



ANTONIO LABRIOLA, *Conversando de socialismo y filosofía. Cartas a G. Sorel*, El Viejo Topo, prólogo y traducción de Fernando Zamorano, 2020, 235 pp. ISBN 978-84-18550-13-3.

[...] no se llega jamás demasiado tarde al mundo para cumplir con su deber. Y aún en este caso, no llegamos con retraso, ya que como Engels me escribía algunas semanas antes de morir: ¡todavía estamos en los comienzos!

A. LABRIOLA, *Conversando de socialismo y filosofía*, Carta II

1. ANTONIO LABRIOLA: UN MARXISTA TRANQUILO. Antonio Labriola es una figura marxista, si bien muy conocida y mencionada, tal vez no tan leída. Hemos de agradecer por lo tanto esta cuidada publicación de su tercer ensayo marxista, *Conversando de socialismo y filosofía*, por parte de El Viejo Topo. Se trata, como indica el subtítulo, de una serie de cartas dirigidas por Labriola a G. Sorel entre los años 1895 y 1897, cuya unidad temática motivó al primero, muy acertadamente, a publicarlas en forma de libro. El presente texto de El Viejo Topo viene precedido por una detallada y útil introducción a cargo de Fernando Zamorano, quien es también el traductor del texto. Reseñemos ahora algunos breves momentos de la biografía intelectual del marxista italiano.

Labriola es un pesador plenamente académico. Original de Cassino —nacido en 1843—, se trasladó a Nápoles en 1861 para cursar estudios de filosofía. Allí entró en contacto con un Círculo cultural —decisivo para la cultura italiana del siglo XX—, en torno al filósofo Bertrando Spaventa. A este grupo —cuyos referentes filosóficos esenciales eran Vico, Darwin y Hegel— pertenecieron, junto a otros eruditos hoy menos conocidos, figuras posteriormente muy célebres como B. Croce y el *a posteriori* fascista G. Gentile, con los que Labriola trabó amistad y sostuvo debate filosófico, incluso una vez que sus cosmovisiones se hubieran separado considerablemente. En este contexto escribió Labriola *Origen y naturaleza de las pasiones según la ética de Spinoza* —a quien consideraba el filósofo más importante tras Aristóteles y Hegel— y *La doctrina de Sócrates según Jenofonte, Platón y Aristóteles*. En 1871 se habilitó como profesor de filosofía en la Universidad de Nápoles y a partir de 1874 ejerció como profesor en la Universidad de Roma hasta su muerte.

El marxismo de Labriola es relativamente tardío y llegó al mismo por motivos teóricos y morales —“el disgusto con el actual orden social”—, no fruto de una militancia política. Según su propio testimonio en carta a Engels, es alrededor de los años 1879-1880 cuando “me había convertido casi plenamente a la concepción socialista, pero más por la concepción general de la historia que por el impulso interno de una posible convicción personal”. Como activista político, Labriola colaboró con F. Turati —entonces dirigente de la *Liga socialista de Milán*— para conformar un partido socialista italiano. Sin embargo, cuando este se creó en 1892

bajo el nombre de *Partito dei Lavotatori italiani*, Labriola no formó parte del mismo por discrepancias teórico-estratégicas. Un hecho muy revelador de su interés por profundizar en la cosmovisión marxista es, por otro lado, el contacto epistolar que mantuvo con gran parte de los intelectuales socialistas más relevantes del momento: con G. Sorel, como es obvio, pero también con V. Adler, W. Ellenbogen, W. Liebnecht, K. Kautsky, E. Bernstein y con el propio Engels hasta la muerte de este.

Durante su etapa marxista A. Labriola escribió dos ensayos —*En Memoria del manifiesto de los comunistas*, de 1895, y *Acerca del materialismo histórico. Dilucidación preliminar*, de 1896— previos a este tercero de 1897. También resulta de interés una conferencia de 1889 pronunciada en el *Circolo operario romano di studi sociali*, con el título *Del socialismo*. Murió en 1904, cuando estaba componiendo un cuarto ensayo —*De un siglo al otro*— que quedó así inconcluso. Pese a provenir de la academia, su marxismo no es sistemático —afirma en las *Cartas* que le “hasta la filosofía sistemática”— y su estilo no es academicista. Como consecuencia su obra se caracteriza por una gran variedad temática y por la claridad expositiva, rasgos propios de alguien que escribe sin otras aspiraciones que las de comprender el pensamiento de Marx y Engels y ayudar a su difusión. Tal vez por esta razón sus obras tuvieron una acogida bastante favorable entre marxistas tan importantes como Plejanov, Lenin y Trotski, si bien este último lo acusó en *Mi vida* de cierto “diletantismo”, señalando probablemente con esta expresión tanto la ausencia de sistematicidad como el tono en ocasiones coloquial de sus escritos, algo especialmente visible en estas cartas.

Pasemos ahora al fondo de la cuestión, esto es, al marxismo de Labriola tal como se nos ofrece en su correspondencia con Sorel. Tres son, a nuestro juicio, las temáticas claves, y actuales, que aborda el marxista italiano bajo la influencia directa de Engels. Vamos a tratar de dilucidar en ellas tanto aquellos momentos que consideramos válidos para el marxismo de hoy en día como aquellos otros que nos resultan problemáticos.

2. LA AUTOSUFICIENCIA DEL MARXISMO. Una primera tesis de Labriola es el marxismo como cosmovisión autosuficiente, como “doctrina [que] lleva en sí misma las condiciones y modos de su propia filosofía, y que es, tanto en su origen como en su sustancia, íntimamente internacional”. Por esta razón considera como una de las tareas teóricas más urgentes para los marxistas del momento el traducir los escritos de Marx y Engels a las diferentes lenguas europeas. La tesis de la autosuficiencia no responde a una fatuidad de intelectual marxista —vicio del que Labriola huye como de la peste— sino que es un *factum* teórico —el materialismo dialéctico es una cosmovisión totalizadora— al tiempo que un requisito práctico: el socialismo solo es posible sobre la base de una cosmovisión tan global como correcta, el materialismo dialéctico, y no desde una simbiosis más o menos arbitraria de ocurrencias teóricas. No en vano, A. Gramsci, pese a ser crítico en ocasiones con Labriola en sus *Cuadernos de la cárcel*, le alaba esta gran aportación:

En realidad, Labriola, al afirmar que la filosofía de la praxis es independiente de cualquier otra corriente filosófica, que es autosuficiente, es el único que trató de construir científicamente la filosofía de la praxis.¹

La tesis de la autosuficiencia surge asimismo en respuesta a los eclecticismos que ya había “sufrido” el marxismo pese a su corta existencia. En vida de Marx —

¹ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, trad. de A. M. Palos, Ediciones Era, México, 1986, pp. 348-49.

cuando por ende no es posible hablar todavía de “marxismo” *stricto sensu*— ya F. Lasalle había tratado de compaginar el socialismo con Hegel, postulando que el Estado burgués —entendido este a la manera idealista hegeliana, esto es, como Estado aclasista y ético— era la herramienta apropiada para la emancipación del proletariado. La plasmación teórica más poderosa del sincretismo de Hegel y Marx se daría, con todo, ya muerto Labriola, en la obra de 1923 *Historia y consciencia de clase*. En este texto, G. Lukács entiende la realidad social como una dialéctica histórica de sujeto y objeto. El primer momento sería, como en Hegel, el predominante, de modo que toda la realidad —tanto la social como la natural— sería, en última instancia, creación humana. La conclusión política de este joven Lukács ya no es el reformismo de Lasalle, sino el postulado ultraizquierdista según el cual la revolución y la instauración del socialismo dependen esencialmente de la voluntad de la clase obrera, al margen de cualquier contexto objetual. Sin embargo, pocos años después —a principios de los años treinta, cuando inicia su giro filosófico hacia la objetividad del ser y bajo la influencia de su amigo y colaborador M. Lifschitz—, Lukács hace de la autosuficiencia del marxismo uno de sus postulados básicos que ya no abandonará a lo largo de su trayectoria. En realidad, su obra de madurez —en gran parte un desarrollo teórico-ontológico del ser social y de sus diferentes parcelas tales como estética, ética, política, religión, etc., a partir del pensamiento de Marx— solo es concebible desde tal asunción de la autosuficiencia del marxismo.

El eclecticismo más poderoso vino de lado del kantismo. Un antecedente fue el llamado “socialismo verdadero” —denunciado por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*—, presente asimismo en el materialismo vulgar de Feuerbach, como recoge Labriola en sus *Cartas*. Pero el kantismo también brotó en el seno del propio marxismo, a finales del XIX y principios del XX, primero con Eduard Bernstein, en su célebre *Premisas del socialismo y las tareas de la Socialdemocracia*,² y poco después con los austromarxistas. Destaca entre estos últimos una obra de 1911 de Karl Vorländer, cuyo título no deja lugar a dudas: *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Este segundo eclecticismo suponía, en el plano teórico, despojar el marxismo de su condición de cosmovisión filosófica compleja, reduciéndolo a una sociologismo empirista o positivista. En el terreno de la praxis, el socialismo se confundía con una ética del deber ser, con una exigencia del imperativo categórico, en definitiva, con un mero *desideratum* moral. Su conclusión y/o premisa política, como es sabido, fue un reformismo antirrevolucionario que confiaba en una evolución pacífica hacia el socialismo y para el que, por otro lado, y en términos de Bernstein, lo importante no era la meta final sino el movimiento. Labriola, desde su irónica *humanitas* horaciana, describe a tales reformistas kantianos como “socialistas sentimentales”, “socialistas simplemente razonadores” y “declamadores radicales”, “gente honesta que hay entre los reformadores [que] quisiera eliminar [las injusticias] con honestos razonamientos legales”.

La reducción del marxismo a empirismo y moral kantianos fue una constante en los partidos socialdemócratas posteriores a la Segunda Guerra Mundial —y en movimientos políticos afines como el eurocomunismo—, los cuales terminaron finalmente, en la década de los ochenta del siglo pasado, por renunciar a Marx también *expressis verbis*, asumiendo en la praxis un “reformismo sin reformas”, un

² En el capítulo final su obra de 1899 *Premisas del socialismo y las tareas de la Socialdemocracia*, Bernstein rechaza explícitamente la tesis marxiana según la cual “la clase obrera no tiene ideales algunos que realizar”, al tiempo que apela al espíritu de Kant “o gran filósofo de Königsberg” frente al “cant” o embuste de la influencia hegeliana en el marxismo. E. BERNSTEIN, *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf, Stuttgart, 1902, p. 187.

“social-liberalismo” bautizado eufemísticamente por Tony Blair como “tercera vía”. Por lo demás, la síntesis de kantismo y marxismo no solo empobrece a este último, obstaculizando un conocimiento profundo, esencial, de la realidad social en general, y del capitalismo en concreto, sino que históricamente se ha revelado asimismo tan inoperante en las reformas como utópico en su postulado de una supuesta evolución, paulatina y pacífica, desde el capitalismo hacia el socialismo. Engels decía a este respecto que el “imperativo categórico” de Kant “es impotente porque pide lo imposible y por lo tanto nunca llega a traducirse en algo real”.³ En otros términos, una evolución paulatina al socialismo es imposible en el seno de una sociedad, la capitalista, que imposibilita que los sujetos, tanto dominados como dominantes, se conformen mayoritariamente como personalidades éticas.

Hegel y Kant no han sido los únicos compañeros de viaje teóricos del marxismo. Célebre y duradera es su confluencia con el psicoanálisis, presente en parte de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, entre los que destacan W. Reich y H. Marcuse, y todavía sostenida hoy por autores como S. Zizek. Pero, de manera todavía más increíble, también se ha forzado el marxismo para hacerlo confluir con pensamientos irracionales y abiertamente reaccionarios: con Nietzsche en el caso de Th. Adorno y del postestructuralista M. Foucault, con el existencialismo, en el caso del segundo Sartre, o con Heidegger, por parte de G. Vattimo y S. Zabala en su libro de 2007 *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Se trata de un enorme absurdo teórico con conclusiones especialmente perversas en la praxis, pues una subsunción en el irracionalismo desvincula al marxismo de toda pretensión de emancipación proletaria y humana. Con todo, el absurdo no es ninguna sorpresa si tenemos en cuenta que, como recoge Gramsci, ya el austromarxista O. Bauer, en el colmo del eclecticismo, consideraba que el marxismo “puede ser sostenido e integrado por cualquier filosofía, por lo tanto, también por el tomismo”.⁴

3. LA ESCLEROTIZACIÓN LOGICISTA DEL MARXISMO Y LOS UNIVERSALES CONCRETOS. Un segundo momento teórico clave, y complementario, en las cartas de Labriola es su rechazo del “vicio metafísico”, esto es, de la conversión del marxismo en una “hiperfilosofía”, en una metafísica escolástica, en una nueva “*Vulgata*” o conjunto de “preceptos para la interpretación de la historia en todo tiempo y lugar” —preceptos ahora ya no espirituales-ideales sino materialistas y economicistas—. En otros términos, Labriola abjura de un marxismo entendido como “esquema universal de todas las cosas”, pretensión que a su juicio respondería, subjetualmente, a la arrogancia de intelectuales ansiosos por colmar su *ego* con una nueva verdad pura y definitiva. Tal escolástica marxista iría acompañada de determinismo —que Labriola critica, en concreto, en el intento del socialista italiano Enrico Ferri de subsumir a Marx en Darwin, haciendo del primero un trasunto de H. Spencer—, y de fatalismo o creencia en el gran derrumbe del capitalismo que daría paso al socialismo: “*die grosse Kladderastssh*” o “el gran catacrack”, un término de A. Bebel que Labriola hace suyo críticamente.

Este temor a una vulgarización escolasticista del marxismo no estaba, por lo demás, infundado. Más allá de las fronteras italianas, donde el marxismo se encontraba apenas *in nuce*, el entonces dirigente de la gran socialdemocracia

³ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Editor Ricardo Aguilera, Madrid, 1969, p. 38.

⁴ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 349.

alemana, K. Kautsky, enfrentó el reformismo de Bernstein⁵ con un economicismo que situaba la producción como determinación exclusiva y necesarista del ser social,⁶ con un determinismo según el cual la historia evoluciona de acuerdo con leyes universales y necesarias,⁷ y con un fatalismo o creencia en el inevitable triunfo del socialismo.⁸ Sin embargo, la mayor vulgarización escolasticista del marxismo todavía estaba por llegar; nos referimos a N. Bujarin y su *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, obra de 1921 criticada agriamente por Gramsci en sus *Cuadernos* bajo los términos de *Ensayo popular* o *Manual popular*. En el texto de Bujarin, la historia aparece ya como una sucesión necesaria de fases — “la sociedad humana, por lo tanto, pasa a través de diferentes etapas, de diferentes formas de evolución o decadencia”—⁹ al tiempo que todo hecho social queda determinado exclusivamente por el momento más objetual de la producción: el nivel tecnológico de cada fase histórica respectiva; este materialismo tecnocrático reaparecerá, por cierto, tras la Segunda Guerra Mundial con el “marxismo analítico” de Gerald Cohen.

El economicismo-determinismo-fatalismo no era, por lo demás, solo una vulgarización teórica del marxismo, amén de una deformación de la realidad, sino, asimismo, en contraste con la fraseología aparentemente radical, un pensamiento completamente conservador en la praxis: todo discurso que minusvalora la importancia del sujeto sucumbe inevitablemente al *statu quo*. Así Kautsky, en momentos decisivos como fueran el estallido de la Primera Guerra Mundial y posteriormente la Revolución bolchevique, adoptará posiciones políticas abiertamente reformistas que se confundían con las de Bernstein. Por otro lado, el estalinismo que lo asesinó no tuvo el menor problema teórico para integrar a Bujarin en esa suprema vulgarización economicista y determinista que fue el Diamat. Una última figura relevante en esta triste historia del escolasticismo marxista será L. Althusser, cuya “cientificación” del pensamiento de Marx —a su juicio un fundador de una ciencia, comparable a Galileo o Lavoisier— desalojaba por completo al sujeto ético-político de la realidad social, aniquilando *ipso facto* el marxismo como praxis emancipadora.

La amenaza de la esclerotización escolasticista del marxismo ya había sido percibida por el último Engels, quien la combatió en sus tres célebres cartas de principios de los años noventa —mencionadas aquí por Labriola— a J. Bloch, K. Schmidt y W. Borgius, respectivamente. En ellas, Engels subraya, como momento antideterminista, la complejidad del ser en su estructura y desarrollo. Así en el ser social la producción, siendo la esfera predominante, lo es solo “en última instancia”, de modo que también las restantes esferas generan cambios esenciales, afectando incluso a la propia producción. Asimismo señala Engels, también en relación con el ser social, la importancia de la acción libre de los sujetos, cuya eficacia causal, lejos de ser epifenoménica, sería esencial. Labriola, por su parte, hace suya la complejidad no determinista propugnada por Engels y enfatiza al tiempo, como otro momento no determinista, la procesualidad o historicidad esencial del ser, tanto natural como

⁵ La obra en la que Kautsky respondió a Bernstein, en el mismo 1899, lleva por título *Bernstein und das Sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik*, aunque en español es conocida más comúnmente bajo el título de *La doctrina socialista*.

⁶ K. KAUTSKY, *La doctrina socialista*, trad. de P. Iglesias y J. A. Mella, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1966, pp. 25 y 26.

⁷ K. KAUTSKY, *La doctrina socialista*, ed. cit., p. 24.

⁸ K. KAUTSKY, *La doctrina socialista*, ed. cit., p. 70.

⁹ N. BUJARIN, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 162.

social —tesis, por lo demás, también engelsiana, subrayada especialmente en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* como “gran idea cardinal” aportada entre otros por Hegel—. ¹⁰ La historia no es un eterno repetir de lo mismo, o despliegue fenoménico de universales preexistentes, sino que en el ser aparecen novedades esenciales tanto en la evolución de un mismo ente —“génesis interna” en términos de Labriola— como en el surgimiento de uno nuevo —“génesis externa”—. Uno de los méritos de Marx habría sido, precisamente, el haber mostrado tanto la génesis interna, o autoreproducción, como la génesis externa, o creación, del capitalismo —en los capítulos 1 y 24 del primer volumen de *El capital*, respectivamente—, mostrando de esta manera su naturaleza de *novum* histórico que además se reproduce continuamente adoptando formas nuevas. Estas dos determinaciones del ser —complejidad y procesualidad esenciales y no deterministas—, las cuales conforman en gran parte el núcleo del materialismo dialéctico, son las que, a nuestro juicio, tiene Labriola en mente cuando acuña, para referirse al marxismo, el exitoso término, popularizado después por Gramsci, de “filosofía de la praxis”.

En el combate de Labriola —siguiendo a Engels— contra la vulgarización escolasticista del marxismo detectamos, junto a estos méritos, un déficit teórico importante: su incompreensión de lo universal concreto. Tanto en el ser en general como en el ser social se dan, amén de novedades, momentos universales o cuasi-universales esenciales: sensibles y abstractos, de contenido y relacionales, incluidas leyes y tendencias históricas. Así la materialidad inorgánica es, en gran parte, universal, pues universales o cuasi-universales son por ejemplo las relaciones de atracción expresadas por la ley de la gravitación. Universales, desde la existencia del ser orgánico, son asimismo los “organismos” y sus relaciones de adaptación al entorno. Universal es el trabajo, desde que existe el ser social, y cuasi-universales son las clases sociales, una vez desaparecido el comunismo primitivo. Ahora bien, a su vez tales universales o cuasi-universales existen siempre de manera concreta, esto es, de forma peculiar en cada *hic et nunc* diferente. No existe en la realidad, por ende, “la ley de la gravitación universal” —salvo como útil abstracción mental humana— sino relaciones gravitacionales, conformadas por momentos comunes junto con otros peculiares, en cada momento espacial-temporal concreto; no existe la “lucha de clases” —salvo, de nuevo, como útil abstracción mental— sino múltiples y diferentes enfrentamientos de clases, cada uno conformado por momentos comunes junto con otros peculiares, en cada contexto socio-histórico, y así sucesivamente. La concreción de toda realidad implica más allá la desaparición histórica de algunos universales y la aparición de otros nuevos —hablamos de cuasi-universales—, de modo que lo universal concreto y lo *novum* histórico se dan en una dialéctica permanente de continuidad-discontinuidad.

Paralelamente, en el plano epistemológico, solo desde esta dialéctica de continuidad-discontinuidad es posible el reflejo correcto de las diferentes realidades naturales y sociales. Paradigmático es, de nuevo, *El capital*. Retomando la alusión de Labriola, cuando Marx describe la génesis interna —capítulo 1 del primer volumen de *El capital*— y la génesis externa —capítulo 24—, del capitalismo no solo tiene en cuenta la aparición de novedades fenoménicas y esenciales, sensibles y abstractas —las diferentes metamorfosis del valor o cantidad de tiempo de trabajo abstracto en su proceso de autoreproducción, para la génesis interna, y la acumulación de capital monetario fruto del mercantilismo y del colonialismo, la expropiación de los campesinos, etc., para la génesis externa— sino también la persistencia —concreta,

¹⁰ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit., p. 57.

peculiar— de universales o cuasi-universales en dichas génesis: cantidad de tiempo de trabajo abstracto a lo largo de todas las metamorfosis del valor, para la génesis interna, y entes preexistentes en formas sociales previas —valores de uso, valor de cambio, mercancías, dinero, comercio, usura, clases sociales, etc.— para la génesis externa.

Postular la existencia de universales o cuasi-universales concretos —en dialéctica permanente con la novedad también esencial—, postular, en definitiva, una dialéctica concreta de continuidad-discontinuidad en el ser, no esclerotiza el marxismo. Antes bien, es un momento ontológico clave del mismo que hace de él un verdadero “materialismo dialéctico”, deslindado tanto de todo materialismo vulgar como de toda filosofía escolástica, sea espiritualista o materialista. Así lo sostendrá el Lukács maduro en sus *Ontologías*, y, sin que este lo supiera, así lo había afirmado ya Gramsci en sus *Cuadernos*:

No es exacto que en la filosofía de la praxis la “idea” hegeliana haya sido sustituida por el “concepto” de estructura, como afirma Croce. La “idea” hegeliana es resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras y todo el modo de concebir la filosofía ha sido “historizado”, o sea, que se ha iniciado el nacimiento de un nuevo modo de filosofar más concreto e histórico que el precedente.¹¹

La esclerotización del marxismo solo tiene lugar si, como hace Hegel en última instancia, se logiciza los universales, es decir, si se los cosifica o reifica como realidades abstractas, no complejas y no procesuales —puras, simples y eternas—, reduciendo las novedades a meros epifenómenos. Sin duda, el logicismo esquematizador, como muestran los casos de Kautsky, Bujarin y el Diamat, etc., que hemos referido, son una amenaza real para el marxismo. Ahora bien, la alternativa a tal esclerotización no puede ser la renuncia a los universales, sucumbiendo a otra vulgarización teórica y a otra deformación de la realidad: el empirismo-positivismo. Precisamente estas dos deformaciones, logicismo y empirismo, se complementan, pues, a la postre, el esquema abstracto no puede darse sin datos empíricos y el dato empírico conduce inevitablemente a generalizaciones abstractas. Decía Gramsci, de forma paradigmática, respecto al *Manual popular* de Bujarin:

Si el “idealismo especulativo” es la ciencia de las categorías y de la síntesis *a priori* del espíritu, o sea, una forma de abstracción antihistoricista, la filosofía implícita en el *Ensayo popular* es un idealismo al revés, en el sentido de que conceptos y clasificaciones empíricas sustituyen a las categorías especulativas, tan abstractas y antihistóricas como éstas.¹²

Así pues, frente a estas dos deformaciones complementarias, solo el difícil pero imprescindible equilibrio de la dialéctica, esencial y concreta, de continuidad-discontinuidad, solo el *tertium datur* del materialismo dialéctico puede salvar una concepción real del ser en su complejidad.

La confusión entre universales concretos y universales lógico-esquemáticos se halla, por otro lado, en el origen de una gran paradoja en Labriola, a saber, que después de haber visto en la escolastización la gran amenaza para el marxismo, él mismo la deje entrar por la puerta de atrás. Nos referimos, concretamente, al hecho de que Labriola dirija la atención del lector, precisamente como paradigma de un marxismo no escolasticista, hacia uno de los textos más esquematizadores de la historia del marxismo. Se trata del capítulo del *Anti-Dühring* que lleva por título la

¹¹ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 280.

¹² A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., pp. 266-67.

“negación de la negación”,¹³ donde Engels no solo hace suyo sino que incluso radicaliza y vulgariza el logicismo de Hegel —el marxista español M. Sacristán califica muy agudamente a este Engels logicista como un “hegeliano que nunca hubiera leído la *Fenomenología* sino solo la *Lógica*, o la *Enciclopedia* todo lo más”—.¹⁴ Pues, ¿qué puede haber más esquematizador, más abstracto y deformador de la compleja realidad material, que esta tesis?: “¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley muy general y muy importante que rige todo el proceso de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; una ley que, como hemos visto, se encuentra en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía”.¹⁵ Frente a un Labriola más incauto, un Gramsci mejor pertrechado teóricamente sí percibe con claridad el esquematismo vulgar del *Anti-Dühring*, al punto de señalar su conexión con el *Ensayo Popular* de Bujarin:

Es cierto que en Engels (*Anti-Dühring*) se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del *Ensayo*. Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis.¹⁶

4. FILOSOFÍA Y SOCIALISMO. Un tercer momento clave en las *Cartas* a Sorel —conectado con el anterior y también influido por Engels— es la tesis según la cual el marxismo debería romper no solo con toda filosofía previa sino incluso con la filosofía como esfera humana *per se*. El discurso filosófico, tal como el mismo se ha dado *de facto* históricamente —esto es, o bien un reflejo “invertido”, espiritualista-idealista, de la realidad, o bien su simplificación materialista vulgar— habría contribuido, por lo general, más negativa que positivamente al progreso cognitivo y ético-político de la humanidad. Pero además hoy en día sería un pseudo-saber especialmente inútil. Pues, por un lado, para la interpretación de la realidad natural bastaría en la actualidad con aquello aportado por los saberes positivos de unas ciencias ya suficientemente maduras; “la ciencia llegada a su perfección es ya una filosofía reabsorbida”, afirma Labriola, y “cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: sería un retroceso”, había sostenido Engels.¹⁷ Por otro lado, en el ámbito de los saberes sociales —de la política, ética, historia, etc.—, sería suficiente con la presencia del marxismo. Ahora bien, por el mismo no entiende Labriola un saber doctrinal —“utilizo esta palabra con mucha aprehensión, porque temo ser malinterpretado”, dice Labriola en relación con la filosofía— sino un método dialéctico de investigación o herramienta de análisis del ser social, tanto presente como pasado. Tal método había sido propuesto por Marx en los *Grundrisse* y aplicado después en *El capital*. Nosotros lo entendemos, siguiendo al Sartre marxista, como un *progressus-regressus* intelectual continuo que parte de lo empírico —las diferentes mercancías en el caso del capitalismo— y de su generalización mental: la categoría de mercancía. Ahora bien, esta categoría mental aparentemente concreta es en realidad “abstracta”, esto es, logicista y transhistórica,

¹³ En la edición francesa de 1898 de *Filosofía y Socialismo* aparece incluido como Apéndice I este texto de Engels. La edición que ha presentado El viejo Topo no recoge dicho apéndice, si bien sí recoge el Post-scriptum a dicha edición francesa. Nos parece un pequeño lunar en esta edición de El viejo Topo, por lo demás excepcional.

¹⁴ M. SACRISTÁN, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, El Viejo Topo, Novagràfik SA, 2004, p. 312.

¹⁵ F. ENGELS, *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2014, p. 209.

¹⁶ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 303.

¹⁷ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ed. cit., pp. 60-1.

y, por ende, ha de ser analizada a fin de desentrañar sus determinaciones concretas —tanto sensibles como abstractas-reales, empírico-concretas o abstracto-concretas— en el modo de producción capitalista: valor de uso, valor de cambio, dinero, valor *stricto sensu*, trabajo concreto, trabajo abstracto, etc. De esta manera, el método dialéctico arriba, finalmente, a una realidad más concreta —con momentos universales y peculiares— del capitalismo: la ley del valor, una síntesis estructurada de determinaciones al tiempo empírico-concretas y abstracto-concretas —una de las cuales es la mercancía— que son metamorfosis del trabajo abstracto.

El rechazo de la filosofía tuvo éxito tanto en los pensadores de la II como de la III Internacional. De nuevo es paradigmático el caso de Bujarin, recogido por Gramsci:

En el *Ensayo popular* se juzga el pasado como “irracional” y “monstruoso” y la historia de la filosofía se conviene en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (Y, por el contrario, en el *Manifiesto* se contiene el más alto elogio del mundo perecedero).¹⁸

Por su parte, el joven Karl Korsch, en su *Marxismo y filosofía* de 1923, señala acertadamente cómo no solo el repudio de la filosofía —“no solo [de] toda filosofía idealista burguesa, sino al mismo tiempo [de] toda filosofía en general” —¹⁹ sino también la reducción del marxismo a “principio heurístico de investigación teórica especializada”²⁰ iban unidos en los marxistas “ortodoxos” al empirismo y logicismo teóricos, así como al reformismo práctico, esto es, a “una serie de anhelos reformistas que en un principio no transgreden el terreno de la sociedad burguesa y su Estado”.²¹ Ciertamente, tales reduccionismos afectaron también a marxistas subjetualmente revolucionarios. Así, para el joven Lukács de *Historia y conciencia de clase* lo verdaderamente importante del marxismo era el “método”, mientras el marxista soviético Alexei B. Potiomkin —en su libro de 1973 *La especificidad del conocimiento filosófico*— rechazó la filosofía como “ontología” o “ciencia de ciencias”, y defendió el marxismo como “método”, precisamente desde su oposición revolucionaria a la vulgarización del Diamat y a la burocracia estalinista.²²

Ahora bien, los grandes marxistas —sin dejar de hacer suyo el método dialéctico y sin dejar de utilizarlo en sus propios análisis socio-históricos— supieron apreciar la importancia de la filosofía como esfera humana, pese a sus deformaciones históricas, y entendieron a su vez la necesidad de que el marxismo se conformara también como discurso filosófico en una relación de continuidad-discontinuidad con las filosofías previas. Tal es el caso de Lenin, Trotski y Gramsci. Este último postula, por un lado, la filosofía como un saber anclado en la propia “naturaleza” humana —todo hombre en la vida cotidiana “es un ‘filósofo’, un artista, un hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea de conducta moral consciente”—,²³ al tiempo que defiende una filosofía marxista como saber “integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en cuanto que supera (y al superar incluye en sí los elementos vitales) tanto el idealismo como el materialismo, expresiones tradicionales de las viejas sociedades”.²⁴ En esta misma línea quisiéramos mencionar también una figura no

¹⁸ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., p. 278.

¹⁹ K. KORSCH, *Marxismo y filosofía*, trad. de Elizabeth Beniers, Ediciones Era, México, 1971, p. 15.

²⁰ K. KORSCH, *Marxismo y filosofía*, ed. cit., p. 32.

²¹ K. KORSCH, *Marxismo y filosofía*, ed. cit., p. 33.

²² Para este autor, véase el excelente texto del filósofo marxista cubano ZARDOYA LOUREDA, R., *La filosofía burguesa postclásica*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

²³ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 12 (XXIX), 1932, ed. cit., p. 382.

²⁴ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932-33, ed. cit., p. 284.

excesivamente reconocida pese a su gran peso teórico —el soviético Évald Iliénkov— quien, haciendo frente al estalinismo y a la zafiedad antifilosófica del Diamat, reivindicó el marxismo como ontología heredera de la mejor tradición filosófica occidental. Pero, sin duda, el gran “filósofo” marxista es el Lukács maduro. Este último no solo apreció la importancia de la tradición filosófica —de la mayor parte de ella— como memoria histórica de los esfuerzos humanos en aras a su dignidad, sino que sobre todo compendió la necesidad imperiosa de construir una ontología marxista, tanto del ser en general como del ser social, que tuviera en cuenta continuidades y rupturas del marxismo con las filosofías previas. Tal tarea se le presentó, por un lado, como una necesidad teórica. Al embarcarse en los años sesenta del siglo pasado en el enorme proyecto de su *Estética* marxista, ya se vio entonces obligado a introducir de soslayo categorías ontológicas. Y cuando inmediatamente después se dispuso a componer una *Ética* marxista, no tuvo más remedio que posponerla para abordar la gestación de una Ontología basada en el pensamiento de Marx, y complementariamente de Engels y Lenin. Pero sobre todo la tarea ontológica respondía a una necesidad práctica. Lukács entendió, acertadamente, que la enorme gravedad de su presente —la degeneración estalinista, material y espiritual, en el Este, y la decadencia también teórica y práctica del movimiento obrero en el Occidente del consumismo generalizado— solo podía ser enfrentada *a positivo*, es decir, desde una lucha política que estuviera sustentada no sobre devaneos teóricos sino sobre una ontología marxista rigurosa al tiempo que popular.

El énfasis en el marxismo como método o “caja de herramientas” ha tenido y tiene sus implicaciones positivas. Por un lado, señala un hecho indudable: la naturaleza mayoritariamente metafísica, idealista y sobre todo logicista de la filosofía tradicional, desde Platón hasta Hegel. Tras este último, la filosofía burguesa se adentró además en un periodo de vulgarización —en paralelo con la vulgarización de su economía, sociología e historiografía— cuyo último eslabón ha sido la más que “débil” posmodernidad. Por otro lado, la aplicación del método marxista ha dado lugar a una gran tradición de economistas e historiadores —especialmente en la Unión Soviética y Gran Bretaña— y antropólogos marxistas —permítasenos destacar entre estos últimos la figura imponente de M. Godelier—; ya el propio Labriola había puesto en práctica el método dialéctico en sus estudios sobre la religión cristiana y, en concreto, sobre la secta de los “dulcinistas”. Sin embargo, la reducción a “mero método” es un absurdo que desemboca en la vulgarización teórica del marxismo y en su bancarrota práctica. Por un lado, es imposible un método sin contenido; no hay metodología dialéctica sin ontología dialéctica. M. Sacristán decía, acertadamente, a este respecto: “El llamado método dialéctico no es un método. Es algo mucho más importante que un método, es una visión del mundo”.²⁵ El propio Engels, Labriola y todos los verdaderos teóricos sociales marxistas se han servido inevitablemente de categorías en sus respectivos trabajos. Pero, además, cuando la ontología dialéctica no es explícita, el “método” se deja completar fácilmente con falsos contenidos o bien meramente empírico-positivistas, o bien esquemático-logicistas, o bien de ambos tipos. Por último, empirismo y esquematismo logicista —que, como hemos dicho, se exigen mutuamente—, se traducen finalmente en un marxismo conservador, reformista. No es, de esta manera, el exceso de ontología —una ontología materialista dialéctica— lo que vulgariza teóricamente y anula en la praxis el marxismo, sino la supuesta “libertad” teórica que renuncia a todo sistema. Este fenómeno se percibe con mucha claridad en la actualidad, cuando un marxismo “posmoderno”

²⁵ M. SACRISTÁN, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, ed. cit., p. 323.

asistemático —extendido tanto entre pensadores como organizaciones— aborda problemas reales del capitalismo —como racismo, sexismo, homofobia, imperialismo, destrucción de la naturaleza— haciendo suyo el análisis de cosmovisiones “progresistas”, empiristas y logicistas —feminismo radical, ecologismo a lo Greta Thunberg, etc.— que ni dilucidan en la teoría las causas profundas de tales problemáticas —el capitalismo decadente— ni ofrecen en la praxis una solución real para las mismas.

La reducción del marxismo a mero método es un error especialmente grave hoy en día. Pues en estos inicios del siglo XXI, más todavía que en la época del último Lukács, resulta imprescindible una ontología marxista, una vuelta teórica a Marx que ofrezca una comprensión universalizante —ni empirista ni esquematizadora-logicista— del ser social: de su continuidad y discontinuidad con el ser natural, de sus diferentes esferas estructurales y de sus tendencias históricas. Es una condición de posibilidad para cualquier análisis crítico y riguroso —y al tiempo popular— de los enormes extrañamientos sociales del capitalismo actual y es condición *sine qua non* para una lucha por la hegemonía cultural y mundial del proletariado, en sentido gramsciano, que haga posible, a la postre, la construcción del socialismo. ¿Pero cuál es este presente extrañado que clama por una ontología marxista, rigurosa y al mismo tiempo popular? Es el presente de un capitalismo decadente que solo crea riqueza sobre crisis, que solo supera crisis sobre la precarización laboral y la supresión de conquistas sociales, que expolia mediante el imperialismo económico y militar, que destruye el medio ambiente, que genera vidas sin sentido, que desideologiza y vulgariza la cultura, que resucita la extrema derecha. Es también el presente de la derrota en toda línea de la clase obrera, de la desaparición del comunismo como fuerza real, de un academicismo marxista preocupado exclusivamente por su “libro” —como criticara ya muy lúcidamente Labriola mucho antes que P. Anderson—, de una ultraizquierda afilosófica y de confusos neoutopismos a la manera de M. Onfray, A. Negri o J. Holloway, que dejan huérfanos de programa a los movimientos populares. Un marxismo incipiente, vigoroso, expectante, como el de Engels y Labriola, bien podía permitirse el considerar las ciencias naturales y el marxismo metodológico como fulcros teóricos suficientes para dar el paso al socialismo. En otros términos, tan solo un cierto optimismo evolutivo justificaba tal inocencia teórica. Ahora bien, el duro presente no admite tal optimismo “evolutivo”, por leve que el mismo sea. De esta manera, quienes aspiramos a la emancipación humana, y la consideramos posible, deberíamos tener vedado el enfrentar nuestro *hic et nunc* desde discursos inconexos que compitan en el mercado de la posmodernidad con otros discursos igualmente deslavazados de la clase dominante. Por el contrario, cabría aspirar a una reconstrucción filosófica del marxismo que hiciera de él un saber “eficiente y fecundo”, en la línea de lo sugerido por Gramsci:

Una ciencia nueva alcanza la prueba de su eficiencia y vitalidad fecunda cuando demuestra saber afrontar a los grandes campeones de tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios las cuestiones vitales que aquellos han planteado o demuestra perentoriamente que tales cuestiones son falsos problemas.²⁶

Venancio Andreu Baldó

²⁶ A. GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Cuaderno 11 (XVIII), 1932, ed. cit., pp. 282-83.