedad»). En cada capítulo Weber presenta

69. WEBER, M., «La ética protestante y el espíritu del capitalismo». Ed. S. XXI.

70. WEBER, M., *op. cit.* (1). Tomo I. Cap. IX.

el «tipo ideal» y luego lo refiere a la realidad concretando la medida de su dispersión del tipo. Sin embargo, se hace evidente que en la culminación de su obra máxima, «Economía y Sociedad», cómo el tipo ideal se convierte de referente abstracto; en un modelo tendencial necesario, para la equilibrada relación entre *Estado y Sociedad*. Y en un límite extremo cómo se acude a un soporte irracional del poder, cuando la hegemonía del Estado Racional no puede obtener la legitimidad de su dominación por medio del *parlamento y los partidos* mecanismos mediadores de la participación de las masas (irracionales). *El rasgo de poder «carismático»*, luego «rutinizado» (es decir, perpetuado en nuevas formas orgánicas legitimadoras), resolverá de nuevo el problema de la hegemonía del Estado racional.⁷¹

c) En Durkheim el «hecho social» interesa al científico de acuerdo a su desviación (en un extremo «patológica») de la norma. La resolución de tal desviación en la sociedad primitiva se efectuaba radicalmente a través de la aplicación del derecho punitivo primitivo al individuo violador, expulsándolo o eliminándolo de la sociedad. Pero sucede que la preservación de la moral en las sociedades primitivas es más simple que en las modernas y complejas, dado que la *solidaridad* necesaria para el mantenimiento del núcleo social organizado es de *tipo mecánico*, por similitud de intereses, continuidad, homogeneidad, cultura, pero sobre todo, por la simplicidad de la «división del trabajo». Es precisamente en su libro «De la división del trabajo»⁷² donde Durkheim extiende su visión teórica del hecho social en una sinopsis evolutiva de evidente parentesco con el darwinismo social y el positivismo. El autor va delineando poco a poco su preocupación por la patología en las sociedades industriales complejas, dado que (a diferencia de las primitivas) el núcleo social de la *solidaridad organidad orgánica*, y su instrumento normativo represivo legal el *derecho reformativo*, parecen impotentes para controlar el hecho social patológico (crimen), característico

71. En este caso es notable el parentesco teórico de WEBER, con HOBBS. En última instancia el «Leviathan» hobbesiano no es otra cosa que la exaltación de un extremo del absolutismo de la racional institucional pública que determina al individuo, es decir, lo subordina en moral individual al derecho público y a la ética política, disolviendo en la realidad la utopía igualdad del «contrato».

72. DURKHEIM, E., *op. cit.*, «De la División de Trabajo Social».

y progresivo de las sociedades industriales con una *división del trabajo cada vez más extensa y compleja*. Durkheim no se limita a la exposición teórica documentada, lleva a cabo lo que probablemente sea la primera gran investigación sistemática de la historia de la sociología, sus conclusiones se condensan en un texto, «El Suicidio», que se presenta como el primer gran ejercicio metódico. El suicidio «anómico» es el crimen máximo en tanto es crimen no punible porque el victimario violentador es, al mismo tiempo, la víctima insancionable. Representa por otra parte en el plano de la utopía social la autoeliminación de la propia sociedad. Parafraseando a Hobbes, para Durkheim el hombre no sería el lobo del hombre sino «el lobo de sí mismo».⁷³

d) Durkheim establece que la orientación metodológica para la sociología es la del método *empírico-inductivo* (raíz positivista-comtiana). Define la necesidad de trabajar con «Hipótesis» (relaciones analítico causales) que dependen de los hechos en una *relación de observación*: toma en cuenta la observación indirecta, en tanto está debidamente documentada. Su enfoque tiende a sentar las bases de una sociología de la desviación, en tanto explora los márgenes entre lo *normal* y lo *patológico*. Se utiliza el *método comparativo*. Para el autor, base del *Progreso de la Investigación empírica*. De todas maneras la investigación debe centrarse en lo patológico con un fin práctico: el indagar las causas de los males que afectan la solidaridad y la armonía de la Sociedad Industrial. Más adelante planteará su propia hipótesis resolutive, que consiste en el desarrollo de una nueva moral, una moral profesional con poder para imponerse sobre toda la sociedad. Es decir, una nueva *moral política*.

El paradigma de Durkheim resulta un instrumento analítico que al mismo tiempo que diagnostica, ofrece una alternativa terapéutica. En la constitución del modelo teórico, es evidente que el momento ideológico que en Weber se define como una «teleología de la racionalidad del Estado» (como etapa final y deseable), es para Durkheim la *corporación profesional*, que unificaría con una nueva moral profesional, la necesaria solidaridad orgánica, disuelta por la atomizante y progresiva división del trabajo.⁷⁴

73. DURKHEIM, E., «El Suicidio», *op. cit.*

74. La obra de E. D. tiene indudable valor tanto en los enunciados problemáticos como en las proposiciones metodológicas como fundamento para las posteriores realizaciones analíticas de la sociología fun-

La segunda tesis del presente ensayo resume el núcleo teórico más desarrollado de nuestra investigación en curso. Confrontamos el sistema teórico de la teoría de la acción funcionalista con la «teoría de la praxis», que expresa el sistema teórico gramsciano, en lo que hace al modelo de las ciencias sociales.

El carácter de la presente ponencia nos obliga a resumir, en una serie escalonada de reflexiones, que sintetizan hipótesis de mayor identidad y profundidad argumental en su formulación literal completa. Hemos preferido que dichas reflexiones aludan escuetamente a las cuestiones sustanciales de la confrontación, dejando de lado otras que, a pesar de no tener el mismo grado de importancia, son necesarias para complementar nuestra visión general del problema.

a) La teoría de la acción presenta la relación entre acción y sistema dentro de un marco unitario de reciprocidad necesaria; toda acción transcurre a través de sistemas (los cuatro clásicos: biológico, cultural, social, caracterológico) y todo sistema contiene «acciones-funciones», que definen sus límites, estructuras y dinamismo. Pero al mismo tiempo los sistemas están jerarquizados; el «biológico» es el disparador necesario de la acción y el cultural el regulador-imperativo; que la «modela» definitivamente, lo otros dos, «el social» y el «caracterológico», sólo

cionalista. Pero las modernas sedimentaciones quizá no responden a los objetivos de un trabajo intelectual que estuvo siempre regulado por el rendimiento de un servicio práctico a la comunidad social en su expresión más la búsqueda de soluciones a la profunda crisis estructural la relación entre individuo y sociedad, que en el momento histórico que ven tanto Durkheim como Weber, amenazaba destruir la sociedad producida por tesis del liberalismo económico y político desde los siglos xvii y xviii. A diferencia de Weber, que ofrece una posibilidad de medir la conducta social desde un esquema referencial típico-ideal, el sociólogo francés afronta la crisis y la desviación, asumiéndolos como hechos modificables, a través de la estructuración de nuevas vinculaciones corporativas entre los individuos que se adaptan a la nueva moral de la sociedad industrial. A diferencia de Weber, sobre el cual la condición totalizadora y especulativa de la filosofía alemana impone su sello a pesar de sus condiciones de la necesidad de un quehacer científico-social específico, Durkheim, afronta con un espíritu positivista que denuncia la raíz filosófica de su pensamiento, el análisis del hecho social desviado con proposiciones concretas empírico inductivas, que se manifiesta en construcciones lógicas en sistemas cerrados meticulosamente contruidos que dominan al lector más por peso que por su poder de convicción.

mediadores que definen tendencias y opciones, o sea pautas alternativas. Cuando se discute el dudoso anclaje biológico de algunas acciones evidentemente intelectuales, Parsons recurre a su apoyo teórico extrafuncionalista y fuera de los cánones limitantes de su propia propuesta epistemológica: la teoría psicoanalítica freudiana en la cual la fuerza-libido (trieb) —complejo de impulsos básicos que involucran lo sexual sin limitarse a él— es reprimida y de esta represión se origina la acción sublimada.⁷⁶ La filosofía de la praxis parte de la crítica a toda posibilidad de analizar una acción práctica como hecho aislado, como acción en sí misma. Toda especulación de este tipo sería fragmentaria, incompleta y falsamente totalizante. La conciencia cognoscente, como aparato perceptual, es una totalidad, la pseuso totalización interpretativa se basaría en una cadena de representaciones solicitadas por el «sentido común» (hábitos, costumbres,

75. Ver Talcott PARSONS, «El Sistema Social», Paidós Buenos Aires, 1961.

76. Así el «sistema normativo» aparece como el orden restrictivo fundamental, del cual depende no sólo el ajuste de las conductas individuales al «todo social» (o sea a los «todos sistémicos» particulares en los cuales se desarrolla cada acción individual) sino el equilibrio armónico global de toda la sociedad, que depende tanto del ajuste funcional como de la existencia de una fuerte integración valorativa. Este núcleo conceptual fundamental de la teoría parsoniana se completa con un verdadero «arsenal» de categorías (nociones de «roles», «estatus», «órdenes institucionales», «estratos», etc.) que operan dentro de los múltiples sistemas, que son al mismo tiempo que una estructura presente en la realidad social un instrumento teórico que trata de hacer inteligible la pluralidad sistémica. Como se comprenderá en todo este enfoque existe una especie de reasimulación a las concepciones originales de Comte y Spencer en lo que hace a la simbiosis metodológica entre organismo social y organismo, sistema biológico y mecánico, y una ruptura con los esfuerzos de Durkheim y el ya citado Weber, en el sentido de tratar de establecer las bases de una ciencia social cuyo lenguaje y estructura analítica no sea una simple extracción del ámbito de las formalizaciones en el campo de las ciencias físico-naturales. Dentro de este enfoque sociológico-funcionalista es obvio que lo «histórico» pierde significación tanto en su dimensión causal y explicativa como en su vigencia totalizadora y predictiva. Aquí la ruptura del funcionalismo con la particular historicidad weberiana (externa al método, por vigente en la evolución de un ritmo histórico gobernado por la creciente racionalidad), y naturalmente con la tesis evolucionista programatistas de Comte y Spencer.

CALELLO, Hugo, «La miseria del método sociológico», *op. cit.*, p. 24.

saberes empíricos) que representan los intereses del «sistema cultural» dominante, o sea el de su núcleo ideológico; articulador fundamental de lo que Parsons llamaría los «imperativos culturales». La teoría de la praxis sostiene que el «sentido común» oculta el verdadero carácter no aislado de cada práctica; su conexión armónica o contradictoria con las diversas prácticas que hacen a la *producción social* o sea al «trabajo», de cada individuo. Desde esta perspectiva la «conciencia praxística» sería la reflexión que definiría los límites del sistema teórico, y destruiría la especulación aislada, en tanto la somete al «juicio de la racionalidad» de su relación con las prácticas que tienen que ver con el núcleo de relaciones «productivas». En este caso las acciones se definen, tanto con respecto al mundo interno como con respecto al mundo externo y a la subjetividad, no se asume como explicación de una teoría externa al sistema, sino como una de las instancias del sistema teórico.

b) El funcionalismo propone una pluralidad de sistemas interconectados como explicación de todo tipo de acción, pero define modelos precisos para dos campos de acción, *el social* y *el político*. Easton define al «sistema político» como el sistema simbólico conceptual capaz de reproducir el sistema «empírico real» que tiene que ver con «la política» (acción de los hombres en su referencia hacia la conquista y mantenimiento del poder) y «lo político» (acción institucional por parte de las instituciones encargadas de ejercer el poder sobre la sociedad).⁷⁷ El sistema

* *Nota previa:* El desarrollo de estas tres tesis es un resumen de una elaboración crítica mucho más amplia y documentada. Nos interesa en esta ponencia hacer conocer nuestras hipótesis elementales. Hemos eliminado las referencias bibliográficas a autores de consulta, y nos centraremos en los textos de los siguientes autores fundamentales para nuestro ensayo, Weber, Durkheim, Parsons, Merton, Easton, Habermas y, naturalmente, Gramsci.

77. «Para Easton toda explicación posible de la acción social, y más específicamente de la acción política, se refiere a un intercambio entre ambientes y sistemas. Así la posibilidad de predecir está dada dentro de los límites de supervivencia de un sistema. Esta unidad de organización social vive sometida a un grado de tensión necesario que le otorgó un dinamismo per sé, sin dicho nivel de tensión el sistema se estancaría y tendería a desaparecer por atrofia. Del mismo modo si el nivel de tensión es demasiado alto, y no puede ser asimilado o sea canalizado por el sistema, éste se destruye. Todo tipo de conducta-acción es juzgada como una función de equilibrio o desequilibrio dentro del flujo permanente entre

político opera con respecto a los dos grandes subsistemas del sistema social, el intrasocietal y el extrasocietal, como un organismo receptor de estímulos (demandas) y productor de mandatos (decisiones). Su sistema de funcionamiento (tipo caja negra) combina los estímulos contrapuestos y sus productos-decisiones vuelven al sistema societal —es decir, a sus dos subsistemas, en los cuales es «corregida» y devuelta al «sistema político»; y así «ad infinitum»—. Esta estructura matricial de entrada y salida es el modelo típico de la politología funcionalista. Es, por otra parte, el modelo más común para estudiar los procesos de retroalimentación en la teoría de la comunicación. Funciona sobre la base de que el organismo de toma de decisiones se define por una absoluta neutralidad axiológica. Cuando las demandas presentan un alto grado de conflictividad, el propio sistema político posee una capacidad decisoria sobre determinante (coinsumo), que se supone basada en la condición del sistema político como expresión de la «voluntad general». En última instancia el simbolismo de la caja negra es un eufemismo, que oculta la proposición weberiana, de la adjudicación, a la «razón del Estado», el máximo poder de decisión, aunque deba acudir para reafirmar la legitimidad, al soporte irracional de la «autoridad carismática».

La «teoría de la praxis» trata la cuestión política no como una especificidad asimilable a un área conceptual de su modelo teórico, sino como una dimensión explicativa privilegiada de la estructura y proceso de una sociedad. Si bien la noción de «lo político», como categoría es usada en diversos sentidos, Gramsci expone abiertamente lo que aparece implícito en Weber, en tanto la cuestión del poder es la clave interpretativa de la conducta de los hombres y la sociedad. Entre los diversos «sentidos de lo político» en el modelo gramsciano podemos enumerar los más importantes. Lo político como «*pasión*» *movilizadora* de las masas y de la historia, en tanto se inserta en ciertas condiciones de la estructura. Lo político como *actividad del intelectual*, mediador del mandato del Estado, o constructor orgánico de la transformación de la sociedad, lo político como *expresión institucional del máximo nivel de poder en el Estado*, que se desprende de

ambientes y sistemas, ésta es una matriz retroalimentada por un mecanismo permanente de estímulo-respuesta muy usado y conocido por los expertos en las teorías de la comunicación.»

CALELLO, Hugo, *ibidem.*, p. 26.

la sociedad naturalmente política, para autonomizarse y penetrar profundamente en la «sociedad civil», en lo que es su razón de ser en el capitalismo. Lo político *como momento ético* en cuya dimensión las clases subalternas abandonan las limitaciones de la sumisión al «momento productivo». Es evidente que en el modelo gramsciano lo político es el espacio categorial privilegiado. Desde esta perspectiva la polémica de su verdadera relación con Marx está abierta; sin embargo, si asumimos que hay, en Marx, una propuesta metodológica y un sistema constituido, es más que evidente que Gramsci desarrolla con propiedad crítica las categorías menos explícitas del modelo, y las aplica en la realidad del capitalismo avanzado, de las primeras tres décadas del siglo xx.

c) El sistema teórico de la acción funcionalista expresa en relación con la problemática del cambio social dos proposiciones opuestas. La primera de ellas es coincidente con la visión de la «ingeniería fragmentaria» popperiana,⁷⁸ y define el cambio la dinámica que moviliza el sistema, manteniendo la condición de equilibrio necesaria para su supervivencia.⁷⁹ En esta línea se define Robert Morton, que define a la sociología como una *teoría de alcance medio*,⁸⁰ y (como el mismo Popper) como una ciencia que sólo puede analizar la dinámica de pequeños grupos, institu-

78. Ver nota 11.

79-80. Pero es quizá la postulación teórico-metódica de Robert Merton, la más clara en lo que respecta a la postura del funcionalismo sociológico, frente a la historia y frente a la posibilidad de predecir históricamente. Para Merton la ciencia social no puede ir más allá de la formulación de «teorías de alcance medio». Podríamos vincular esta proposición con la tesis de Popper sobre la condición de la ciencia social como ingeniería fragmentaria. Merton ha elaborado sus principales aportes paradigmáticos y tipológicos sobre el estudio de pequeños grupos, sobre todo asociaciones informales, grupos de adolescentes, etc. Sin embargo, a pesar de que en su nivel analítico-práctico, Merton no transciende el enfoque microsociológico; utiliza categorías generales como características o rasgos dominantes de la sociedad en general. Uno de estos conceptos es el de «Anomia», cuya paternidad se le debe adjudicar a Emile Durkheim. Este concepto es la base de la clasificación de Merton sobre los «tipos de adaptación». Paradojalmente los intentos de investigación sobre «segmentos sociales», sobre fragmentos institucionales y grupales deben referirse a instancias totalizadoras para tener vigencia científica.

CALELLO, Hugo, *ibidem.*, p. 27.

ciones, o sea sistemas empíricos con límites precisos y fácilmente identificables. La segunda es, por oposición, una visión macro-historicista de origen antropológico,⁸¹ bastante ligada a las concepciones del darwinismo social. La «teoría del continuo folk-urbano», expresada por Gino Germani⁸² como el *tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna*.

La filosofía de la praxis define el cambio social desde una perspectiva historicista, del todo opuesta al llamado «genetismo histórico linealista». Esta crítica se resume en las ideas de Labriola sobre su concepción del «método genético» y las de Gramsci sobre lo histórico como rescatable para el sistema teórico (bloque histórico), en tanto es elemento constitutivo del presente y se expresa en él; tanto en el tipo de contradicciones entre superestructura y estructura; como en la síntesis ideológico-política de cada momento analítico del presente. La captura del elemento histórico del pasado es sólo una operación de reconstrucción necesaria, en tanto las determinaciones que operan en el «concreto pensado» en el presente; definen la «historicidad necesaria» para promover su posibilidad de reconstrucción posible siempre que sirva a la constatación del sistema teórico, en el presente. Esta cuestión es sustantiva para el modelo de la teoría de la praxis, y su significación se evidencia en el abundante material acumulado; en torno a la temática, sobre todo en ciertos «híbridos epistemológicos», promovidos por la pretendida fusión entre estructuralismo y marxismo. Una lectura sistemática de Gramsci pensamos que, en la medida de lo posible, contribuye a identificar los equívocos epistemológicos, entre ellos los de la muy célebre teoría althusseriana, en torno al privilegio metodológico de lo «sincrónico», sobre lo «diacrónico» en la teoría marxista.

d) Por último, en esta segunda tesis de nuestro trabajo, quisiéramos volver sobre los problemas del rango epistemológico de ambos sistemas teóricos en relación con su visión de la realidad, y por consiguiente de la postura ideo-teórica. Si bien las proposiciones en torno al carácter de la ciencia son en principio opuestas, la teoría sistémico-funcionalista parte de la neutrali-

81. Ver LINTON, R., «Sociedad, Cultura y Personalidad». F. C. E. Breviarios. México, 1960.

82. GERMANI, G., «Política y Sociedad en Época de Transición», Edit. Paidós. Buenos Aires, 1966.

dad axiológica, y la filosofía de la praxis de una postura en la cual la ciencia se define por un compromiso valorativo abierto y promulgado. Como hemos observado en las reflexiones anteriores, desde los fundadores hasta los expositores actuales del funcionalismo violentan la neutralidad valorativa, y la crítica a la sociedad se establece desde un determinado «modelo organizativo» en el cual las premisas de la «sociedad deseable» se formulan en términos de «racionalidad», «integración», «armonía», «moral profesional», «imperativos culturales» y «funcionalidad», etc. La teoría de la praxis es un modelo teórico surgido desde la crítica de una determinada forma de organización social, a la cual se la considera desigual más allá de las desigualdades entre los hombres. Los dos modelos giran alrededor de la transformación de la sociedad aunque en grado y cualidades distintas. La ciencia social es una acción destinada a la transformación de lo «conocido», de modo radical, o de modo relativo. Si así no fuera, su razón de ser se extinguiría. El único acuerdo posible entre los dos sistemas teóricos reside en la existencia de premisas comunes, como las de racionalidad, sistematicidad, rigurosidad dentro de la dinámica del proceso del conocimiento. Pero como dijimos antes, en su «filosofía» es en donde se encuentra su radical oposición. Esa oposición se origina en la unidad entre filosofía y método de conocimiento, en el manejo de cada una de las grandes categorías con respecto a su análisis de la realidad. Como ejemplo típico de esta reflexión podemos ofrecer la diferenciación, en ambos sistemas, en relación a las categorías de análisis utilizadas para las *sociedades estratificadas*.⁸³ Para Max Weber y el modelo funcionalista, las oposiciones sociales jerarquizadas son múltiples y variables de acuerdo a la visión de «sociedad abierta». Así, para Weber, la «clase» es una probabilidad que tiene cada individuo de ser o no poseedor de propiedad, de fuerza de trabajo, de dinero para «ejercer lucro». Los estratos en las sociedades modernas son sólo clasificaciones

83. El concepto de *estratificación* se refiere a las formas organizativas que surgen necesariamente de las acciones sociales diferenciadas de los miembros de una sociedad. Toda actividad en tanto es social suscita grupos, con jerarquías internas, y también jerarquizaciones grupales, para que la vida social de una comunidad pueda perdurar. La discusión nunca se sitúa en esta verdad de Perogrullo, sino en la distribución y lucha por el poder en términos intergrupales.

circunstanciales, pero sus límites son muy variables y los hombres pueden descender o ascender a través de todas las jerarquías de acuerdo a su capacidad, inteligencia y ética individualista de «logro».⁸⁴ Para la teoría de la praxis la clase social es una categoría macroestructural que nace de la desigualdad básica de la sociedad estratificada, y que sólo en el capitalismo alcanzan el «gran momento» al desarrollar la «ilusión ideológica» de la destrucción de dicha desigualdad básica a partir de la «revolución burguesa». Son «ilusiones ideológicas» las categorías como «masa» y «pueblo», que para los funcionalistas son depositarias —tanto como para los «fundadores»— de los fermentos de la subjetividad de colectiva; difícilmente abordable científicamente y en última instancia responsables de las desviaciones a la normativa de los imperativos culturales.

e) Como cierre a estas observaciones queremos sintetizar nuestra opinión en lo que hace a la vigencia de la «teoría de la praxis» como modelo teórico en las ciencias humanas, en lo que se refiere a la historicidad de sus «hipótesis centrales».

«Este pensamiento pone siempre como máximo factor de la historia no los hechos económicos en bruto, sino el hombre, la sociedad de los hombres, que se conectan entre ellos, se desarrollan a través de estos contactos (civilidad) en el sentido de una voluntad colectiva, y así comprenden los hechos económico y los juzgan y los adecuan a su voluntad... Marx ha previsto lo previsible...»⁸⁵

La afirmación de Gramsci no deja dudas sobre la claridad con la cual su «modelo» se define sobre la falibilidad de los grandes sistemas teóricos, en tanto éstos se presentan como abstracciones reductivas de una realidad hombre-hombre-medio, que es sólo cognoscible y transformable, en tanto se la asuma en toda su creatividad, sólo relativamente ponderable y por lo tanto sólo relativamente previsible. La concepción gramsciana no es adaptativa sino crítica y reconstructiva, con respecto al marxismo

84. Ver WEBER, *op. cit.* (2).

85. Este párrafo ha sido extraído de los llamados «Escritos de Juventud» de un célebre artículo de AG, escrito al calor de la reciente Revolución Rusa, y que tenía el sugestivo y desmitificante título de «La Revolución contra EL CAPITAL».

Citado por TOGLIATTI, P., «Studi Gramsciani», Edit. Riuniti, 1974.

como sistema teórico. Podríamos afirmar que su modelo se constituye en base a dos objetivos fundamentales:

– En primer lugar demostrar la falsedad de la caracterización del marxismo como «una teoría teleológica de la historia». Esta desmitificación se opera por un rescate del marxismo, en el cual la potencialidad liberadora del hombre se confronta con la historicidad de los intereses de la dominación, sólo en la medida que él se reconoce como capaz de «conocer y transformar».⁸⁶ O sea, a partir de la ruptura de la vulgarización que ha convertido cierto linealismo de las tesis de Marx y Engels ⁸⁷ (tanto para muchos marxistas como para todos los antimarxistas) en una concepción de carácter causalista, en la cual el «hecho económico» es el motor no reversible y permanente de la historia. Esta visión del historicismo, como hemos demostrado, es en realidad antihistoricista y sirve tanto al fatalismo materialista como a los críticos al marxismo proveniente del idealismo y del empiricismo (tanto positivista como neopositivista).

– En segundo lugar, la estructura conceptual contenida en el modelo propuesto por la «teoría de la praxis, o sea, el Bloque Histórico, ubica en su verdadera dimensión las críticas sobre la posibilidad de la «previsión certera o errónea» y la posibilidad de falsación o «contrastación» de teoría con respecto a la realidad. Desde la perspectiva gramsciana el *núcleo teórico* (o «Programa de Investigación» si seguimos la propuesta crítica de Imre Lakatos),⁸⁸ no basa su continuidad en la reinención de hipótesis «ad hoc», para justificar la vigencia de la teoría, sino que define la continuidad de las «grandes hipótesis» a través de

86. Ver C. MARX, «Tesis sobre Feuerbach» en «Escritos de Juventud», Imp. Universitaria. U. C. V. Caracas, 1965.

87. Ver sobre todo Federico ENGELS, «Dialéctica de la Naturaleza», Edit. Cartago, Buenos Aires, 1958.

88. «La unidad básica de estimación no debe ser una teoría aislada ni una conjunción de teorías, sino más bien un *programa de investigación* con un *centro firme* (por una decisión irrefutable) y con una *heurística positiva* que defina problemas, esboce la construcción de un cinturón de hipótesis auxiliares, prevea anomalías y las transforme en ejemplos victoriosos, todo ello según un plan preconcebido. El científico registra anomalías, pero mientras su programa de investigación mantenga su fuerza, puede dejarlas de lado.»

Imre LAKATOS, «Historia de la Ciencia», Edit. Tecnos, Madrid, 1982, pp. 25 y 26.

su realización,⁸⁹ en momentos históricos distintos, mediante procesos orgánicos distintos. Un ejemplo de la vigencia temporal-especial del paradigma es la transición del «consejo de fábrica» al «partido», como núcleo orgánico conductor de la transformación ético política (o sea, revolucionaria) a la sociedad italiana en las primeras décadas del presente siglo. El «consejo de fábrica» se postula como el germen de la transformación revolucionaria de una sociedad, basada en la irreversible distribución desigual y en la opresión de la masa subalterna (trabajadora) por la clase dominante (capitalista), pero la potencialidad transformadora de la organización obrera se anula a partir de la transformación en la dinámica de la lucha de clases (el fracaso en la lucha agraria y en el frente industrial urbano). El nuevo «bloque histórico» se caracteriza por la penetración de la sociedad civil por la sociedad política, con el objetivo de reorganizar las dispersas áreas de la conciencia popular, a través de una nueva conciencia nacional basada en el cesarismo regresivo (fascismo). Confrontar esta nueva estrategia, sólo en el nivel de la producción, sería una desdichada fijación pasado. La lucha de clases y la función ideológica del Estado asumen una nueva forma totalizante a la cual hay que enfrentar desde una forma orgánica que suponga la totalización, pero crítica y revolucionaria. Esta estrategia sólo puede llevarla a cabo por su condición histórico política el «partido» o «nuevo príncipe» (de ahí la genial apelación del marxismo gramsciano a Maquiavelo). El partido es la nueva hipótesis que corresponde a la vigencia del modelo en el momento de la maduración nacional-fascista de la sociedad capitalista italiana.

Es obvio que esta sensibilidad para captar las transformaciones «fácticas» de la sociedad, y operar sobre ellas, responde a la capacidad del sistema teórico para introducir en su propia matriz analítica los fenómenos (en tanto obstáculos con retos y teóricos) que en principio atentarían contra la continuidad y cuestionarían la actualidad temporal de su vigencia. Así, el desafío contrafáctico prueba la capacidad de replanteo estratégico coyuntural de la Teoría, en tanto ésta, sin perder su coherencia

89. Sobre este aspecto el modelo marxiano-gramsciano, expresado en el *Bloque histórico*, contiene el núcleo de las grandes hipótesis, cuya vigencia y competencia científica tratamos de mostrar. Ver en el presente ensayo, pp. 34 y ss.

ideológica y la de su propuesta metodológica transformadora, amplía su inteligibilidad y mantiene «abierto» su núcleo central hipotético. Así se explica su extensión hacia niveles explicativos de la acción individual y social, que en un principio podrían parecer ajenos y hasta opuestos a ella. Nos referimos a aquellos que se ocupan de un área fundamental de la explicación de la acción, la de la subjetividad individual, particularmente las teorías psicoanalíticas.⁹⁰

Frente a esta proposición de la teoría de la praxis la ciencia social no marxista parece desdoblarse en dos frentes de oposición. El de las perspectivas estructuralistas, que desde Levi-Strauss hasta Foucault y Lacan, proponen como única opción de conocimiento el solo conocimiento de lo fragmentario, de los «saberes empíricos», de la intimidad de la cosa y de la antihistoria, o sea, de las infinitas genealogías particulares.⁹¹ Y el de la ampliación omnipotente (cuasi holística diríamos, parafraseando a Popper) de la teoría sistémica, tal como la que propone el filósofo y científico alemán Jürgen Habermas,⁹² sobreviviente de la escuela de Frankfurt, sobre todo en la que (para nosotros) desde el punto de vista de la teoría social es su obra más importante, «Problemas de legitimación en el capitalismo tardío».⁹³

Esta obra de Habermas es un brillante ejercicio de articulación (en el intento de abarcar la actual crisis del sistema capitalista) de niveles de análisis tan disímiles como la *compasión de la legitimidad* en Weber —a la que define como basada en una racionalidad fundamentalmente instrumental—, *una recuperación parcial del marxismo* al que define como una teoría «inmanente a lo económico», con algunas brillantes traducciones sociológico-políticas como la «Lucha de Clases en Francia», y el

90. Paralelamente a los grandes intentos de vinculación entre marxismo y psicoanálisis como los de Wilhelm Reich, Gramsci realiza algunos lúcidos aunque limitados intentos de aproximación a Freud. Ver sobre todo en Gramsci, «Lettere del Carcere». Einaudi, 1975. Cartas 187-245 y 250.

91. FOUCAULT, Michel, «La Microfísica del Poder», Edit. La Piqueta, Madrid.

92. HABERMAS, Jürgen, «La reconstrucción del materialismo histórico», Edit. Taurus, Madrid, 1983.

93. HABERMAS, Jürgen, «Problemas de legitimación en el capitalismo tardío», Amorrortu Edit. Buenos Aires, 1975.

«Dieciocho de Brumario», una particular utilización de las tesis psicoanalíticas sobre la frustración social del deseo, el uso no explícito de la teoría de la etilización de la sociedad, desarrollada sobre todo por W. Mills,⁹⁴ y como estructura matricial el paradigma de la teoría de los sistemas, valorando como factor sobre determinante lo que de alguna forma distorsiona la herencia intelectual de Horkheimer y Adorno. La función dominante de la comunicación núcleo esencial de la actividad humana, aún previo al propio proceso de la producción.

Desde la filosofía de la praxis se podría concluir con dos observaciones críticas: 1) El modelo de Habermas yuxtapone teorías que formulan paradigmas divergentes y en una operación parcializadora, son falseados y destruidos en su capacidad analítica. Su propio modelo sería un híbrido epistemológico, sólo operativo a partir de las limitaciones naturales de la «teoría de los sistemas». Esta crítica se constata cuando verificamos que la proposición del autor para resolver la «crisis de participación y reestructuración la voluntad democrática», se resuelve molecularmente presentando como hipótesis cambio, la liberación de la comunicación a nivel interpersonal (en una similitud no casual con el modelo de transformación fragmentaria de Foucault).⁹⁵

2) El discurso analítico se circunscribe a los países que integran el mundo del capitalismo desarrollado. No hay una sola mención a la estructura colonial y neocolonial del capitalismo. Esta crítica rebasa a la filosofía de la praxis, los propios teóricos críticos del neocapitalismo sostienen que es imposible la perduración de la corporación multinacional, núcleo actual del capitalismo dominante si no se mantienen las condiciones de explotación económica y de sumisión política, de los países sometidos al neocolonialismo.⁹⁶

94. MILLIS, W., «La Élite del Poder». F. C. E. México, 1958.

95. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 28.

96. Ver BARNETT y MULLER, «Los Dirigentes del Mundo», Grijalbo, Madrid, 1978.

Índice

	<i>Presentación</i>	<i>Pág.</i> 7
	Nota preliminar	9
Carlos KOHN	Antonio Labriola: orígenes de la perspectiva teórico-metódica del marxismo en Italia	17
G. F. PAGALLO	La filosofía de la praxis y la formación del historicismo de B. Croce	65
J. R. HERRERA	Gentile, lector de Marx: de la filosofía de la praxis a la reforma de la dialéctica hegeliana	99
Carlos KOHN	El humanismo marxista de Rodolfo Mondolfo	127
Omar ASTORGA	Los fundamentos de la filosofía y la política en Gramsci	161
Hugo CALELLO	Gramsci: un modelo marxista para las ciencias sociales	209

en *Benedetto Croce*, Cultura Universitaria, Caracas, U.C.V., 1967; *Positividad y saber absoluto en el joven Hegel*, Luz, U.C.V., 1974; *Historia de la filosofía y «sistema» en Hegel: Apuntes preliminares*, Episteme NS, Vol. 4, 1-3, 1984.



Perfiles del marxismo ilustra algunos momentos —“perfiles” justamente— del desarrollo de la filosofía de la praxis en Italia desde sus orígenes en Antonio Labriola, así como la influencia que ejerció en el historicismo de Benedetto Croce, en el actualismo de Giovanni Gentile y en el humanismo de Rodolfo Mondolfo, hasta su formulación más madura en el pensamiento de Antonio Gramsci, examinado a través de sus componentes esenciales: la filosofía, la política y la metodología de las ciencias sociales.



Alfadil Ediciones/Colección Trópicos
Instituto de Filosofía U.C.V.