

La “crisis del marxismo” (IV)

El Marx de Gentile

Retroceso de la filosofía de la praxis a la vieja “praxis” de la filosofía

Miguel Candiotti*

La obra teórica de Giovanni Gentile (Castelvetrano, Sicilia, 29/05/1875 Firenze, Toscana, 15/04/1944) es vasta y rica en matices, mientras que su intensa labor práctica, aunque se desarrolló predominantemente dentro del ámbito académico, pedagógico y editorial, ciertamente trascendió los circuitos típicos del intelectual tradicional italiano. Solamente el estudio conjunto de ambos aspectos puede explicar la enorme gravitación político-cultural que la figura de Gentile llegó a alcanzar en la Italia de la primera mitad del siglo pasado, y especialmente —como se sabe— durante el régimen fascista. Ahora bien, debido precisamente a la magnitud histórica del personaje, en las pocas páginas que siguen no se intentará trazar un cuadro completo de su vida y su pensamiento, sino tan sólo explorar críticamente un capítulo clave de su historia intelectual, a saber: su breve pero memorable participación en el debate sobre las ideas de Marx, protagonizado también por Antonio Labriola, Benedetto Croce y Georges Sorel, durante el último lustro del siglo XIX, es decir, más de dos décadas antes de que Gentile se convirtiera en el “filósofo del fascismo”.¹

I

Primera intervención: el materialismo histórico como filosofía de la historia

El primero de los dos ensayos que Gentile reunirá luego en el

* Doctor en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona). Miembro del Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS) de la misma universidad. Colaborador del CeDInCI.

¹ Para la reconstrucción cronológica de ese debate resulta útil el libro de Carmelo Vigna, **Le origini del marxismo teorico in Italia. Il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel, sui rapporti tra marxismo e filosofia**, Roma, Città Nuova, 1977. Con respecto a la accesibilidad de la obra de Gentile en castellano, además de unos pocos textos reunidos en antologías sobre temas de educación o de estética, los únicos libros suyos traducidos a nuestra lengua parecen ser **Los fundamentos de la**

libro **La filosofía di Marx. Studi critici** (Pisa, Spoerri, 1899), lleva por título “Una crítica del materialismo storico” y es publicado por primera vez en octubre de 1897.² Esa primera intervención tiene lugar luego de haber aparecido los dos primeros ensayos de Antonio Labriola sobre el materialismo histórico³ y una respuesta inicial a ellos por parte de Benedetto Croce.⁴

filosofía del derecho, con traducción de Ernesto Campolongo y prólogo de Luis Legaz y Lacambra, Buenos Aires, Losada, 1944, y el **Sumario de pedagogía como ciencia filosófica**, con traducción de Ada L. M. Scotucci y prólogo de Juan Emilio Cassani, Buenos Aires, El Ateneo, 1946. Las biografías más destacadas son: Manlio di Lalla, **Vita di Giovanni Gentile**, Sansoni, Firenze, 1975; Sergio Romano, **Giovanni Gentile. La filosofia al potere**, Milano, Bompiani, 1984; Gabriele Turi, **Giovanni Gentile. Una biografia**, Firenze, Giunti Editore, 1995; Daniela Coli, **Giovanni Gentile**, Bologna, Il Mulino, 2004; ninguna de ellas ha sido traducida al castellano. Los estudios sobre su pensamiento escritos en lengua italiana son muy numerosos y continúan apareciendo (cfr. por ej. Diego Fusaro, **Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile**, Genova, Il Melangolo, 2013). En castellano se pueden mencionar los siguientes (sin contar los diversos manuales de historia de las ideas): Patrick Romanell, **La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico**, trad. E. O’Gorman, México, D. F., El Colegio de México, 1946; Jorge Uscatescu Barrón, “Ontología social en Giovanni Gentile (Reflexión ante un centenario)”, **Revista de estudios políticos**, n° 202, 1975, pp. 59-80; María José Moreno Cuñat, “Algunas consideraciones acerca del idealismo neohegeliano en Italia”, **Anuario de la Facultad de Derecho**, n° 5, 1987, pp. 54-56 y J. F. Franck, “Giovanni Gentile y la dialéctica hegeliana”, **Revista de filosofía**, 40, n° 122, 2008, pp. 183-203.

² En la revista **Studi storici**, VI (1897), pp. 379-423.

³ **In memoria del Manifesto dei comunisti** (Roma, Loescher, julio de 1895) y **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare** (Roma, Loescher, junio de 1896). Existen diversas publicaciones en castellano de los ensayos de Labriola sobre el materialismo histórico. Las más completas son las que traducen la edición italiana realizada bajo el cuidado y con una introducción de Eugenio Garin: Antonio Labriola, **La concezione materialistica della storia**, Bari, Laterza, 1965. Con el título **La concepción materialista de la historia**, hay por lo menos tres versiones de tal traducción, publicadas respectivamente por: el Instituto Cubano del Libro (La Habana, 1970), Ediciones El Caballito (México D. F., 1973) y la editorial 7 ½ (Barcelona, 1979). De todos modos, las citas que aquí ofreceremos, tanto en el caso de Labriola como en los de Croce y Gentile, serán una traducción directa del texto original tomado de ediciones italianas reconocidas.

⁴ “Sulla concezione materialistica della storia” (en **Atti dell’Accademia**



Según Croce, los textos de Labriola demostraban contundentemente que el materialismo histórico no es una “filosofía de la historia”, aun cuando el mismo Labriola hubiera utilizado ocasionalmente esa expresión para referirse a la teoría histórica de Marx.⁵ La paradójica afirmación de Croce se explica a partir de su rígido y unilateral reclamo de una sola significación válida para la fórmula “filosofía de la historia”, a saber, como equivalente necesario de *metafísica de la historia*.⁶ Esa resuelta opción terminológica lo lleva a rechazar la denominación de “filosofía de la historia” para el mero “filosofar sobre la historia”⁷ —esto es, para toda reflexión crítica acerca del curso histórico como tal—, al mismo tiempo que admite que “en los últimos tiempos han comenzado a reaparecer libros que llevan por título precisamente ‘Filosofía de la historia’ sin por eso proponer concepciones metafísicas del devenir humano.⁸ De hecho, es fácil comprobar que el mismo Labriola utiliza la expresión “filosofía de la historia” en este sentido amplio, al tiempo que reivindica siempre “la victoria de la prosa realista sobre toda combinación fantástica e ideológica”, y “la crítica de todas las visiones ideológicas, que en la interpretación de la historia parten del supuesto de que obra o actividad humana sea lo mismo que arbitrio, elección y diseño”.⁹

Ahora bien, Croce sostiene además que el materialismo histórico no guarda ninguna relación destacable con la dialéctica hegeliana porque no ofrece una perspectiva ontológica espiritualista o materialista, dualista o monista. El vínculo de Marx con Hegel sería entonces puramente superficial y “meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx”.¹⁰ Y llega incluso a declarar que la doctrina marxiana tampoco representa una auténtica teoría ni un nuevo método historiográfico,

sino tan sólo “un conjunto de nuevos datos, de nuevas experiencias, que entran en la conciencia del historiador”.¹¹

Frente a esta compulsiva serie de negaciones croceanas reacciona Gentile en su primer ensayo, que no por eso constituye una defensa de Labriola ni del materialismo histórico —aunque por momentos pueda parecerlo—, sino más bien una forma diferente de cuestionarlos. Como se verá a continuación, la postura de Gentile —en sus dos escritos— es, sin embargo, infinitamente menos enrevesada y sutil que la de Croce, pues se reduce básicamente a una constante aproximación al materialismo histórico desde una perspectiva *hegelianizante*,¹² que le permitirá sencillamente aplaudirlo o denostarlo en la medida en que lo considere en consonancia o en desacuerdo con ella. Lo cual no resta interés o pertinencia al estudio del planteamiento gentiliano, sino todo lo contrario; ya que ofrece —también a los partidarios del materialismo histórico— una ocasión privilegiada para intentar determinar exactamente la relación entre el pensamiento de Hegel y el de Marx.

Así como el segundo escrito de Gentile girará en torno a las **Tesis sobre Feuerbach** (1845), el primero toma como texto marxiano clave el célebre fragmento del “Prólogo” a la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), en la traducción ofrecida por Labriola en su primer ensayo.¹³ A partir de la lectura de ese pasaje, Gentile concluye que el materialismo histórico, si bien excluye “todas las visiones ideológicas, que en la interpretación de la historia parten del supuesto de que obra o actividad humana sea lo mismo que arbitrio, elección y diseño”,¹⁴ a la vez admite la existencia de un “proceso histórico necesario e inmanente”¹⁵, y este reconocimiento de la *necesidad histórica* —que en Labriola resulta recurrente¹⁶— es precisamente lo que, según Gentile, caracteriza a una filosofía de la historia como tal. De ahí su rechazo rotundo a la primera negación de Croce. Y de ahí también el señalamiento de una evidente *analogía formal* entre

Pontaniana di Napoli, vol. XXVI, junio de 1896), recogido luego en el volumen **Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici** (Palermo, Sandron, 1900) con el título “Sulla forma scientifica del materialismo storico”. Hay una edición en castellano de este libro: Benedetto Croce, **Materialismo histórico y economía marxista**, trad. de Oberdan Caletti, revisión de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Imán, 1942.

⁵ En nota al pie Croce refiere de memoria una alusión de Labriola al materialismo histórico como “la última y definitiva filosofía de la historia” (cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 2 n.). La frase exacta de Labriola es “nueva y definitiva filosofía de la historia” (cfr. “In memoria del Manifesto dei Comunisti”, en **Scritti filosofici e politici**, ed. Franco Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, p. 528).

⁶ “La reacción filosófica del espíritu crítico derribó las construcciones erigidas por la teología y por la arbitrariedad metafísica que menoscababan el campo de la historiografía. La vieja filosofía de la historia fue herida de muerte. Y del desprecio y la desaprobación nació la frase ‘hacer filosofía de la historia’ para decir: hacer historia fantástica y artificiosa, e incluso tendenciosa” (cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, p. 2). Cuarenta años más tarde seguirá entendiendo la filosofía de la historia de esta manera tradicional, vale decir, “como concepción del curso histórico según un diseño predeterminado” (cfr. “Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali”, en *ibid.*, p. 275; este importante texto de Croce fue publicado por primera vez en castellano en el último número de esta revista, traducido por Betina Bracciale, con revisión técnica, notas e introducción de Horacio Tarcus: cfr. **Políticas de la Memoria**, n° 15, verano 2014/15, pp. 169-90).

⁷ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, p. 2.

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ Cfr. “Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare”, en **Scritti filosofici e politici**, pp. 538 y 550.

¹⁰ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, pp. 4-8.

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 8-9.

¹² Durante los años de su primera formación universitaria en la Escuela Normal Superior de Pisa, Gentile fue perduradamente introducido al hegelianismo por Donato Jaja (1839-1914), quien a su vez había sido discípulo del primer gran difusor en Italia del idealismo hegeliano: Bertrando Spaventa (1817-1883). Gentile se asumiría enseguida como heredero del legado de este autor y, en general, de lo que él consideraba la gran tradición filosófica italiana del Risorgimento, iniciada con Pasquale Galluppi (1770-1846), Antonio Rosmini (1797-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852). Cfr. Aldo Lo Schiavo, **Introduzione a Gentile**, Bari, Laterza, 1986, pp. 6-54.

¹³ Cfr. “In memoria del Manifesto...”, pp. 499-501.

¹⁴ Cfr. Labriola, “Del materialismo storico...”, p. 550.

¹⁵ Cfr. G. Gentile, “Una critica del materialismo storico” (1897), en **La filosofia di Marx. Studi critici**, 5ª ed., a cargo de V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 11-58 (aquí 31-32).

¹⁶ El mismo Gentile (cfr. *ibid.*, pp. 34-36) recuerda algunos ejemplos contundentes, como aquel pasaje en el que Labriola afirmaba 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 inmanente proceso de la historia” (cfr. “Del materialismo storico...”, p. 597). O estos otros, más explícitos aún: “El nervio, la esencia, el carácter decisivo de este escrito [el **Manifesto comunista**] consisten del todo en la nueva concepción histórica que lo sustenta, y que él en parte declara y desarrolla [...]. Para esta concepción el comunismo, cesando de ser esperanza, aspiración, recuerdo, conjetura o recurso

La filosofía histórica de Hegel y la de Marx:

Se atribuye a Marx el mérito de haber comprendido —siguiendo en esto a Hegel— que la historia humana es un devenir según un proceso de antítesis, y el mérito de haber visto —oponiéndose en esto a Hegel— que no es la Idea ni ningún otro ente abstracto lo que se desarrolla dialécticamente, sino la sociedad misma; vale decir la sociedad en lo que tiene en sí misma de esencial y originario, a saber: el hecho económico, del cual dependen y se derivan todos los fenómenos sociales. Por lo tanto, es preciso distinguir dos cosas en la doctrina histórica de Marx: la primera, tomada de Hegel, que es el proceso dialéctico; y la segunda, el contenido o sujeto de este proceso, que se contrapone al de Hegel. Así que son dos los aspectos a partir de los cuales debe ser considerada esta doctrina por quien pretenda hacer de ella una valoración teórica: el aspecto de la forma, y el aspecto del contenido.¹⁷

Y en seguida, Gentile pasa a analizar primero el aspecto formal, es decir, lo que el materialismo histórico tendría de *puramente hegeliano* sin saberlo del todo. En este punto, sin embargo, aun cuando, por una parte, el autor se mostrará —al igual que Croce— completamente incapaz de comprender en profundidad el carácter *materialista* del enfoque marxiano de la historia, esto es, su partir del reconocimiento de *procesos que preceden, exceden y condicionan a la conciencia*, por otra parte, Gentile acertará al cuestionar el *objetivismo* que es propio de la concepción dialéctica de Marx en la medida en que ésta, ingenuamente, acriticamente (de manera “prekantiana”), olvida su propia intervención

teórico, encontraba por primera vez su adecuada expresión en la conciencia de su propia necesidad; o sea en la conciencia de ser el resultado y la solución de la actual lucha de clases. [...] De esta lucha el *Manifiesto* encuentra la génesis, determina el ritmo de evolución, y presagia el efecto final. En tal concepción histórica reside toda la doctrina del comunismo científico. Desde este punto en adelante los adversarios teóricos del socialismo ya no son llamados a discutir sobre la abstracta posibilidad de la democrática socialización de los medios de producción [...]. Aquí se trata, en cambio, de reconocer o de no reconocer en el curso presente de las cosas humanas una necesidad que trasciende toda simpatía y todo asentimiento subjetivo por nuestra parte. ¿Se encuentra o no la sociedad actual, en los países más desarrollados, en una situación tal que debe desembocar en el comunismo por las leyes inmanentes a su propio devenir, dada su actual estructura económica, y dados los conflictos que esta por sí y en sí misma necesariamente produce hasta resquebrajarse y disolverse? [...] Nuestros propósitos son racionales, no porque estén fundados en argumentos extraídos de la razón razonante, sino porque se derivan de la objetiva consideración de las cosas; lo que equivale a decir de la dilucidación de su proceso, que no es, ni puede ser, un resultado de nuestro arbitrio, sino que, por el contrario, a nuestro arbitrio vence y subyuga.” (cfr. “In memoria del Manifiesto...”, pp. 476-477); “Esta concepción histórica, elevando a teoría esa necesidad [bisogno] de la nueva revolución social, que se había hecho más o menos explícita en la conciencia instintiva del proletariado y en sus movimientos apasionados y repentinos, al tiempo que reconocía la intrínseca e immanente necesidad [necessità] de la revolución, cambiaba el concepto de ésta. Lo que había parecido posible a las sectas de los conspiradores, como algo que pueda desearse según un plan y predisponerse a voluntad, se volvía un proceso [objetivo y necesario] susceptible de ser favorecido, respaldado y fecundado.” (cfr. *ibid.*, p. 485); “Estamos ante una concepción orgánica de la historia. Aquí es la totalidad y la unidad de la vida social lo que se encuentra ante nuestra mente.” (cfr. *ibid.*, p. 526).

¹⁷ Cfr. Gentile, “Una crítica del materialismo storico”, p. 36.

subjetiva cuando “refleja” supuestas *leyes objetivas* de la historia:

Cierto es que en las cosas, en la historia, entendida como algo externo e independiente de nosotros, no hay ni significado, ni ley, sino que somos siempre nosotros los que vemos una historia con un significado, con una ley según la cual pensamos que se mueve; somos siempre nosotros, en definitiva, los que damos forma a la historia y a la ley que la gobierna.¹⁸

En esta misma línea —siempre confundiendo la genuina crítica al objetivismo con una simultánea refutación del materialismo—, Gentile rechazará de plano la explicación de la filosofía hegeliana ofrecida por Engels en **Del socialismo utópico al socialismo científico**.¹⁹ Se queja de que el planteamiento engelsiano haga de Hegel un Platón al atribuir a la Idea una existencia independiente del mundo real, y al mundo objetivo una existencia independiente de la subjetividad que lo conoce:

Se ha dicho y se suele repetir que quien quiera entender la **Lógica** de Hegel, debe antes leer **la Fenomenología**, y acordarse que la clave de ésta reside en el criticismo kantiano. Ahora bien, aquí Engels no sospecha siquiera esta exigencia histórica; y hablando, como se ha visto, de la idea hegeliana, muestra no saber nada de esa subjetividad o *humanidad* de la ciencia, que equivale, después de Kant, a lo que comúnmente se denomina objetividad.²⁰

Y agrega:

Es preciso, por lo tanto, abandonar las metáforas; e incluso hablando de teoría objetiva y realista y materialista del proceso histórico, recordar que se trata siempre de una elaboración científica (tal que puede resultar necesaria para las mentes de todos y entonces valer como universal) de *conceptos nuestros* (producción, forma de producción, intercambio, sociedad, etc.); nuestros ni más ni menos que ese concepto teológico y metafísico de la Providencia, con el que la vieja filosofía de la historia hacía ajustarse a fines preestablecidos el curso de los aconte-

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 37-38.

¹⁹ “Hegel era idealista; es decir, que para él las ideas de su cabeza no eran imágenes más o menos abstractas de los objetos y fenómenos de la realidad, sino que estas cosas y su desarrollo se le antojaban, por el contrario, proyecciones realizadas de la ‘Idea’, que ya existía no se sabe cómo, antes de que existiese el mundo. Así, todo quedaba cabeza abajo, y se volvía completamente del revés la concatenación real del Universo.” (Friedrich Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, 3 vols., Moscú, Progreso, 1981, vol. 3, pp. 137-138; cfr. **Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring**, trad. M. Sacristán, México, D. F., Grijalbo, 1968, p. 10). Sólo en su segundo ensayo Gentile dará pruebas de conocer que la obra de Engels por él citada, y de la que más abajo afirmará que representa “uno de los documentos más importantes para la formulación de esta teoría materialista” (cfr. “Una crítica del materialismo storico”, p. 54), constituye en realidad un breve extracto del **Anti-Dühring** destinado a la divulgación. Ver más abajo la nota 144 a Gentile, “La filosofía de la praxis”.

²⁰ Cfr. “Una crítica del materialismo storico”, p. 39.

²¹ Cfr. *ibid.*

cimientos humanos.²¹

En otras palabras: es preciso reconocer que *todo es conocimiento*, o sea, la verdad y la vigencia del idealismo postkantiano. La crítica al objetivismo de la dialéctica marxista no deja así lugar a ninguna consideración *materialista* de la historia. Todo lo que aparece como objetivo no es más que una configuración subjetiva (cognitiva). No hay un mundo afuera del sujeto cognoscente, no existe una realidad extraconceptual que lo condicione de ningún modo; no existe un *contenido* (objetivo, empírico, *a posteriori*) que no esté plenamente subordinado a la *forma* (subjetiva, pura, *a priori*).

De este modo, si se reduce el materialismo histórico a la *pura forma, al mero concepto* de un proceso necesario de desarrollo histórico-dialéctico, vale decir, si se convierte a Marx en Hegel, se puede entonces reconocer validez, coherencia y cientificidad a la nueva filosofía de la historia, dejando de lado —por ahora— que su especulación conceda al “sustrato económico” el lugar privilegiado:

Lo que hay de esencial en el hecho histórico es para Hegel la Idea, que se desarrolla dialécticamente; para Marx, la materia (el hecho económico), que se desarrolla de igual manera; y si Hegel con su Idea podía hacer una filosofía de la historia, ha de poder hacerla también Marx; y se le debe conceder que precisamente su ciencia, y no el impulso de la fe, lo lleve a prever aquello en que la sociedad presente devendrá, cuando sea que eso ocurra.²²

Por lo tanto, no hay objeción alguna respecto de “la forma que el materialismo histórico, como filosofía de la historia, heredó de Hegel”. Ahora bien, es preciso analizar ahora “el contenido nuevo que a la antigua forma quiso dar el autor de la nueva doctrina.”²³ Y aquí Gentile vuelve a basar su crítica en lo que Engels escribiera —en el **Anti-Dühring**— acerca de la Idea hegeliana:

La Idea, lejos de ser opuesta a la realidad, es, para Hegel, la esencia de lo real [...]. Y la materia del materialismo histórico, lejos de ser externa y opuesta a la Idea de Hegel, está comprendida dentro de ella, o mejor, es una misma cosa con ella, puesto que (¡tal consecuencia extrajo el hegelianismo a partir de la síntesis *a priori* kantiana!) lo relativo (que esto es la materia de la que se habla) no sólo no existe fuera de lo absoluto, sino que es idéntico a él [...]. Lo relativo es ciertamente diferente y opuesto a lo absoluto; pero es una diferencia y una oposición que está mi millas lejos de lo que suponen estos hegelianos comunistas, quienes creen que lo relativo está, incluso según el propio Hegel, por una parte, aquí, abajo, no se sabe dónde precisamente, pero se dice que en la realidad, en la historia, y lo absoluto allá arriba, en el cielo tal vez, pero tampoco de él se sabe exactamente el lugar: uno frente al otro, en dos campos enemigos, armados uno contra el otro. Atribuyen esta posición

a Hegel porque, en verdad, diciéndose materialistas en el sentido propio de la palabra, creen haber hecho saltar lo absoluto por el aire, para atenerse a los hechos, a los datos de la experiencia, es decir, a lo relativo. [...] Pero el problema comienza cuando, hecha la sustitución, lo relativo es obligado a hacer las veces de absoluto [...]. El proceso de lo absoluto se determinaba *a priori*, precisamente porque es el proceso dialéctico de lo inmanente [...]. ¿Acaso lo relativo, la materia propia de la experiencia, es determinable *a priori*? He aquí la razón de todas las dificultades de Croce: todas las cuales se pueden resolver, ya que creemos haberlas resuelto, solamente reconociendo al materialismo histórico esas características de filosofía de la historia que luego, a su vez, conducen necesariamente a este absurdo: a hacer un *a priori* de lo que es empírico, a considerar determinable *a priori* lo que pertenece a la experiencia, y por tanto a prever [...] un *hecho* [...]. El hecho no se prevé porque no es objeto de especulación, sino de experiencia; y por eso no pertenece a la filosofía de la historia, sino a la historia pura [...] la cual sólo se ocupa, como todos saben, de lo *ya acontecido*. [...] Así que, en definitiva, el materialismo histórico, si bien pretende ser más que una simple visión metodológica, útil al historiador, considerado desde el punto de vista filosófico sólo resulta ser una de las más desgraciadas desviaciones del pensamiento hegeliano, en cuanto conduce a una metafísica (ciencia necesaria y absoluta) de lo real, pero entendido como objeto a la manera prekantiana; y, lo que es peor, lleva a la concepción de una dialéctica, determinable *a priori*, de lo relativo. Pero como simple visión metodológica, ¿resulta de gran ayuda a la conciencia del comunismo crítico?²⁴

Esta larga cita resume el final de este primer ensayo de Gentile sobre el materialismo histórico. Es posible extraer de ella algunas conclusiones. Por una parte, es evidente que el hegelianismo del autor lo vuelve completamente incapaz de poner en discusión el carácter absoluto del conocimiento, del sujeto cognitivo *a priori*, ante el cual todo lo demás resulta derivado y relativo. De este modo, la materialidad no puede ser mínimamente pensada como algo que precede, excede y condiciona a ese conocimiento, sino tan sólo como algo siempre está comprendido en él, algo que siempre está abarcado como un mero objeto del sujeto cognoscente, como expresión y determinación suya, como algo que “es idéntico a él”. Es por eso que la renuncia, por parte del materialismo de Marx y de Engels, a la hipótesis de ese absoluto espiritual (o espíritu absoluto) para ocuparse de los procesos histórico-materiales que constituyen la condición de posibilidad de todo espíritu, de todo conocimiento, le resulta a Gentile inconcebible, absurda: el afuera del sujeto cognoscente se le aparece como una pura ilusión, una mera torpeza del propio conocimiento.

Ahora bien, por otra parte, es preciso conceder que en la concepción histórica de Marx como *proceso necesario* subyace un prejuicio formal racionalista heredado de Hegel, e ingenuamente proyectado sobre la realidad bajo la forma de *leyes dialécticas*

²² Cfr. *ibid.*, pp. 41-42.

²³ Cfr. *ibid.*, p. 54.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 54-58.

objetivas que se descubren. Gentile probablemente acierta al subrayar, en esa interpretación del curso histórico, la existencia inconsciente de un elemento filosófico *especulativo*, que ciertamente no se limita a constatar empíricamente lo ocurrido, sino que también realiza seguras previsiones y se eleva a lo *universal* y *necesario*: pero entonces “lo relativo es obligado a hacer las veces de absoluto”. ¿No será acaso rea de este contrasentido la manera en que Marx piensa la articulación *necesaria*²⁵ entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los cambios radicales en las relaciones de producción?²⁶

Por lo demás, cabe destacar cómo, luego de un largo rodeo, en este primer ensayo gentiliano se llega a una conclusión similar a la de Croce, pues finalmente se acaba descartando toda validez del materialismo histórico como filosofía especulativa de la historia —lo que para Gentile representa un *defecto* desde el punto de vista científico—, y reduciéndolo a una mera herramienta para el historiador, con escasa relevancia para la afirmación del comunismo.

II Segunda intervención: el materialismo histórico como filosofía de la praxis

La otra contribución de Gentile al mencionado debate es el texto “La filosofía della prassi”, el cual, colocado inmediatamente después del anterior, fue publicado en 1899 conformando el ya citado volumen **La filosofía de Marx. Studi critici**. Dado que el lector lo encontrará a continuación traducido al castellano y acompañado por un nutrido aparato crítico, no será necesario ofrecer aquí más que algunas claves que contribuyan a situarlo dentro del marco de las nuevas intervenciones en el debate, y muy especialmente a la luz del tercer ensayo de Labriola sobre el materialismo histórico,²⁷ con el que Gentile dialogará casi permanentemente. Además de este escrito labrioliano, entre octubre de 1897 y enero de 1899 habían aparecido también otros dos

de Croce²⁸ y varios de Georges Sorel.²⁹

Como es sabido, la célebre calificación del materialismo histórico como “filosofía de la praxis” proviene de Antonio Labriola, quien la utiliza por primera vez en una de las cartas a Sorel que componen su tercer ensayo sobre el tema,³⁰ aparecido dos meses después que el primero de Gentile. Es altamente probable que al acuñar esa fórmula Labriola haya tenido en mente, sobre todo, las **Tesis sobre Feuerbach** (1845), en las que Marx tematiza y enfatiza la categoría de *praxis* como en ningún otro texto, y que habían sido tardíamente presentadas por Engels —en 1888— como “el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo”.³¹ Pero no es posible asegurarlo del todo, por dos motivos. Primero, porque, aunque no cabe dudar de que Labriola conociera esas notas de Marx,³² no hace referencia explícita a ellas en ninguno de sus ensayos. Y segundo, porque este riguroso teórico marxista italiano, que había tenido la oportunidad de leer en alemán la totalidad de las obras de Marx que por entonces habían llegado a ver la luz, no ignoraba otros escritos en donde la *praxis* ocupa un lugar

Riforma sociale de noviembre de 1898) y “Marxismo e scienza sociale” (en la **Rivista italiana di Sociologia** (enero 1899). Todos estos artículos fueron luego incluidos en G. Sorel, **Saggi di critica del marxismo**, ed. V. Racca, Milano-Palermo-Napoli, R. Sandron, 1903 (y algunos de ellos aparecieron mucho más tarde traducidos al castellano en G. Sorel, **El marxismo de Marx**, ed. J. I. Lacasta Zabalza, trad. M. L. Sánchez García y A. Fernández, Madrid, Talasa, 1992). Además de esos textos, Gentile cita el prefacio escrito por Sorel al libro de Francesco Saverio Merlino, **Formes et essence du socialisme**, Paris, V. Giard & E. Brière, 1898. (Cabe recordar que en el reciente n° 13 de **Políticas de la memoria**, verano 2012/2013, pp. 170-92, puede leerse una versión castellana de **La décomposition du marxisme** [1908], realizada y presentada por Daniel Szabón).

³⁰ Cfr. “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en **Scritti filosofici e politici**, carta IV, p. 702.

³¹ F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx y Engels, **Obras escogidas**, vol. 3, p. 354. Ver más abajo Gentile, “La filosofía de la praxis”, nota 13.

³² Ver la carta del 3 de abril de 1890 donde le agradece a Engels el envío de la edición de **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** como volumen (1888), en cuyo apéndice aparecían por primera vez las “tesis” de Marx. Cfr. Labriola, **Scritti filosofici e politici**, p. 255.

³³ Como se verá más adelante, en su segundo ensayo Gentile lleva a cabo una verdadera operación de *fetichización* de esas breves notas marxianas, tomadas de manera aislada y tergiversadas sin escrúpulos a partir de su pobre conocimiento de la obra de Marx. En efecto, los únicos textos marxianos que Gentile cita son, además de las **Tesis**, la **Miseria de la filosofía** (1847), el **Manifiesto comunista** (1847-48) y el famoso prólogo a la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859). En cuanto a los escritos de Engels, todo parece indicar que no había leído más que **Del socialismo utópico al socialismo científico** (1880) —del cual supo luego que era un extracto del **Anti-Dühring** (1878)— y **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** (1886-88). Por lo demás, debe tenerse en cuenta lo siguiente: a las **Tesis** las tomó del apéndice de esta última obra engelsiana; de **Miseria de la filosofía** sólo considera unos fragmentos citados por Sorel; y al “Prólogo” de 1859 lo analizó a partir del fragmento traducido por Labriola (ver más arriba la nota 13) y de las citas hechas por Engels en las palabras preliminares del mismo **Ludwig Feuerbach** (ver más abajo “La filosofía de la praxis”, nota 4). Lo cual reduce el número de fuentes directas manejadas por Gentile a: el **Manifiesto**, las dos obras de Engels mencionadas (o tres, si concedemos que tal vez leyó entero el **Anti-Dühring**, y no se limitó a localizar en él lo que ya había leído en **Del socialismo utópico al socialismo científico**), los tres ensayos de Labriola, y algunos pocos textos de Sorel.

³⁴ Cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, cap. 1: “Práctica y conocimiento” y cap. 2: “Práctica y propiedad”.

²⁵ “No se nos oponga que el materialismo histórico parte del estudio empírico de la historia. Parte sí, pero no se detiene allí; y llega a una concepción *única* de toda la historia. Ya notamos en su momento cuándo el materialismo histórico deja el terreno de la experiencia y alza el vuelo a la especulación.” (cfr. *ibid.*, 56-57 n.)

²⁶ Cfr. M. Candiotti, **Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx**, tesis doctoral en Humanidades, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2014, cap. 3: “Práctica y necesidad(es)”.

²⁷ **Discorrendo di socialismo e di filosofia. Lettere a G. Sorel** (Roma, Loescher, diciembre de 1897). Ver más arriba la nota 3.

²⁸ “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo” (**Atti della Accademia Pontaniana di Napoli**, vol. XXVII, 21 de noviembre de 1897) y “Le livre de M. Stammler” (en el **Devenir social** de noviembre de 1898). Ambos fueron luego reunidos por el autor, a finales de 1899, en el citado libro **Materialismo storico ed economia marxistica**.

²⁹ Se trata, sobre todo, de artículos aparecidos en revistas de Francia, Italia y Alemania. Gentile solamente dará cuenta de la lectura de dos de ellos publicados en italiano: “La necessità e il fatalismo nel marxismo” (en la



relevante —como la **Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción** (1843-44) o **La sagrada familia** (1844)—, y por eso, al referirse a la misma, no tenía por qué remitir *exclusivamente* a las **Tesis** (que, en cambio, es exactamente lo que hará Gentile).³³

¿Qué entiende Labriola por *praxis*? En principio, lo mismo que Marx: la *acción material humana*, la actividad social transformadora de la realidad objetiva de la que forma parte; el hacer que supera, pues, el puro acto cognitivo, intelectual, teórico, espiritual, especulativo, etc., en la medida en que logra incidir en el mundo material, o sea en ese mundo que ciertamente subsiste más allá de nuestra conciencia y de nuestras diversas maneras de conocerlo e interpretarlo. Esa *praxis* se vuelve además *revolucionaria* cuando lo que consigue cambiar es no solamente el entorno natural, sino también el orden social dado.³⁴ Por lo demás, *praxis* es un sustantivo griego (π) que el alemán incorporó sin otra modificación que la mayúscula inicial de rigor en este idioma (*Praxis*), vale decir, sin convertirla, como en el caso de las lenguas neolatinas, en una nueva palabra: *práctica* (castellano, gallego), *prática* (portugués), *pratica* (italiano), *pratique* (francés), etc. El significado siempre es básicamente el mismo, lo que no quita que los hablantes de estas lenguas romances puedan también utilizar como cultismo el término griego original. Este es el caso de Labriola, quien, en sus tres largos ensayos sobre el materialismo histórico, utiliza *pratica* y sus derivados una infinidad de veces, mientras que sólo escribe *praxis* en cinco oportunidades, y únicamente en su tercer ensayo.³⁵ Ahora bien, precisamente las maneras en que Labriola se refiere a la *praxis* en ese escrito, tomadas aisladamente, han dado lugar a lo que podríamos llamar una *ambigüedad decisiva*. Veamos.

El término aparece por primera vez en los siguientes ejemplos de postulados filosóficos que serían propios del materialismo histórico, ofrecidos por el autor al final de la tercera carta:

– en el proceso de la *praxis* reside la naturaleza, o sea la evolución histórica del hombre: – y diciendo *praxis* bajo este aspecto de totalidad se pretende eliminar la vulgar oposición entre práctica y teoría: – porque, en otros términos, la historia es la historia del trabajo, y así como, por una parte, en el trabajo

³³ En su segundo ensayo, por ejemplo, se lee: "Dadas las condiciones de desarrollo del trabajo, y de sus correspondientes instrumentos, la estructura económica de la sociedad, o sea la forma de la producción de los medios inmediatos de vida, determina sobre un terreno artificial, en primer lugar y de manera directa, toda la restante **actividad práctica** de los asociados, y el variar de tal actividad en el proceso que llamamos historia [...]; y determina en segundo lugar la orientación, y en buena parte, y de manera indirecta, los objetos de la fantasía y del pensamiento en la producción del arte, de la religión y de la ciencia." (cfr. "Del materialismo storico...", p. 605, sólo el resaltado en negrita es mío — M.C.) Se podría objetar que aquí "práctica" actúa como adjetivo, pero resulta evidente que eso no afecta al fondo de la cuestión. Además, es preciso tener en cuenta que en italiano el sustantivo "pratica" tiene también otras acepciones que pueden tornarlo equívoco. Por ejemplo, la de "expediente administrativo" o, como en castellano, la de "experiencia" en tanto conocimiento o habilidad que se ha adquirido mediante la práctica.

³⁴ Cfr. "Discorrendo...", carta III, p. 689.

así integralmente entendido está implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y proporcional de las actitudes mentales y de las actitudes operativas, así, por otra parte, en el concepto de la historia del trabajo está implícita la forma siempre social del trabajo mismo, y el variar de esta forma: – el hombre histórico es siempre el hombre social, y el presunto hombre presocial, o supersocial, es un parto de la fantasía: – y así sucesivamente.³⁶

Dado que el carácter social del ser humano y de su trabajo está aquí fuera de discusión, concentrémonos en la primera parte del fragmento citado. Allí observamos que Labriola toma los conceptos de *praxis* y de *trabajo* como sinónimos, pero esto no es exactamente lo que encontramos en la obra de Marx. En ésta podemos comprobar que ambos conceptos, aunque se solapan en parte, también se desbordan mutuamente, porque suponen enfoques diferentes de la actividad humana. La práctica (*Praxis*) es el hacer de la subjetividad humana (social) desde el punto de vista *objetivo* —material, concreto, exterior a la mente—, o sea, la "actividad sensiblemente humana"³⁷, "el proceso de vida real" como "proceso material de vida", como "proceso empíricamente registrable".³⁸ La práctica no es, por tanto, la conciencia o el conocimiento, sino el hacer material de los seres humanos, que condiciona profundamente su hacer intelectual. Es por eso que Marx escribe: "Toda vida social es esencialmente *práctica* [*praktisch*]. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica".³⁹

El concepto de *trabajo* propiamente dicho, en cambio, abarca para Marx toda actividad humana que implique un *esfuerzo consciente* por producir un resultado deseado. A diferencia de la idea de "práctica" (*Praxis*), que pone el énfasis en el carácter *material*

³⁷ Cfr. K. Marx, "Thesen über Feuerbach", en K. Marx y F. Engels, **Werke**, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978, tesis 1, p. 5.

³⁸ "Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que las personas dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del ser humano predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, a la persona de carne y hueso; se parte del ser humano que actúa realmente y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los seres humanos son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los seres humanos que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento." (K. Marx y F. Engels, **La ideología alemana**, trad. W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 26, trad. rev.; cfr. "Die deutsche Ideologie", en K. Marx y F. Engels, **Werke**, vol. 3, pp. 26-27). Resulta notable la similitud de este pasaje con el del segundo ensayo de Labriola citado más arriba, en la nota 35, si se tiene en cuenta que este autor no pudo conocer el texto de **La ideología alemana**, publicado veinte años después de su muerte (ver más abajo la nota 13 a Gentile, "La filosofía de la praxis").

³⁹ Cfr. "Thesen über Feuerbach", p. 7.

de la actividad subjetiva —haciendo abstracción del consumo de energía humana que exige y de la voluntad racional que intenta guiarla, la noción de “trabajo” supone siempre la consideración de una cierta actividad *intelectual* y de un determinado *gasto de fuerza humana*. De hecho, como es sabido, el trabajo puede ser meramente *teórico* (intelectual, cognitivo), sin por eso dejar de ser trabajo. Por lo tanto, además del *esfuerzo* en general, la actividad *consciente* siempre es inherente al trabajo humano como tal, ya sea que lo predominante en él sea esa misma actividad *intelectual* (interior, inmaterial), o bien una actividad *práctica* (exterior, material) coordinada con ella:

No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo. [...] Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al ser humano*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. [...] Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales.⁴⁰

Obviamente esto no significa que la categoría de “práctica”, a diferencia de la de “trabajo”, sí remita necesariamente a “formas instintivas, de índole animal”, ajenas a toda orientación intelectual, sino sencillamente que hace abstracción del plano consciente y aborda la actividad humana por su lado exterior, objetivo, material, empírico, sensible, etc. Las nociones de “trabajo” y de “práctica” constituyen, pues, categorías diversas, recortes diferentes de la actividad humana. Lo *práctico*-material-exterior se distingue analíticamente —aunque no se separe realmente— de lo *teórico*-ideológico-interior. Mientras que el *trabajo*, en cambio, sólo se define por oposición al *ocio* —es decir, al tiempo de *no-trabajo* o tiempo “libre”— y, al igual que este último, puede incluir una actividad puramente *espiritual* o también una *práctica*. Lo más frecuente es que el trabajo combine en alguna medida el hacer interior y el hacer exterior. Cuando resulta predominante o exclusiva la actividad mental se lo llama “trabajo intelectual”, “cognitivo” o “teórico”. En cambio, si lo que se destaca es la actividad material se suele hablar de “trabajo manual”, “físico” o “práctico”, aunque —como vimos— ningún

trabajo sea *pura práctica*.

Volviendo a Labriola, notamos que detrás de su homologación de los conceptos de *praxis* y de *trabajo* resulta evidente la válida intención de subrayar la unidad de la actividad humana, su carácter de totalidad inseparable, eliminando, como él dice, “la vulgar oposición entre práctica y teoría”. También Marx afirma que no existe la una sin la otra, que ambas se encuentran en permanente relación dentro del conjunto de la actividad humana. Y sin embargo, insiste asimismo en la necesidad de *distinguir* entre la actividad práctica (material) y la mera actividad teórico-cognitiva (intelectual), *precisamente para poder destacar adecuadamente la primacía de la primera sobre la segunda*, lo cual se traduce en la conciencia de que la crítica radical, para poder *realizarse* como tal, debe ponerse al servicio de la transformación de la realidad social que la condiciona y limita: he ahí la clave del *materialismo práctico* de Marx como teoría revolucionaria.⁴¹

En el momento en que se deja de *distinguir* adecuadamente —sin por ello *separar*— la actividad práctica (material, exterior a la mente) y la actividad cognitiva (intelectual, interior), inmediatamente se pierde la posibilidad de señalar ese predominio de aquélla sobre ésta, y de tal modo se retorna a la ideológica concepción tradicional de la práctica como plenamente subordinada al conocimiento, e incluso como idéntica a éste: como una de sus manifestaciones. Así es como la concibe, por ejemplo, todo el idealismo postkantiano y, con éste, el mismo Gentile. No es de ningún modo el caso de Labriola, como lo demuestra contundentemente la lectura atenta y completa de sus ensayos sobre el materialismo histórico. Pero, sin embargo, la forma en que en el tercero de ellos se refiere a la *praxis* ha podido ser interpretada en ese sentido. Tomemos como nuevo ejemplo lo que escribe después de afirmar acertadamente —y por primera vez en la historia— que el materialismo histórico es en esencia una *filosofía de la praxis*:

Ésta es la filosofía immanente a las cosas sobre las cuales filosofa. De la vida al pensamiento, y no ya del pensamiento a la vida; este es el procedimiento realista. Del trabajo, que es un conocer operando, al conocer como abstracta teoría: y no de éste a aquél. [...] En estos pensamientos está el secreto de una afirmación de Marx, que ha representado para muchos un enigma: la de que él ha invertido la dialéctica de Hegel; lo que, en prosa corriente, significa que el automovimiento rítmico de un pensamiento que se sostiene por sí mismo [...] es sustituido por el automovimiento de las cosas, de las cuales el pensamiento es, en definitiva, un producto. En fin, el materialismo histórico, o sea la *filosofía de la praxis*, en la medida en que asume al hombre histórico y social en su totalidad, así como pone término a toda forma de idealismo, que considere a las cosas empíricamente existentes como reflejo [...] de un pensamiento [...] presupuesto, asimismo es el fin también del materialismo naturalista, en

⁴⁰ K. Marx, *El capital*, I, trad. P. Scaron, México, D. F., Siglo XXI, 2009, p. 216.

⁴¹ “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*” (cfr. “Thesen über Feuerbach”, p. 7); “de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar *prácticamente* y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 46).

el sentido hasta hace pocos años tradicional de la palabra.⁴²

Lo que más arriba se llamó “ambigüedad decisiva” encuentra tal vez su mejor ejemplo en la existencia de dos maneras opuestas de entender el concepto de *inmanencia*. Para el materialista histórico, la práctica humana es inmanente (o interior) a la naturaleza, más allá de que la transforme profundamente, y el conocimiento es inmanente (o interior) a esa corporalidad social activa, aunque también contribuya ciertamente a modificarla. En cambio, el filósofo idealista moderno invierte esta cadena: para él la naturaleza es inmanente a la sociedad, y la sociedad es inmanente al puro conocimiento como sujeto último. Se verá más abajo de qué manera, lejos de reconocer esta anfibia, Gentile sólo reconocerá un significado posible para “inmanencia” (y otros términos ontológicos o gnoseológicos como “realismo”, “monismo”, “dualismo”, etc.): la acepción idealista subjetiva o *subjetivista*. Y a partir de allí procederá a denunciar y a resolver las gruesas “incoherencias” del materialismo histórico. Se dirá entonces, por ejemplo, que no hay ninguna filosofía que no sea inmanente a aquello sobre lo que filosofa, o que no se eleve al pensamiento desde la vida, o que no sea un “conocer operando”, etc.⁴³ En este último sentido, se verá desde el principio cómo la mayéutica de Sócrates, por ejemplo, era ya una “filosofía de la praxis”, convirtiéndose así el concepto “praxis” en un mero sinónimo de la actividad del sujeto cognitivo entendido como fundamento de todo lo demás. También se transmutará la crítica labrioliana al “materialismo naturalista” (premarxiano y predarwiniano) en un rechazo del materialismo *tout court*; mientras que la supuesta superación del idealismo se revelará como una mera incongruencia, como una pura necesidad, ya que —como señalaba Hegel— *sólo el espíritu tiene historia...*

⁴² Cfr. “Discorrendo...”, carta IV, pp. 702-703.

⁴³ “Ahora bien, Gentile, del todo poseído por la orientación gnoseológica del idealismo, la fue desarrollando con impecable rigor hasta resolver el proceso de lo real en la conciencia que el sujeto tiene de él, que finalmente se resuelve todo en el acto en el cual se vuelve consciente de ello, el acto mismo de la autoconciencia, que no sólo es un poner, sino también un autoponerse. Demostrada la practicidad del conocer en cuanto el conocer es hacer, es verdad también, recíprocamente, que la *praxis* se resuelve por completo en la actividad del pensamiento, por lo que en la actualidad del acto se concreta el *fiat* de la creación. En esto Gentile mantendrá una plena coherencia, rechazando toda ‘distinción’. El punto de llegada de la impostación gnoseológica del idealismo, fascinado por la síntesis *a priori* cognoscitiva, y preocupado por liquidar los últimos residuos de la cosa en sí, debía ser el actualismo.” (Cfr. E. Garin, **Cronache di filosofia italiana: 1900-1943**, Bari, Laterza, 1966, p. 215).

⁴⁴ Pero también en este caso es Labriola quien da pie al equívoco: “Me espere una *diada* Sócrates-Marx, porque Sócrates fue el primero en descubrir que el conocer es un hacer, y que el hombre conoce bien sólo lo que sabe hacer.” (cfr. “Discorrendo...”, p. 732 n.).

III

Algunas repercusiones de los ensayos de Gentile

Al parecer, Labriola nunca se ha molestado en responder a las críticas de Gentile, como en cambio sí lo hizo —aunque sea de manera breve— con las de Croce y Sorel.⁴⁵ Las pocas cartas a Gentile conservadas dan la impresión, en lo que respecta al primer ensayo gentiliano, de una actitud benevolente y paternal por parte de Labriola hacia alguien que está acabando sus estudios y apenas iniciando su carrera como docente e investigador. De hecho, Gentile le reprochará amablemente que en el **Discorrendo...** no tuviera en cuenta ninguna de sus observaciones.⁴⁶ En cuanto al segundo ensayo, luego de recibir el volumen que lo contiene, y en el marco de las múltiples decepciones sufridas de parte de quienes creía sus secuaces, Labriola sólo envía (el 30 de agosto de 1899) la siguiente respuesta —significativamente escueta—, que tal vez sea el único testimonio escrito al respecto:

Recibo ahora [...] su libro “La filosofía de Marx”. Apenas lo he hojeado materialmente. Me apresuro a preguntarle si recibió (lo mandé hace tiempo a Campobasso) mi pequeño opúsculo “A proposito della crisi del Marxismo”, que era en realidad un extracto de la Rivista [Italiana] di Sociologia, y una diatriba contra Masaryk. Suyo, A. Labriola.⁴⁷

Croce, por su parte, no dejó de sostener que el materialismo histórico no es “ni una nueva construcción *a priori* de filosofía de la historia, ni un nuevo método del pensamiento histórico, sino simplemente un canon de interpretación histórica [...] que aconseja dirigir la atención al así llamado sustrato económico de las sociedades, para entender mejor sus configuraciones y acontecimientos”.⁴⁸ Pero, a pesar de eso, y aunque siguió un

⁴⁵ Ver el “Postscriptum” y el “Préface” a la edición francesa del **Discorrendo...**, que llevó por título **Socialisme et Philosophie (Lettres à G. Sorel)**, Paris, V. Giard & E. Brière, 1899 (enero).

⁴⁶ Cfr. el apéndice a la ya citada 5ª ed. de **Gentile, La filosofía de Marx. Studi critici**, pp. 269-274.

⁴⁷ Ese trabajo de Labriola, que luego fue incluido como apéndice a la segunda edición (1902) de **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare**, data de junio de 1899, y por tanto no pudo ser considerado por Gentile en su segundo ensayo (acabado en febrero de ese año). Un extracto de los textos de Masaryk criticados por Labriola fue publicado, por primera vez en castellano, en **Políticas de la memoria**, n° 14, verano 2013/2014, pp. 31-58, bajo el título “Masaryk y la ‘crisis del marxismo’”, traducidos por Cecilia Gil Mariño y Virginia Castro, con revisión técnica, notas e introducción de Horacio Tarcus.

⁴⁸ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, cap. 3: “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo”, pp. 74-75.

⁴⁹ Ver, además de **Materialismo storico ed economia marxistica**, la selección de su correspondencia con Gentile acerca del tema en el citado apéndice de **La filosofía de Marx**, pp. 173-288. Cfr. también **Políticas de la Memoria**, n° 15, ya cit., pp. 169-90, y E. Agazzi, **Il giovane Croce e il marxismo**, Torino, Einaudi, 1962.

⁵⁰ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxistica**, p. XI. Ver las elogiosas remisiones a Gentile que se encuentran, sobre todo, a lo largo de todo

camino propio en sus posteriores críticas a las ideas de Marx,⁴⁹ mostró un enorme respeto y reconocimiento por el “óptimo trabajo” de Gentile, sobre todo —pero no únicamente— “en lo que concierne a la primera fase del pensamiento de Marx y a su construcción filosófica y metafísica (que, en sus escritos posteriores, pasa a ocupar el último lugar y aparece ocasionalmente como pura fraseología)”.⁵⁰

En cuanto a Sorel, a quien Gentile —no sin mostrar cierto desprecio— había criticado como pobre defensor de Marx, dedicándole unas pocas páginas de su segundo ensayo (cfr. cap. VI), la reacción fue decididamente fría. Al envío del libro por parte de Gentile, el francés responde (31/08/1899) lamentando que éste no haya leído prácticamente ninguno de sus artículos, y que no haya profundizado en la reseña de Charles Andler a la edición francesa de los ensayos de Labriola, reseña de la cual Gentile refiere sólo lo citado por el mismo Sorel.⁵¹ También le reprocha que —en el primer ensayo— haya tomado al pie de la letra la traducción labrioliana del prólogo de 1859, la cual, según él, “es muy discutible y, en todo caso, poco fiel”. Le pregunta, asimismo, en qué otro lugar de la obra de Marx —aparte del penúltimo capítulo de **El capital**— se emplea la *negación de la negación* (recurrentemente citada por Gentile en su segundo ensayo), y señala que no ha logrado entender la objeción gentiliana a su uso del término “fatalismo”. Pocas semanas después (10/09/1899) agrega, entre otras cosas, la siguiente observación: “Si se considera como hegeliano toda consideración sobre las contradicciones sociales, todo el mundo será hegeliano”, subrayando así el constante gesto hegelianizante de Gentile, y atribuyendo exclusivamente al Engels del *Anti-Dühring* el empleo sistemático y dogmático del método dialéctico y la negación de la negación: “yo creo que Marx no ha desvariado de esa manera, o al menos así lo espero”.⁵²

En quienes influyó, sin ninguna duda, tanto la interpretación

el recién citado cap. 3. Por lo demás, recordemos que ambos autores se constituyeron luego en los principales representantes del neidealismo italiano de las primeras décadas del siglo XX, estableciendo entre sí una estrecha amistad que duró hasta que sus diferentes posturas frente al fascismo los distanciaron para siempre.

51 Ver más abajo Gentile, “La filosofía de la praxis”, nota 155.

52 Cfr. nuevamente el apéndice a Gentile, **La filosofía de Marx**, pp. 279-280.

53 Cfr. R. Mondolfo, **Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966**, ed. N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, pp. 8-78; en castellano: “Feuerbach y Marx”, en R. Mondolfo, **Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos**, trad. M. H. Alberti, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 15-93.

54 Sobre la obra de este autor como teórico marxista, y sobre su relación con Gentile, pueden consultarse, entre otros, los siguientes textos: E. Santarelli, **La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica**, Milano, Feltrinelli, 1964 (1ª ed.) y 1977 (2ª ed.); N. Bobbio, “Introduzione” a R. Mondolfo, **Umanismo di Marx: studi filosofici 1908-1966**, Torino, Einaudi, 1968; G. Marramao, **Marxismo e revisionismo in Italia. Dalla “Critica sociale” al dibattito sul leninismo**, Bari, De Donato, 1971; *id.*, “Mondolfo Rodolfo”, en **Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico: 1853-1943**, ed. F. Andreucci y T. Detti, vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 523-33; E. Garin *et al.*, **Filosofia e marxismo nell’opera di Rodolfo Mondolfo**, Firenze, La nuova Italia, 1979; N. Tabaroni, **Rodolfo Mondolfo: per un realismo critico-pratico**, Padova, Università degli Studi di Padova, Scuola di perfezionamento in filosofia, 1981; P. Favilli, **Storia del marxismo italiano: dalle origini alla grande guerra**, Milano, FrancoAngeli, 1996; C. Calabrò, **Il socialismo mite: Rodolfo Mondolfo**

de la filosofía de la praxis como la peculiar traducción al italiano de las **Tesis sobre Feuerbach** hechas por Gentile, es en dos destacados autores marxistas de la primera mitad del siglo XX, que por lo demás presentan marcadas diferencias entre sí: Rodolfo Mondolfo y Antonio Gramsci. Seguramente el impacto fue mucho mayor en el primero, quien, aunque se asumía como marxista y se proponía continuar la obra de Antonio Labriola, no lograba pensar el materialismo histórico sin el filtro decisivo de algunas claves de lectura gentilianas. Esto se puede observar con la mayor claridad a partir de uno de sus primeros ensayos sobre el tema: “La filosofía del Feuerbach e le critiche del Marx” (**La Cultura Filosofica**, III, 1909), luego reeditado con el título “Feuerbach e Marx”.⁵³ Allí, Mondolfo no sólo imita a Gentile en el gesto *formal* de presentar una traducción y una interpretación de las **Tesis** de Marx, sino que también lo repite de manera evidente en el *contenido* de la una y de la otra. No obstante, también es posible señalar varios matices novedosos aportados por Mondolfo, los cuales ciertamente merecen ser estudiados.⁵⁴

El influjo de Gentile sobre Gramsci, en cambio, es seguramente menor que el de Croce, y resulta también menos inmediato y más complejo que en el caso de Mondolfo. Además, cabe distinguir entre el Gramsci anterior al viaje a Rusia y a la Marcha sobre Roma —más directamente vinculado a los dos grandes neohegelianos de esa época de crisis de la cultura positivista en general, y socialista en particular— y el Gramsci de los **Quaderni del carcere**, que toma una mayor distancia crítica frente a ambos intelectuales, madurando una posición propia. No es posible realizar aquí un análisis detallado de la perspectiva del Gramsci maduro. Sin embargo, no cabe dudar de que en su persistente *antimaterialismo*, y en su concepción de la *praxis* como una unidad *indistinta* de conocimiento y de acción, se encuentran rasgos de la hegelianizante lectura gentiliana de las **Tesis** de Marx. Dicho en otros términos: hay también en Gramsci una clara tendencia al subjetivismo; no obstante, su historicismo lo aparta categóricamente del “actualismo” gentiliano: “Filosofía del acto (praxis), pero no del ‘acto puro’, sino precisamente el

tra marxismo e democrazia, Firenze, Polistampa, 2007; Marcella Pogatschnig, **El otro Mondolfo**, Buenos Aires, Biblos, 2009; Cristina Corradi, **Storia dei marxismi in Italia**, Roma, Manifestolibri, 2011; F. Frosini, “Rodolfo Mondolfo”, en **Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice**, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 615-22.

55 Cfr. A. Gramsci, **Quaderni del carcere**, ed. V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q 4, § <37>, p. 455. Para indagar más a fondo en la relación entre Gentile y Gramsci, recomiendo los siguientes estudios, que además —junto a otros ya citados a propósito de Mondolfo— permiten trazar una historia completa de la “filosofía de la praxis” entre Labriola y Gramsci: L. Paggi, **Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano**, Roma, Editori Riuniti, 1970; F. Frosini, “Filosofía della praxis”, en **Le parole di Gramsci. Per un lessico dei “Quaderni del carcere”**, ed. F. Frosini y G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 93-111; *id.*, **La religione dell’uomo moderno. Politica e verità nei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci**, Roma, Carocci, 2010. Me permito remitir también a M. Candiotti, “Gramsci y la praxis como ‘actividad sensible’”, en **Gramsci y la sociedad intercultural**, ed. G. Pala, A. Firenze, y J. Mir García, Barcelona, Montesinos, 2014, pp. 241-51.

acto 'impuro', o sea, real en el sentido profano de la palabra".⁵⁶

Por último, no puede dejar de mencionarse que hubo también un eminente marxista no-italiano que acogió favorablemente el libro de Gentile, como éste último señala complacido en la "Avvertenza" a la primera reedición de aquella obra juvenil, ahora sí en plena etapa fascista (1937).⁵⁶ Se trata del propio Lenin, quién expresó lo siguiente:

Es digna de atención la obra del idealista hegeliano Giov. Gentile: **La philosophia di Marx** (Pisa, 1899). El autor señala algunos aspectos importantes de la dialéctica materialista de Marx, que escapan habitualmente a la atención de los kantianos, positivistas, etc.⁵⁷

Resumen

El presente artículo pretende ofrecer un panorama crítico de las dos contribuciones de Giovanni Gentile al debate sobre el materialismo histórico que marcó el inicio del marxismo teórico italiano en el último lustro del siglo XIX. Ese debate, en el que también participaron Antonio Labriola, Benedetto Croce, Georges Sorel y otros autores, estuvo atravesado por el problema de la relación entre el materialismo histórico y la filosofía. A diferencia de otros autores, Gentile opta desde el inicio por afirmar el carácter filosófico e incluso metafísico de la teoría de Marx, a la que interpreta en todo momento desde una perspectiva hegelianizante. Así, las consideraciones positivas del materialismo histórico como "filosofía de la historia" (en el primer ensayo) y como "filosofía de la praxis" (en el segundo) obedecen solamente a un autoreconocimiento del hegelianismo, que naturalmente encuentra su límite decisivo en la imposibilidad de comprender el materialismo práctico introducido por Marx.

Palabras clave

Karl Marx, Giovanni Gentile, materialismo histórico, filosofía de la historia, filosofía de la praxis.

Abstract This article aims to provide a critical outlook on the two contributions of Giovanni Gentile to the debate on historical materialism which marked the beginning of Italian theoretical Marxism in the last five years of the nineteenth century. That debate, in which Antonio Labriola, Benedetto Croce, Georges Sorel and other authors participated too, revolved around the question of the relation between historical materialism and philosophy. Unlike other authors, Gentile states from the beginning the philosophical and even metaphysical nature of Marx's theory, which he always interprets from a Hegelian perspective. Thus, positive considerations of historical materialism as "philosophy of history" (in the first essay) and as "philosophy of praxis" (in the second one) are only due to a self-recognition of Hegelianism, that naturally finds its critical limit in the impossibility of understanding the practical materialism introduced by Marx.

Keywords

Karl Marx, Giovanni Gentile, historical materialism, philosophy of history, philosophy of praxis.

⁵⁶ Cfr. Gentile, **La filosofía di Marx**, pp. 9-10. Cabe recordar que durante el mismo 1937, luego de 11 años de reclusión, el fascismo había logrado vencer definitivamente la resistencia física de Antonio Gramsci.

⁵⁷ V. I. Lenin, "Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)", en *id.*, **Obras completas. Tomo XXII**, Madrid, Akal, 1977, pp. 133-183 (aquí 180). Este artículo fue originariamente publicado en el *Diccionario Enciclopédico Granat*, 7ª edición, Moscú, 1915, vol. XXVIII.