

La filosofía de la praxis

Giovanni Gentile

I Estudios filosóficos de Carlos Marx

En el prefacio a su **Crítica de la economía política**¹ (1859) Marx recordaba haberse dedicado en 1845, en Bruselas, junto con Engels,² a poner en acto cierto afán de ambos por definir la posición de sus ideas —en lo que respecta especialmente, como advertía más tarde Engels, a la concepción materialista de la historia— frente a las teorías ideológicas de la filosofía alemana, y ajustar cuentas, por así decir, con el saber filosófico precedente “bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana”. De eso habría resultado un manuscrito de dos gruesos volúmenes en octavo; el cual, enviado a un tipógrafo en Westfalia, permaneció en la imprenta hasta que los acontecimientos sobrevenidos luego impidieron su publicación.³ “Y nosotros”, concluía Marx, “abando-

namos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones; muy de buen grado, en cuanto ya habíamos alcanzado nuestro objetivo, que era entendernos a nosotros mismos”.⁴

Federico Engels, a propósito de una larga reseña escrita por él a un ensayo sobre Feuerbach,⁵ decía en 1888 haber retomado y revisado aquel viejo manuscrito de 1845-46; y declaraba que “en él la parte sobre Feuerbach no está terminada. La parte acabada consiste en una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo prueba cuán incompletos eran entonces nuestros conocimientos de historia económica”.⁶

Esta información sobre los estudios realizados por los dos escritores socialistas en torno a 1845 es muy valiosa; y ayuda, en nuestra opinión, a resolver el problema discutido en la literatura más reciente sobre el materialismo histórico, también en Italia, a saber: si en la mente de Marx y de su Metrodoro esta atormentada concepción materialista de la historia ha surgido con el

1 Karl Marx, **Zur Kritik der politischen Ökonomie**, Erstes Heft, Berlin, Verlag von Franz Duncker (W. Besser's Verlagshandlung), 1859, “Vorwort”, pp. III-VIII. En castellano: **Contribución a la crítica de la economía política**, “Prólogo”, existen numerosas ediciones. — N. de M.C.

2 **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie**, 2. Aufl. Stuttgart [Dietz], 1895, prefacio, p. III. — N. de G.G. [Cfr. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, “Nota preliminar” (*Vorbemerkung*); hay varias ediciones en castellano. Este libro de Engels nace como una reseña del de C. N. Starcke, **Ludwig Feuerbach**, Stuttgart, F. Enke, 1885. Aparecida en **Die Neue Zeit**, año IV, números 4 y 5, 1886, fue luego revisada y publicada como volumen en 1888 por la editorial de J.H.W. Dietz en Stuttgart. — N. de M.C.]

3 Las palabras entrecorridas más arriba pertenecen al mencionado “Prólogo” de la **Contribución a la crítica...**, aunque seguramente Gentile las reproduce a partir de la cita hecha por Engels en la ya mencionada “Nota preliminar”. En cualquier caso, resulta fácil advertir que aquí Gentile está simplemente siguiendo y parafraseando este breve prefacio engelsiano, el cual empieza recordando lo anotado por Marx en 1859 sobre el largo manuscrito redactado en Bruselas en 1845-46, y luego añade los comentarios que sobre ese texto y ese período formula Engels casi treinta años más tarde. Sin embargo, cabe subrayar que eso es todo lo que Gentile podía saber en 1899 sobre ese importante escrito de los años cuarenta que sólo empezaría a darse a conocer en 1924 desde Moscú, y que aún no era denominado por el título con el que hoy lo conocemos: **Die deutsche**

Ideologie. La primera publicación integral en castellano, con traducción de Wenceslao Roces, fue realizada por la editorial Pueblos Unidos (Montevideo) en 1959. Esa misma versión fue luego reproducida en diversas ediciones posteriores. Aquí se citará la siguiente: K. Marx y F. Engels, **La ideología alemana**, Barcelona, Grijalbo, 1970. — N. de M.C.

4 **Zur Kritik**, p. 6 [VI]. Cfr. Antonio Labriola, **Discorrendo di socialismo e di filosofia, lettere a G. Sorel**, [1ª ed.] Roma, Loescher, 1898 [diciembre de 1897], [carta VI] pp. 74 y ss. Este volumen, con el añadido de numerosas notas y de un *postscriptum* polémico, ha sido recientemente publicado también en francés con el título: **Socialisme et Philosophie**, Paris, Giard e Brière, 1899. Cfr. en esta última edición pp. 96-7. — N. de G.G. [La primera publicación en castellano del texto de Labriola fue una traducción de esta versión francesa: Antonio Labriola, **Filosofía y socialismo**, trad. de Luis Roberts, Buenos Aires, Claridad, s/f (ca. 1935). Una primera versión directa desde el italiano llegaría años después: **Socialismo y filosofía**, trad. y prólogo de Manuel Sacristán, Madrid, Alianza, 1969. Prueba de que Gentile no tiene frente a sí el “Prólogo” de Marx, sino sólo las citas que de él hacen Engels y Labriola, es el hecho de que aquí sigue a este último en el error de citar la página con un “6” en lugar del “VI” original (cfr. “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en **Scritti filosofici e politici**, ed. F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, carta VI, p. 715 n.). — N. de M.C.]

5 Ver nota 2. — N. de M.C.

6 *Op. cit.* [“Vorbemerkung” (“Nota preliminar”)], p. IV. — N. de G.G.

carácter de una teoría filosófica, vinculada intrínsecamente a un nuevo sistema especial de auténtica filosofía.⁷

En aquel manuscrito, que sería bueno sacar a la luz porque serviría, más y mejor que cualquier otra obra suya, para reconstruir históricamente el nacimiento y el desarrollo del pensamiento de Marx, se sabe entretanto, por el testimonio de uno de los autores mismos, que, bien o mal, se exponía la nueva concepción de la historia, que debía ser luego perfeccionada y formulada en el **Manifiesto**,⁸ y propugnada con mayor conciencia en la **Crítica de la economía política**.⁹ Esta concepción se exponía con el fin de orientarse entre los desarrollos filosóficos contemporáneos elaborando un núcleo de principios directivos que fueran el armazón de un nuevo sistema. Marx dice haber aclarado en aquel trabajo su propio pensamiento filosófico; y Engels añade que allí se asomaba ya la nueva intuición histórica. Nos parece que quien reúna los dos testimonios no puede dudar de la envergadura con que se perfilaba, ya en el '45, el materialismo histórico en la mente de Marx.

Ahora bien, aun coincidiendo con Croce en que ante los escritos de Marx, más que ante los escritos de cualquier otro pensador, "el intérprete debe proceder con pie de plomo: hacer su trabajo caso por caso, libro por libro, oración por oración, sin dejar de poner estas diversas manifestaciones en relación la una con la otra, pero teniendo en cuenta los diferentes tiempos, las circunstancias de hecho, las impresiones fugaces, los hábitos mentales y literarios, y debe resignarse a reconocer las incertidumbres y la incompletudes allí donde existan, resistiendo la tentación de aclararlas y completarlas arbitrariamente";¹⁰ aun aceptando de buen grado estas prudentes advertencias, creemos que en base a la información referida queda establecido sin lugar a dudas un punto que debe ser el punto de partida de nuestra investigación. En la cual no se trata ya, por ahora y en este caso, de buscar lo que haya de críticamente aceptable en el fondo del materialismo histórico —búsqueda importantísima, pero esencialmente crítica, y sin embargo en absoluto ajena a la historia del pensamiento de Marx, a la que de todos modos debe seguir, no preceder—, sino que se trata, en cambio, de estudiar cómo fue efectivamente concebida por Marx esta teoría que él colocó como palanca

de una importante doctrina social. Y si tanto Marx como Engels, refiriéndose a un trabajo tan voluminoso, y escrito cuando tal teoría surgía en sus mentes y se iba formando, declaran explícitamente que la misma tomaba cuerpo de sistema filosófico para así contraponerse a los sistemas contemporáneos, no hay ninguna prudencia de interpretación que pueda poner en duda la envergadura filosófica que fue realmente atribuida al materialismo histórico, desde el principio, por los propios autores. No es el caso de un pensamiento no consciente, ante el cual se debe ser cauto para confiarse; se trata de un profundo trabajo mental que toma cuerpo en una vasta escritura. Por lo tanto, estoy totalmente de acuerdo con Labriola cuando aprueba el propósito de G. Sorel de volver a poner en discusión el problema de la filosofía en general, preocupándose por el hecho de que "el materialismo histórico pueda aparecer como flotando en el aire mientras tenga en su contra otras filosofías con las cuales no armoniza, y hasta que se encuentre el modo de desarrollar la filosofía que le es propia, la que es inherente e inmanente a sus supuestos y a sus premisas";¹¹ y cree luego desarrollar el concepto de esta filosofía, propio del materialismo histórico en la mente misma de Marx. Eso es lo que efectivamente se ha intentado hacer en sus cartas a G. Sorel, tratando juntos de determinar la posición del marxismo entre las orientaciones actuales del filosofar.

Pero dado que son muchos en torno a Labriola, también *Iliacos intra muros*¹², los que creen que él, contra las intenciones de Marx, ha ampliado sin un buen fundamento el alcance de la doctrina materialista de la historia, será de ayuda presentar los documentos del pensamiento genuino del propio Marx.

II Crítica de Marx a Feuerbach

Federico Engels, en el apéndice de su escrito sobre Feuerbach, publica once tesis o fragmentos escritos por Marx sobre este filósofo, en Bruselas en enero de 1845, hallados por él en un viejo cuaderno del amigo.¹³

7 Como se verá más abajo (capítulos VI-VIII), por "la literatura más reciente sobre el materialismo histórico, también en Italia" Gentile entiende especialmente los escritos de Antonio Labriola, Benedetto Croce y Georges Sorel, aunque también menciona ocasionalmente a otros autores como Charles Andler, Rudolf Stammer, Alessandro Chiappelli y Francesco Saverio Merlino. No debe perderse de vista que en todos los casos se refiere sólo a obras publicadas antes febrero de 1899. — N. de M.C.

8 Cfr. K. Marx y F. Engels, **Manifiesto del partido comunista** (1847-48). Hay varias ediciones en castellano. — N. de M.C.

9 Ver nota 1. — N. de M.C.

10 "Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo", memoria presentada en la Academia Pontaniana, ronda del 21 noviembre de 1897 (Napoli, 1897; trad. en el **Devenir Social**, año IV, febrero y marzo de 1898) p. 22. — N. de G.G. [Se trata de uno de los textos propios sobre Marx y marxismo que Croce reunió y publicó en 1900 como libro: cfr. **Materialismo storico ed economia marxistica**, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 53-104 (aquí 76). Existe una edición en castellano: Benedetto Croce, **Materialismo histórico y economía marxista**, Buenos Aires, Imán, 1942, trad. de O. Caletti rev. por R. Mondolfo. — N. de M.C.]

11 *Op. cit.*, carta V, p. 58 (p. 75 de la trad. francesa). — N. de G.G.

12 Alusión al siguiente verso de Horacio: *Iliacos intra muros peccatur et extra* ("Ellos pecan dentro y fuera de las murallas de Troya"); cfr. J. Borrás, ed., **Diccionario citador de máximas, proverbios, frases y sentencias escogidas de los autores clásicos latinos, franceses, ingleses e italianos**, Barcelona, Imprenta de Indar, 1836, p. 143. Labriola había utilizado la frase completa en el marco de sus críticas a la inmensa ignorancia de la obra de Marx y Engels reinante en Francia y en Italia (cfr. "Discorrendo...", carta II, p. 671.). Gentile aquí parafrasea y vuelve en contra de Labriola esas palabras, aun cuando él mismo no constituye precisamente una excepción al fenómeno deplorado por el autor de las cartas a Sorel: "No es de extrañar entonces que fuera de Alemania [...] muchos escritores [...] hayan sentido la tentación de extraer, o de críticas de adversarios, o de citas incidentales, o de apresuradas inferencias sacadas de pasajes especiales, o de vagos recuerdos, los elementos para forjarse un marxismo de su propia invención y a su manera." (cfr. *ibid.*, p. 668) — N. de M.C.

13 Efectivamente, en 1888, en el apéndice a la primera edición como libro de su **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, Engels colocó lo que él mismo —en la ya citada "Nota preliminar"— deno-

“Son”, escribe, “apuntes para un trabajo aún por hacer, no destinados en modo alguno a la imprenta, pero inestimables como el primer documento en el que se deposita el germen genial de la nueva intuición del mundo (*der neuen Weltanschauung*)”.¹⁴

mina las “tesis sobre Feuerbach” de Marx. La redacción en Bruselas no habría sido durante enero, como apunta Gentile, sino en algún momento situado entre finales de febrero y junio de 1845. Pero además hay otro elemento mucho más relevante que no se conocía en 1899, a saber: el hecho de que la versión publicada por Engels presenta modificaciones calladamente realizadas por él mismo a las once “tesis” de Marx, probablemente en el afán de hacer más comprensible un texto que no había sido destinado por su autor a la publicación. El escrito original vería la luz más de un tercio de siglo después, al mismo tiempo que la parte de **La ideología alemana** que se ocupa de Feuerbach, en el volumen 1 del **Archiv K. Marks a F. Engel'sa**, editado en 1924 por el Instituto Marx-Engels de Moscú, bajo la dirección de David Riazanov (cfr. A. Bortolotti, **Marx e il materialismo: dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach**, Palermo, Palumbo, 1976; B. Andrés, **Karl Marx/Friedrich Engels, das Ende der klassischen deutschen Philosophie: Bibliographie**, Trier, Karl Marx Haus, 1983; B. Burkhard, “Bibliographic annex to ‘D. B. Riazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further research’”, **Studies in East European Thought**, 30 (1), 1985, pp. 75-88; G. Labica, **Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach**, Paris, Presses Universitaires de France, 1987; P. Macherey, **Marx 1845. Les ‘Thèses’ sur Feuerbach. Traduction et commentaire**, Paris, Éditions Amsterdam, 2008; M. Candiotti, “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’ y su secreto”, **Isegoría**, n.º 50, 2014, pp. 45-70). Por lo demás, la existencia de dos versiones de las **Tesis sobre Feuerbach** no ha sido, en general, suficientemente destacada por quienes han publicado el texto en castellano, empezando por las casas editoras de Moscú, que propagaron también este descuido en otras lenguas. Así, aun luego de que la versión de Marx se diera a conocer en 1924, ha seguido publicándose la de Engels de manera crítica, predominante y hasta exclusiva. La primera presentación en castellano del escrito original es la de Wenceslao Roces incluida como apéndice en la primera edición integral de **La ideología alemana** en nuestra lengua (ver nota 3). Es posible, pues, remitir a ésta como traducción del texto original (cfr. “Tesis sobre Feuerbach [M]”, en K. Marx y F. Engels, **La ideología alemana**, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 665-668), y a las diversas ediciones en castellano realizadas en Moscú, como traducción de la versión retocada por Engels (cfr. “Tesis sobre Feuerbach [E]”, en K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, 3 vols., Moscú, Progreso, vol. 1, 1981, pp. 7-10.) Sin embargo, debe tenerse presente que, como se verá en lo que sigue, todas estas traducciones son considerablemente defectuosas. Por este motivo, serán oportunamente revisadas en base a una clásica edición en alemán (respectivamente: “Thesen über Feuerbach [M]” y “Thesen über Feuerbach [E]”, en K. Marx y F. Engels, **Werke [MEW]**, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978, pp. 5-7 y 533-35). Para un cotejo y análisis detallado las diferencias entre la versión marxiana y la versión engelsiana de las *Tesis*, y una consideración de los motivos que pueden haber llevado a Engels a introducir cambios en cada una de ellas, véanse los trabajos arriba citados de Arrigo Bortolotti, Georges Labica y Pierre Macherey. — N. de M.C.

¹⁴ *Op. cit.*, p. IV. — N. de G.G. [Las palabras en alemán que aparecen entre paréntesis, tanto en el cuerpo del texto como en sus propias notas, son siempre añadidos de Gentile. Como se verá mejor en lo que sigue, la traducción de *Weltanschauung* como “intuición del mundo” no es inocua. La palabra alemana *Anschauung*, derivada de *anschauen* (mirar, ver), tiene dos grandes acepciones. Por un lado, hay un sentido específicamente filosófico que instaura Kant y que se traduce habitualmente como “intuición”. Sin embargo, este significado filosófico kantiano es inversamente opuesto al latino-cartesiano —proveniente de la filosofía medieval y aún predominante en las lenguas romances—, según el cual “intuir” (*intueri*) es conocer sin intervención alguna de la sensibilidad, vale decir, de manera directa, mediante el puro entendimiento (cfr. por ej. R. Descartes, **Reglas para la dirección del espíritu**, ed. y trad. J. M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza, 1984). Para Kant, en cambio, la “intuición” —al menos la humana— equivale precisamente a lo que hoy denominamos “percepción”, esto es, a la captación de datos aportados por la sensibilidad, diferentes de los conceptos que, por su parte, son los elementos propios del entendimiento. De ahí que, en su análisis del conocimiento humano, él da casi siempre por sobrentendido el carácter *sensible* (*sinnlich*) de la “intuición” o las “intuiciones” (*Anschauungen*), y sólo rara vez

Estos apuntes de Marx se refieren a la **Esencia del Cristianismo** de Feuerbach, e indican la evolución del discípulo respecto al maestro, y por tanto las relaciones históricas del marxismo con el hegelianismo degenerante de la izquierda, representado especialmente por Feuerbach. Conviene, pues, recordar brevemente las características de la filosofía de éste según la obra que acabamos de citar.¹⁵

Para Hegel la filosofía y la fe pueden y deben conciliarse: hay en ellas un mismo contenido en forma diferente. Se ha observado que de ese modo él contradecía uno de los principios fundamen-

se molesta en explicitarlo. Feuerbach y Marx heredan este uso especial del término, aunque ellos, en cambio, no se ocupen de considerar la posibilidad de una “intuición” no-humana, ni de destacar el espacio y el tiempo como “intuiciones puras” (*reinen Anschauungen*) o “formas puras de la intuición sensible” (*reine Formen sinnlicher Anschauung*), que son asuntos propios del idealismo trascendental (cfr. I. Kant, “Kritik der reinen Vernunft”, en **Werke in zwölf Bänden**, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; **Crítica de la razón pura**, trad. P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005). Ambos pensadores materialistas, pues, se refieren en sentido filosófico a la “intuición” (*Anschauung*) del mismo modo en que hoy nosotros nos referimos a la “percepción”, esto es, sin necesidad de especificar su carácter *sensible*. Para ellos *Anschauung* (intuición), *Sinnlichkeit* (sensibilidad), *sinnliche Wirklichkeit* (realidad sensible) *sinnliche Außenwelt* (mundo exterior sensible) remiten siempre a la *Gegenständlichkeit* (objetividad material), la cual precede y excede a la conciencia, que la capta a su modo *pero no la crea*. Ahora bien, nuevamente de manera similar a lo que ocurre con la palabra “percepción”, existe también un uso general y menos riguroso de *Anschauung* para denotar “opinión”, “punto de vista”, “concepción”, “idea”, “mirada”, “perspectiva” o “visión” de la realidad, que Feuerbach y Marx también utilizan algunas veces. El ejemplo más típico de este otro uso del término lo ofrece precisamente la expresión *Weltanschauung*, generalmente vertida como “concepción del mundo” o “cosmovisión”. Cuando Gentile la traduce como “intuición del mundo” contribuye a la subordinación idealista de toda “intuición” a lo conceptual, tendiendo así a convertir la *Anschauung* en el *intueri* latino-cartesiano. Por último, conviene asimismo señalar que *Anschauung* también se traduce habitualmente como “contemplación”. La elección de este término no está exenta de problemas en el caso de Marx, porque “contemplación”, a diferencia de otros términos similares —como, por ejemplo, “observación” o “visión”—, no sólo denota *receptividad en el conocimiento sensible*, sino también *pasividad en la práctica*. En efecto, alguien que realiza una acción puede perfectamente *observar* (percibir, ver, mirar) lo que está haciendo y lo que ocurre a su alrededor; pero si alguien está *contemplando*, eso significa que *no está haciendo nada más*. Volveremos sobre este punto en seguida, cuando analicemos con Gentile las críticas de Marx al materialismo de Feuerbach. Pero conviene tener presente desde ya que, si bien la *Anschauung* pertenece sólo al plano del conocimiento, esto no la vuelve necesariamente ajena a la práctica ni incompatible con ella, y por tanto resulta problemático entenderla exclusivamente como “contemplación”. La *Anschauung* es también propia del trabajador manual, por ejemplo, que capta las modificaciones extramentales, objetivas, sensibles, materiales, que él mismo va produciendo con su práctica, vale decir, no sólo en su mera conciencia (cfr. M. Candiotti, **Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx**, tesis doctoral en Humanidades, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2014, pp. 65 y ss.; *id.* “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’...”, pp. 53 y ss.). — N. de M.C.]

¹⁵ El hecho de que haya una mención de **La esencia del cristianismo** (1841) en la primera de las **Tesis** no significa que Marx sólo se ocupe en ellas de esa obra feuerbachiana. Recordemos que también las **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía** (1842-43) y los **Principios de la filosofía del futuro** (1843) lo habían impactado fuertemente, y que así lo manifestaba él mismo un año antes, en 1844, en el prólogo de los **Manuscritos de París** (hay varias ediciones en castellano de todas estas obras). Sin embargo, debemos tener presente que este escrito de Marx no se hizo público hasta 1932. El joven Gentile ignoraba por completo su existencia, y esto es algo que también condicionó seriamente su comprensión del pensamiento de Marx en relación con el de Feuerbach. — N. de M.C.

tales de su lógica: que hay siempre un perfecto paralelismo entre forma y contenido. Crítica injusta, porque Hegel no negaba la transformación del contenido en las diversas formas; ni, por tanto, que contenido y forma en filosofía, y contenido y forma en religión procediesen conjuntamente y con perfecta correlatividad. No negaba, digo, la diversidad de los contenidos concretos, tal como son realizados en las dos formas diferentes; pero afirmaba la identidad del contenido abstractamente considerado, en cuanto se lo considera trascendentalmente separado tanto de la forma filosófica como de la forma religiosa.¹⁶ Por lo demás, según Hegel, "la forma del sentimiento (*propio de la religión*) es la forma más inadecuada al contenido espiritual. Este contenido, Dios mismo, sólo está en su verdad en el pensamiento y como pensamiento".¹⁷

Feuerbach, sin embargo, en la **Esencia del Cristianismo** (1841) se opuso a esta sentencia, afirmando que entre filosofía y religión hay una oposición diametral, como entre lo sano y lo enfer-

¹⁶ Hegel escribe, en efecto: "Cualquiera sea el contenido de la conciencia puede determinarse como sentimiento, intuición, imagen, representación, fin, deber, etc., y como pensamiento y noción. Sentimiento, noción, imagen, etc., son, en este sentido, formas diversas de un solo y mismo contenido, *que sigue siendo el mismo*, ya sea que se lo sienta, o se lo intuya, o se lo represente, o se lo quiera [...] o se lo piense [...]. En una de estas formas, o en el conjunto de muchas de ellas, el contenido es el objeto de la conciencia. Pero en esta objetividad del contenido se agregan a él las determinabilidades de tales formas, lo que hace que un objeto particular se presente según cada una de estas formas, y que el contenido, que en sí es el mismo, pueda parecer como diferenciado", **Lógica**, § III de la Introducción. Cito de la traducción [al francés] de [Augusto] Vera ([**Logique de Hegel**, deux tomes] 2ª ed., Paris, Baillière, 1874), que es la única que tengo a mano, y que no peca, hasta donde yo sé, por defecto de fidelidad. — N. de G.G. [El fragmento que aquí Gentile vierte del francés al italiano —añadiendo las cursivas— se encuentra en las pp. 179-180 de la edición citada, que no es una traducción de la **Ciencia de la Lógica**. De hecho —según señalaba Rodolfo Mondolfo en el prólogo a la primera versión castellana de la **Wissenschaft der Logik**, realizada por él mismo en colaboración con su esposa Augusta Algranati— no existió ninguna traducción de esta obra hasta 1925, año de aparición de la versión al italiano por Arturo Moni (Bari, Laterza, en tres tomos): "Todas las traducciones hasta entonces publicadas (francés, inglés, castellano, etc.) que se conocían con el título de **Lógica de Hegel**, provenían de la exposición más breve y sintética que constituye la primera parte de la **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio), publicada por Hegel en 1811, y ampliada sucesivamente por él mismo en la segunda edición de 1821 y en la tercera de 1830, y por sus discípulos Von Henning, Michelet y Botoumann en la edición de 1832-45 que suele llamarse **La Gran Enciclopedia**, y contiene los agregados (*Zusätze*) introducidos por los tres discípulos mencionados utilizando apuntes de las clases, preparados por el autor o recogidos por alumnos. Incluso la muy conocida traducción francesa de Augusto Véra [...] ha sido hecha sobre la primera parte de la **Enciclopedia**, siguiendo la edición de Von Henning (primera parte de la **Gran Enciclopedia**), a cuyos agregados añadió Vera sus propios comentarios, resumiendo partes de la obra mayor. Versiones de la primera parte de la **Enciclopedia** son igualmente las traducciones españolas de la **Lógica** (de A. M. Fabié, 1872; de Antonio Zozaya, 1892; y de Ovejero y Maury, 1ª y 2ª edición sin fecha, 3ª de 1918 y 4ª de 1944)." (R. Mondolfo, "Prólogo" a G.W.F. Hegel, **Ciencia de la lógica**, 2ª ed., Buenos Aires, Solar, 1968, p. 7). Para una versión castellana rigurosa del fragmento de Hegel citado por Gentile, cfr. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**, ed. y trad. R. Valls Plana, Madrid Alianza, 1997), pp. 102-103. — N. de M.C.]

¹⁷ **Lógica [Logique...]**, I, p. 216], § XIX, Zusatz II. — N. de G.G. [El añadido en cursivas y entre paréntesis es de Gentile; la cita pertenece a uno de los *Zusätze* (agregados) de la **Gran Enciclopedia**, no recogidos en la edición castellana que acabamos de señalar; se los puede buscar en alguna de las dos más antiguas traducciones españolas mencionadas por Mondolfo al final del pasaje citado en la nota anterior. — N. de M.C.]

mo, al ser una producida por el pensamiento, y la otra por la fantasía y el sentimiento. Fe y ciencia, pues, no pueden conciliarse en paz amistosa. Hegel había dicho que el hombre se reconoce en su Dios; en cambio, hay que decir que Dios se conoce en el hombre. O sea: en la religión el hombre no quiere a conocerse a sí mismo, y ni siquiera conocerse a sí mismo incompletamente (representarse), sino que quiere satisfacerse a sí mismo, en sus necesidades físicas. ¿Dónde reside entonces para el hombre la propia esencia individual? En una continua satisfacción de las propias necesidades orgánicas. Y esto es lo que él quiere encontrar en Dios. El sentimiento egoísta, insatisfecho con la finitud de la vida real, empuja al hombre a sublimarse en una potencia infinita que es poder divino, omnipotencia para satisfacer todas sus necesidades. Por lo tanto, el hombre mediante la religión no se reconoce a sí mismo como espíritu, como absoluto, como universal en Dios; sino que este absoluto, espíritu, universal, debe en cambio reconocerse en el individuo particular, que como organismo físico vive a través del incesante proceso del surgimiento y de la satisfacción de las necesidades. La verdad del individuo, pues, no reside en el universal, sino la verdad de éste en el individuo. La materia no se hace verdadera en el espíritu, sino éste en aquélla. Es el idealismo hegeliano invertido.

Y puesto que la raíz de la religión se encuentra en el hombre como individuo físico, la teología se transforma en antropología, y ésta es esencialmente materialista. Las necesidades que impulsan la fantasía a la deificación de las potencias humanas elevadas al infinito son de hecho las necesidades físicas; y la esencia del hombre es entonces definida como puramente física y orgánica.¹⁸

La crítica de la religión, por tanto, se fundaba en el materialismo.

¹⁸ Ya en esta primera presentación esquemática del contenido de **La esencia del cristianismo**, Gentile simplifica, tergiversa e incluso *invierte* el pensamiento de Feuerbach. En primer lugar, en cuanto a la relación entre religión y (auto)conocimiento humano, Feuerbach afirma allí lo siguiente: "Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es distinguible de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es *exterior* al ser humano, el objeto religioso está *en él*, le es *interior*; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. [...] Vale aquí, *sin restricción alguna*, la proposición: el objeto del ser humano es su propia *esencia objetivada*. [...] *La conciencia de Dios es la autoconciencia del ser humano; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del ser humano*. Conoces al ser humano por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el ser humano; los dos son una misma cosa. [...] Pero si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del ser humano, esto no lo debemos entender como si el ser humano religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia *primaria e indirecta* del ser humano. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El ser humano busca su esencia *fuera de sí*, antes de encontrarla en sí mismo. La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser." (L. Feuerbach, **La esencia del cristianismo**, trad. J. L. Iglesias, Madrid, Trotta, 1995, pp. 64-65, trad. rev.; cfr. **Das Wesen des Christentums**, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, pp. 49-51). Como puede observarse, no hay aquí ninguna "oposición diametral" entre religión y filosofía. En segundo lugar, la noción de "esencia individual" es completamente ajena a Feuerbach,

En efecto, en los **Principios de la filosofía del futuro** (1843) Feuerbach enseña que la verdadera filosofía sólo puede ser empírica y tener como objeto la realidad sensible. Las más profundas e importantes verdades sólo se aprenden por la vía de los sentidos. Y la filosofía no debe considerar al hombre como pensamiento y razón, sino por lo que es *en realidad*: ser concreto sensible, cuerpo viviente. El yo es precisamente el cuerpo. Así que la filosofía misma, en cuanto tiene al hombre por objeto, desemboca en una antropología fisiológica.

De manera similar a la religión, todos aquellos hechos de la vida y de la sociedad humana que consideramos como más elevados y más nobles son productos del hombre en cuanto cuerpo orgánico que vive de la continua satisfacción de sus necesidades.

La consecuencia de esta filosofía¹⁹ es evidente: toda la historia no puede tener otra explicación fundamentada que la materialista. Buscando y estudiando las necesidades del cuerpo humano en su existencia efectiva se encontrará la razón de todos los hechos humanos, pequeños o grandes, individuales o sociales. Esto significa que la explicación de los hechos individuales se encuentra en las necesidades físicas, inmediatas, del individuo como tal, mientras que la explicación de los hechos sociales debe surgir, en cambio, del análisis de las necesidades del individuo en cuanto miembro de la sociedad, o mejor dicho, de una sociedad determinada. Y si Feuerbach formuló con una expresión típica su materialismo diciendo que el hombre es ni más ni menos lo que come (*der Mensch sei nur das, was er esse*)²⁰, y por

tanto la explicación de su obrar como puro y simple individuo nos puede ser dada solamente por las necesidades de su estómago, la explicación de sus hechos históricos sólo puede surgir de las necesidades económicas.²¹

Así es como el materialismo histórico descendía con lógica simple y evidente del materialismo de Feuerbach. Fuera del materialismo, pues, ninguna otra filosofía podrá ser considerada inmanente a la concepción materialista de la historia. Pero veamos las observaciones que hiciera Marx en torno a esa filosofía [el materialismo], al prepararse en 1845 para escribir su propia orientación filosófica. Para ello ofrecemos aquí traducidos lo mejor posible los fragmentos publicados por Engels.²²

1

El defecto capital de todo el materialismo pasado —incluido el de Feuerbach— es que el término del pensamiento (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, ha sido concebido solamente bajo la forma de *objeto* o de *intuición*; y no ya como *actividad*

quien en todo momento se refiere a los avatares de la relación de la conciencia individual con la "esencia del género" (o "esencia de la especie", *Gattungswesen*) —y por tanto con lo universal—, relación que caracteriza a todo ser humano como tal y lo distingue del animal: la verdad del individuo reside siempre en lo universal (cfr. **La esencia del cristianismo**, pp. 53 y ss.). En tercer lugar, en esta obra Feuerbach se encuentra lejos de *esencializar* el egoísmo individualista que sólo busca la satisfacción de las propias necesidades físicas. Muy por el contrario, atribuye esa actitud al predominio de la conciencia práctica en los judíos —heredado luego por los cristianos—, en oposición al ideal griego —que él abraza como propio— de la vida contemplativa y la teoría como manifestación más elevada de la esencia humana (*ibid.*, *passim*). Feuerbach no es, pues, el materialista vulgar y antiintelectualista que Gentile intenta caricaturizar —aquí y en lo que sigue—; la vida espiritual es lo más relevante y "esencial" del ser humano para ambos autores, que en esto son hijos de la misma tradición *teoricista* con la que romperá el Marx revolucionario (sin por ello caer en el *practicismo* antiintelectualista). — N. de M.C.

19 Ver el **Grundriss [der Geschichte der Philosophie der Neuzeit]** de [F.] Ueberweg y [M.] Heinze, 8 Aufl., [Berlin, Mittler & Sohn, 1897] dritt. Teil, zweit. Band, pp. 148-151; cfr. F. A. Lange, **Gesch[ichte] d[es] Materialismus**, 3 Aufl., Iserlohn [J. Baedeker], 1876[-1877], II, pp. 73-80. — N. de G.G. [Sólo hay versión castellana de la última de estas obras: F. A. Lange, **Historia del materialismo**, trad. de V. Colorado, tomo segundo, Madrid, D. Jorro, 1903, pp. 91-101. Este mismo texto fue reeditado por Juan Pablos Editor, México D. F., en 1974. — N. de M.C.]

20 La cita es gravemente espuria, negligente y tendenciosa. La frase real de Feuerbach afirma que "el ser humano es lo que come" (*der Mensch ist was er isst*), pero de ningún modo subraya que sea "solamente" o "ni más ni menos que" (*nur*) eso. Gentile ni siquiera reproduce correctamente la conjugación verbal original, que contiene un juego de palabras (*ist = es / isst = come*) y que remite implícitamente al célebre pasaje bíblico (Éxodo 3:13-18) según el cual Dios, al ser indagado sobre su nombre por Moisés, respondió que *Él es el que es* (*ist was er ist*). Esa alusión irónica explica el carácter esquemático de la sentencia feuerbachiana, la cual es pronunciada por primera vez en 1850 —en la reseña a un libro de Jacob Molescho-

tt (**Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk** [Doctrina de los alimentos. Para el pueblo], Erlangen, Verlag von Ferdinand Enke, 1850)— y luego reaparece en un escrito de 1862 titulado precisamente "El misterio del sacrificio o El hombre es lo que come" (cfr. "Das Geheimniss des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst", en L. Feuerbach, **Sämtliche Werke**, ed. W. Bolin y F. Jodl, vol. 10, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag, 1960, 41-67; inédito en castellano, ha sido recientemente traducido al inglés y reivindicado como un análisis precursor de los estudios sobre el sacrificio realizados por W. Robertson Smith, E. Durkheim y S. Freud: cfr. L. Feuerbach "The Secret of Sacrifice: Man is what he eats", trad. y estudio preliminar de Cyril Levitt, 2007: <http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/feuerbach/index.html>). En este texto Feuerbach señala el aspecto sociocultural de las ingestas, subrayando que el espíritu es tan inseparable de lo sensible-material, del cuerpo y (la satisfacción de) sus necesidades, que hasta los dioses requieren ser alimentados bajo la forma de ofrendas y sacrificios. No se trata, pues, de la torpe postulación de un vulgar determinismo gastronómico, como a veces se ha pensado y como pretende Gentile. Esto es algo que supo comprender Antonio Gramsci, aunque probablemente no había leído el escrito de Feuerbach y aunque, en otros aspectos, apreciaba el texto gentiliano (cfr. **Cuadernos de la cárcel**, trad. A. M. Palos y J. L. González, vol. 3, México, D. F., Era, 1984, pp. 171-174 [Q7, <§ 35>]). — N. de M.C.

21 Resulta llamativo que Gentile omita aquí toda referencia al segundo ensayo de Labriola sobre el materialismo histórico (1896), en donde desde el inicio se ataca con agudeza este tipo de banalizaciones críticas del materialismo en general; cfr. "Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare", en Antonio Labriola, **Scritti filosofici e politici**, ed. F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, pp. 533 y ss. — N. de M.C.

22 Se refiere a su propia traducción "alla meglio" de las **Tesis sobre Feuerbach** (ver nota 13), incluida a continuación en este ensayo de 1899. Recordemos que se trata de la primera aparición en italiano del texto de Marx (según la revisión de Engels), y la única hasta 1902, año en que se publicó la versión de E. Ciccotti, mucho más rigurosa (cfr. Bortolotti, **Marx e il materialismo...**, 103), pero no por ello más difundida. La versión gentiliana es tan inexacta que será conveniente señalar —en notas al pie que no deberán confundirse con las del propio Gentile— sus defectos fundamentales. — N. de M.C.

sensitiva humana, como praxis,²³ y subjetivamente.²⁴ Por eso

23 Recordemos que el término griego *praxis*, que equivale a *práctica* en castellano, se incorporó a la lengua alemana sin más modificaciones que la mayúscula inicial correspondiente a los sustantivos (*Praxis*). En italiano, en cambio, además de *pratica*, existe también una italianización de *praxis* como *prassi*. Gentile prefiere esta última variante porque —como se verá a continuación— entiende la *prassi* en un sentido peculiar, que se aparta de la *pratica* propiamente dicha. Téngase presente, pues, que todas las apariciones de *praxis* en este texto corresponden a lo que el autor denomina *prassi*. — N. de M.C.

24 La interpretación de esta oración inicial de la primera tesis condiciona la comprensión de todo el texto de Marx (e incluso de toda su obra, como ocurre —según veremos— con el propio Gentile). Y esa lectura del primer enunciado depende, a su vez, de cómo se entienda la palabra alemana *sinnlich(e)*. Cuando este término cumple la función de adjetivo es susceptible de ser comprendido y traducido al castellano de dos maneras muy diferentes. Por un lado, como “sensible”, es decir, *que puede ser captado por los sentidos*. Por otro, como “sensorial” o “sensitivo”, esto es, *propio de los sentidos mismos y su actividad cognitiva*. Lo mismo vale para los casos en los que *sinnlich* funciona como adverbio: puede leerse como “sensiblemente” o como “sensorialmente”. En cambio, la forma sustantivada, *Sinnlichkeit*, presenta una ulterior dificultad. Para su traducción al castellano podemos optar simplemente por colocar el artículo neutro “lo” delante de “sensible” o de “sensorial”, con lo cual el único obstáculo que nos queda por superar sigue siendo la necesidad de decidirnos por uno de esos dos significados. Pero si, en cambio, pretendemos traducirla utilizando un sustantivo propiamente dicho, nos veremos ahora ante una palabra castellana que presenta *la misma ambigüedad que el término alemán*. En efecto, “sensibilidad” es un término equívoco que puede significar ya *la capacidad de sentir, ya las cosas sensibles en cuanto tales* (cfr. L. Althusser, “Note du traducteur”, en L. Feuerbach, **Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)**, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 6 y 8). Y aunque tal vez esta segunda acepción nos pueda resultar inusual en castellano, el caso es que Feuerbach y Marx utilizan *Sinnlichkeit* precisamente para aludir al “mundo sensible” (*sinnliche Welt*), real, material, en contraposición al imaginario orden *suprasensible* de la teología y el idealismo (o metafísica) en general. De hecho, también emplean *sinnlich(e)* en ese sentido materialista. Por lo tanto, la fórmula *menschliche sinnliche Tätigkeit*, que Gentile traduce como “attività sensitiva umana” entendiéndola como un proceso meramente cognitivo, en realidad corresponde a “actividad humana sensible” —o “actividad sensiblemente humana” (*sinnlich menschliche Tätigkeit*) en la versión original de Marx (cfr. “Thesen über Feuerbach [E]”, p. 533; “Thesen über Feuerbach [M]”, p. 5)—, esto es, a la acción objetiva transformadora de la realidad sensible como parte de ella, una actividad material que es, por tanto, *extramental, extraconsciente* (aunque no necesariamente *inconsciente*). Sin embargo, toda la traducción de Gentile gira en torno a la comprensión de la *prassi* como una pura actividad cognitiva de la cual brotaría la realidad toda. Allí donde Marx está fundando un inédito *materialismo de la práctica* (o *materialismo práctico*), Gentile sólo encuentra, pues, una versión más del viejo *idealismo subjetivo* o *subjetivismo*. Eso explica la peregrina conversión de *Gegenstand* (objeto) en “término del pensamiento”, y que entienda lo subjetivo como pura interioridad cuando Marx también lo está señalando aquí como acción humana *material, sensible, objetiva, exterior* a la mera conciencia (cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 45-144; *id.* “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’...”). Para despejar toda duda al respecto, léase atentamente el siguiente pasaje perteneciente a la parte de **La ideología alemana** que se ocupa de Feuerbach (escrita por Marx durante el mismo período): “Feuerbach habla especialmente de la observación [o intuición, *Anschauung*] de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de las personas [*sinnliche Tätigkeit der Menschen*]. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles [*sinnliche*], esta producción, la base de todo el mundo sensible [*sinnlichen Welt*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de observación [o de intuición, *Anschauungsvermögen*] y hasta su propia

ha ocurrido que el lado de la actividad fue desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, pero sólo en abstracto, porque naturalmente el idealismo no sabe nada de la actividad real sensitiva, como tal. Feuerbach quiere los objetos sensibles como realmente distintos de los inteligibles; pero él no concibe la actividad misma humana como actividad *objetiva*.²⁵ Por eso en la **Esencia del Cristianismo** sólo considera el contenido teórico como estrictamente humano, mientras la praxis es concebida y fijada únicamente en las sórdidas formas judías. Por eso él no entiende el significado que los “revolucionarios” dan a la actividad práctico-crítica.²⁶

2

La cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. En la praxis puede el hombre probar la verdad, esto es, la realidad y la potencia (*Macht*), la positividad (*Diesseitigkeit*) del propio pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísle de la praxis es una cuestión puramente escolástica.²⁷

3

La doctrina materialista de que los hombres son el producto del ambiente (*Umstände*) y de la educación, y cambian con los cambios del ambiente y de la educación, olvida que el ambiente es cambiado precisamente por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. Ella acaba así, necesariamente, dividiendo la sociedad en dos partes, una de las cuales es concebida como por encima de la otra (por ej. en Roberto Owen). La coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana sólo puede ser

existencia. [...] Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el ser humano es un “objeto sensible”; pero, aun aparte de que sólo lo capta como “objeto sensible” y no como “actividad sensible”, manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin entender a los seres humanos dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el ser humano realmente existente, hasta el ser humano activo [...]. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman [...]” (Marx y Engels, **La ideología alemana**, pp. 48-49, trad. rev.; cfr. “Die deutsche Ideologie”, en **MEW**, vol. 3, pp. 44). — N. de M.C.

25 Es decir, como *actividad que hace, pone, crea el objeto sensible (gegenständliche Tätigkeit)*. — N. de G.G. [En este apunte de Gentile se hace bastante evidente su forzamiento del texto de Marx, quien aquí no está señalando una actividad *objetivante (objektivierende)* por parte de la subjetividad cognitiva, espiritual, interior, sino una actividad *objetiva (gegenständlich)* por parte de la subjetividad práctica, material, exterior. Más aún, reconociéndola desde un nuevo materialismo, Marx está precisamente subrayando esta actividad objetiva, real, sensible, *frente a aquella otra*, esto es, frente a ese otro “lado activo [...] desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal” (“Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 7, trad. rev.; cfr. “Thesen über Feuerbach [E]”, p. 533). — N. de M.C.]

26 En realidad, esta última oración afirma lo siguiente: “Por tanto, no comprende la importancia de la actividad “revolucionaria”, “práctico-crítica” (“Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 7, trad. rev.; cfr. “Thesen über Feuerbach [E]”, p. 533.). — N. de M.C.

27 Cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 108-113; *id.*, “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’...”, pp. 49-51. — N. de M.C.

concebida y entendida racionalmente como práctica invertida.²⁸

4

Del hecho de la autoproyección (*Selbstentfremdung*)²⁹ religiosa, Feuerbach llega a una duplicación del mundo en un mundo religioso, representativo, y un mundo real. Y su obra consiste en resolver el mundo religioso en su sustrato [*weltliche Grundlage*].³⁰ Se le escapa, sin embargo, que una vez cumplida esta obra queda aún por hacer lo principal. Precisamente el hecho de que el sustrato de este mundo religioso se separe de sí mismo, fijándose en las nubes como un reino independiente, en sí, se explica luego mediante la duplicación que tal sustrato hace de sí, por sí mismo [*Selbstzerrissenheit*],³¹ y mediante la contradicción en que entra consigo mismo. Éste [sustrato] debe, por tanto, ser primero entendido en su contradicción y luego prácticamente derribado por la solución de la contradicción misma.³² Así, por

28 Esta tercera tesis es la que mayores modificaciones sufrió por parte de Engels (cfr. Bortolotti, **Marx e il materialismo...**, pp. 91-93; Labica, **Karl Marx. Les Thèses...**, pp. 55-65; Macherey, **Marx 1845. Les "Thèses"...**, pp. 81-104.). Aquí sólo señalaremos las alteraciones de la última oración, cuyo texto original es: "La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana, o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*]." ("Tesis sobre Feuerbach [M]", p. 666, trad. rev.; cfr. "Thesen über Feuerbach [M]", p. 6). En su versión, Engels por algún motivo quitó "o autotransformación", y cambió "revolucionaria [*revolutionäre*]" por "subversiva" [*umwälzende*]. Ahora bien, por añadidura, Gentile no tradujo *umwälzende Praxis* como "práctica subversiva" (*prassi rovesciante*), sino como "praxis subvertida" o, más exactamente, "invertida" (*prassi rovesciata*), error que —como tantos otros de la versión gentiliana— sería luego reproducido y aumentado en la traducción-interpretación de Rodolfo Mondolfo, quien optó directamente por "práctica que se invierte" o "subvierte" (*prassi che se rovescia*) (cfr. R. Mondolfo, **Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966**, ed. N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, pp. 10, 63 y ss.; en castellano: "Feuerbach y Marx", en **Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos**, trad. M. H. Alberti, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 17, 63 y ss.). Mondolfo continuaría defendiendo la adecuación de esta fórmula al "espíritu de la doctrina" de Marx aún después de que se viera obligado a admitir que no constituía una traducción fiel de esa última expresión de la tercera tesis (cfr. R. Mondolfo, "Prassi che rovescia" o "prassi che si rovescia?" [1933], en el apéndice a *id.*, **Il materialismo storico in Federico Engels**, Firenze, La Nuova Italia, 1952, pp. 401-403; en castellano: **El materialismo histórico en Federico Engels, y otros ensayos**, trad. R. Bixio, 2a ed., Buenos Aires, Raigal, 1956, pp. 380-382). — N. de M.C.

29 Este término equivale más bien a "autoenajenación", "autoalienación" o "autoextrañación". — N. de M.C.

30 Esta expresión, que aparece tres veces en esta tesis, es traducida por Gentile simplemente como "sustrato" (*sostrato*), pero corresponde literalmente a "base terrenal" o "fundamento mundano". — N. de M.C.

31 Este término no significa exactamente "autoduplicación", sino "autodesdoblamiento". — N. de M.C.

32 En la versión de Engels se lee, en efecto: "Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta [base terrenal] en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción." ("Tesis sobre Feuerbach [E]", p. 8). Pero Marx se refería a actividades simultáneas, no sucesivas: "Por ende, [al fundamento mundano] es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente." ("Tesis sobre Feuerbach [M]", p. 666). En cualquier caso, ambos autores coinciden en que ese fundamento terrenal debe ser prácticamente "revolucionado" (*revolutioniert*) y no meramente "derribado" (*scalzato*), como traduce Gentile. Del mismo modo, pertenece exclusivamente a éste la formulación (idealista) según la cual esa práctica revolucionaria (o *derribadora*) no sería ella misma la eliminación de la contradicción, sino que más bien se produciría "por la solución de la contradicción misma", esto es, gracias a la superación de un problema meramente lógico-teórico. Esta

ej., después de haber desvelado el misterio de la sagrada familia con la familia terrenal,³³ esta debe ser teóricamente criticada y prácticamente subvertida.³⁴

5

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *intuición sensible*; pero no concibe la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] como actividad humano-sensitiva práctica [*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*].³⁵

6

Feuerbach resuelve la esencia de la religión en la esencia propia del hombre. Pero no existe una esencia humana como algo abstracto inherente al individuo particular. En realidad, ella no es más que el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, no arribando a la crítica de esta esencia real, se ve por tanto obligado: 1º a abstraer del proceso histórico y fijar por sí mismo el sentimiento religioso, y darnos un individuo humano abstracto-aislado; mientras que: 2º en él la esencia humana puede entenderse solamente como "especie" (*Gattung*), como universalidad no desplegada (*innere*), muda, que liga sólo *naturalmente* a los muchos individuos.³⁶

7

Feuerbach no ve, pues, que el "sentimiento religioso" mismo es un *producto social*, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece en realidad a una determinada forma social.

8

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que impulsan las teorías al misticismo encuentran su explicación ra-

es precisamente la posición teorizante de la filosofía tradicional —Feuerbach incluido— que Marx está aquí criticando desde su nuevo *materialismo práctico*. — N. de M.C.

33 Es decir, mostrando que la sagrada familia no es sino una duplicación y una hipótesis de la terrenal. — N. de G.G.

34 Engels mismo coloca el participio "subvertida" (*umgewälzt*) en lugar del original "destruida" (*vernichtet*) (cfr. "Thesen über Feuerbach [E]", p. 534; "Thesen über Feuerbach [M]", p. 6). Gentile, a su vez, lo vierte como *rovesciata*: "subvertida"/"invertida" (ver nota 28). — N. de M.C.

35 Esta expresión —que en ambos textos alemanes presenta la palabra *praktische* en cursiva— correspondería a "actividad práctica humano-sensible". Aunque ya se subrayó más arriba, en la nota 24, es importante volver a recordar que por "sensibilidad" Marx no entiende otra cosa que *realidad sensible, objetividad material*, y que por tanto, al igual que en el pasaje de **La ideología alemana** reproducido en esa misma nota, donde se leía que Feuerbach no es capaz de "concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman", de lo que aquí se trata es precisamente de lograr captar "lo sensible como [profundamente atravesado y transformado por la] actividad *práctica* humano-sensible" (cfr. "Thesen über Feuerbach [E]", p. 534; "Thesen über Feuerbach [M]", p. 6), y no como una mera construcción "humano-sensitiva".

36 Cabe señalar que, en este segundo punto, el propio Marx incurre en una inexactitud, aunque poco relevante. Feuerbach, en realidad, siempre distingue entre "género" (o "especie", *Gattung*) y "esencia del género" (*Gattungswesen*) (cfr. **La esencia del cristianismo; Das Wesen des Christentums**); y lo que concibe, efectivamente, "como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos" es la *esencia del género*, y no el *genero* propiamente dicho, el cual no es para él otra cosa que el heteróclito *conjunto real* de los individuos humanos (cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 162 y ss.).

cional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.

9

El grado más alto al que ha conducido el materialismo *intuicionista*, esto es, el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es la intuición³⁷ de los individuos sueltos dentro de la “sociedad burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*]”³⁸

10

El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad *burguesa*; el punto de vista del nuevo, la sociedad *humana* o la humanidad asociada.³⁹

11

Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversos modos; pero⁴⁰ se trata de *cambiarlo*.⁴¹

En estos pensamientos fielmente traducidos no nos parece difícil vislumbrar el diseño de todo un nuevo sistema especulativo, con su vínculo histórico a una filosofía anterior, y con indicios seguros de un programa práctico que le es lógicamente consecuente: en suma, todo el esqueleto de aquella filosofía que se quiere inherente a la concepción materialista de la historia, puesta como fundamento de la doctrina comunista. Y nosotros intentaremos ofrecer aquí, con la ayuda de estos pensamientos,

³⁷ Ver notas 14, 24 y 35. — N. de M.C.

³⁸ En la versión de Marx esta expresión no figura entre comillas, y no va precedida de “en la” (*in der*), sino de “y la” (*und der*). Por otra parte, tal vez la traducción que correspondería al uso marxiano de esta fórmula en 1845 sería más bien “sociedad civil” en la acepción hegeliana (cfr. Bortolotti, **Marx e il materialismo...**, 95-97; Labica, **Karl Marx. Les Thèses...**, 101-104; Macherey, **Marx 1845. Les “Thèses”...**, 183-208). — N. de M.C.

³⁹ Las modificaciones que Engels introduce en esta décima tesis, aunque a simple vista pueden parecer de poca monta, cambian por completo su sentido. No me refiero al añadido de comillas al adjetivo *bürgerliche* (civil/burguesa), que Gentile aquí no respeta (ver nota anterior). Los cambios decisivos son el subrayado de la palabra “humana” (*menschliche*), y la sustitución de “humanidad social” (*gesellschaftliche Menschheit*) por “humanidad socializada” (*vergesellschaftete Menschheit*). Ambos hacen pensar que Marx se está refiriendo a la sociedad comunista —¡curioso “punto de vista” que (aún) *no existe* como tal!—, cuando en verdad él sólo está aludiendo a la “esencia” social e histórica de la humanidad, esto es, a la necesidad de pensar lo humano como un cambiante conjunto de relaciones sociales, tal como lo expresaba en la sexta tesis y en el siguiente fragmento de la “Introducción” de 1843-1844: “Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad.” (K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en *id.*, **Escritos de juventud**, trad. W. Roces, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 491, trad. rev.; cfr. “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en **MEW**, vol. 1, Berlin, Dietz, 1981, p. 378). — N. de M.C.

⁴⁰ Este “pero” (*aber*), ausente en la versión de Marx, constituye tal vez la modificación engelsiana más conocida. Y también la menos feliz, por ser susceptible de ser (mal) entendida como una incitación a *dejar de interpretar el mundo*. Lo que Marx está haciendo aquí, luego de haber resaltao durante todas las tesis anteriores la prioridad de la actividad *práctica* frente a la actividad *teórica* (ver nota 25), es asumir desde esta última la necesidad de ponerse al servicio de aquélla intentando guiarla en un sentido revolucionario. — N. de M.C.

⁴¹ Ver Engels, [**Ludwig Feuerbach [und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie]**, Anhang [“Apéndice”], pp. 59-62. — N. de G.G. [Cfr. Marx, “Tesis sobre Feuerbach [E]”. — N. de M.C.]

un esquema del nuevo filosofar.

III

Esquema de la filosofía de la praxis

La piedra angular de esta construcción filosófica está en el concepto de “praxis” [“*prassi*”].⁴² Concepto que, como bien señala el propio Marx, es nuevo para el materialismo, pero para el idealismo es tan viejo como el idealismo mismo; de hecho, nació en el mismo parto que éste, ya con el subjetivismo de Sócrates. El cual no sabía concebir una verdad ya formada y acabada, que pudiera transmitirse por tradición o enseñanza; y pensaba, en cambio, que toda verdad es el resultado último de un trabajo inquisitivo personal, en el cual el maestro sólo puede ayudar como compañero y colaborador del discípulo deseoso de lo verdadero. De ahí el célebre parangón de su arte con la mayéutica de su madre, Fenarete. No producía el saber en la mente de sus discípulos, sino que éstos eran solamente ayudados por él a formarse, a *hacer* este saber. Ayudados en la praxis, diría Marx. El saber, por tanto, comportaba ya para Sócrates una actividad productiva, y era una construcción subjetiva, una continua y progresiva praxis.⁴³

Platón no dejó escapar esta importantísima doctrina; de hecho la definió mejor y la desarrolló en su dialéctica de las ideas, todas dotadas de energía creativa. Y hasta Hegel no ha habido ningún idealista que no haya entendido, más o menos bien, el saber como obra del espíritu humano; con la excepción de los pocos partidarios de la intuición intelectual.

Nuestro Vico, al que se suele ensalzar únicamente como fundador de la filosofía de la historia, vio muy adentro en esta materia. Y en este concepto del conocimiento como praxis reside toda la razón de su crítica inexorable contra Descartes. Al cual el filósofo napolitano no podía perdonar que hubiera afirmado como punto de partida y fundamento de la ciencia la inmediata conciencia del pensamiento (*cogito ergo sum*); mientras que, según él, cuando hacemos ciencia es preciso justificar el hecho de la conciencia, reconstruyendo su nacimiento y su desarrollo: o sea, no partir del puro hecho sino, como estamos diciendo, comenzar por la explicación del hecho mismo rehaciéndolo nosotros. *Verum et factum convertuntur* [Lo verdadero y lo hecho se convierten (recíprocamente)]; la verdad, pues, se descubre haciéndola. Y puesto que es un resultado, y no un dato, de la investigación científica, ésta no puede proceder por análisis, como pretende Descartes —análisis que presupondría frente a sí el concepto de de la verdad a analizar—, sino por síntesis, que es una actividad productiva de la mente. De ahí el valor inestimable de las adivinaciones del genio, de las felices intuiciones que, más que hacer, casi crean el conocimiento que es de tan difícil adquisición. El hacer, según Vico, es la condición indeclinable del co-

⁴² Ver nota 23. — N. de M.C.

⁴³ Ver nota 25. — N. de M.C.

nocer. De ahí la certeza de las matemáticas —y aquí concordaba con Descartes—, en las cuales los objetos de nuestro conocer no son dados, sino contruidos.

A estos principios, ya enunciados en la obra **De antiquissima Italorum sapientia** (1710),⁴⁴ luego los aplicaría admirablemente en su **Scienza Nuova** [1725-1744],⁴⁵ en la construcción de su filosofía histórica. Y en verdad, si se puede conocer lo que es obra propia, el mundo natural debe ser reservado, piensa Vico, a la cognición de Dios, que es su único autor; mientras que el mundo histórico, producido por la actividad humana, es el objeto del que pueden adquirir la ciencia los hombres que lo han hecho. Pero para Vico este obrar humano era un obrar de la mente del hombre; de ahí su concepto de que la historia toda debe explicarse mediante la consideración y el estudio de las modificaciones de la mente. Cambia en Marx el principio del obrar, y, en vez de las modificaciones de la mente, la raíz de la historia son las necesidades del individuo como ser social. Pero el concepto que invoca la praxis es el mismo.⁴⁶

No sufre crítica ni corrección. Ya dice muy bien Labriola que “pensar es producir. Aprender es producir reproduciendo. Sólo sabemos bien lo que nosotros mismos somos capaces de producir, pensando, trabajando, probando y volviendo a probar; y siempre por virtud de las fuerzas que nos son propias, en el campo social y desde el ángulo visual en que nos encontramos”.⁴⁷ ¿Para qué se instalan los laboratorios si no para rehacer la naturaleza y así progresar en su ciencia? ¿Qué es el experimento si no un rehacer lo que hace la naturaleza, rehaciéndolo en condiciones que faciliten y aseguren su observación? Es cierto que este hacer o rehacer no es siempre un hacer material y efectivo; incluso la mayor parte de las veces es un puro hacer o rehacer

con el pensamiento. Pero el mismo hacer o rehacer material y efectivo ¿acaso facilita la comprensión del hecho por el mecanismo inmediato, o más bien por el pensar poco a poco las partes individuales del mecanismo? La respuesta es fácil para quien considere que la mente sólo como metáfora tiene ojos, manos e instrumentos, y que sólo mediante representaciones sucesivas puede acompañar la mecánica del hacer externo. Esa actividad original que se debe desarrollar para la adquisición de la ciencia es evidente, por ej., en el cálculo aritmético. Se tienen los factores y se busca el producto. Este producto no se entrevé por intuición; es el resultado de una operación que se debe seguir. Y lo que aquí se dice del producto aritmético puede decirse de todo producto de la conciencia, de todo el saber: no está dado, sino que es necesario llegar a él con el acto laborioso de la mente. Un conocimiento dado no es verdadero conocimiento si no se comprende, o sea, si no se reconstruye; pero entonces ya no es más dado, sino producido o reproducido.

Y la ciencia, en general, ¿acaso se adquiere de pronto, por un agudo vistazo echado sobre un amplio horizonte? El rehacer será más fácil que el hacer; y leer un libro científico es más fácil que escribirlo. Pero ni siquiera en la lectura nuestro espíritu, si quiere beneficiarse, puede permanecer inerte y pasivo; debe en cambio acompañar la inteligencia del autor en cada momento de su proceder, y así desarrollar una energía y *hacer* también él mismo. Ya en la lengua se pueden apreciar las huellas de este importantísimo concepto del conocer o comprender que es un hacer. El latín *facilis* (conservado en todas las lenguas romances) deriva del verbo *facere*, y etimológicamente significaría entonces solamente “que se puede hacer”; y por eso en latín y en todas las lenguas romances significa también: que se puede conocer o entender. Así es fácil una operación por hacer, y también es fácil una verdad por conocer, o un teorema por entender.

Esta idea de que el conocimiento va de la mano con la actividad, con la praxis, es el alma del método pedagógico de Froebel.⁴⁸ “El punto de partida para él era el hacer, que siempre está detrás del conocer; y el conocimiento no es otra cosa que el desarrollo genético del hacer mismo”.⁴⁹ Pero tampoco Froebel derivaba este principio de una filosofía materialista. Por el contrario, se ha observado atinadamente que “el *thun* (hacer), y el método *genetisch-entwickelnd* (del desarrollo genético) tan inculcado por Froebel traen a la mente sin esfuerzo aquella doctrina (de Fichte) que partiendo del hacer primitivo del Yo intentó desarrollar toda nuestra ciencia”.⁵⁰

Este es el principio que Marx quiere trasladar desde el abstracto idealismo al concreto materialismo. El cual, a su juicio, hasta él

⁴⁴ Y mencionados también en la oración inaugural, publicada el año previo, **De nostri temporis studiorum ratione**. Sobre esta doctrina de Vico véanse los dos artículos del prof. F. Tocco: **Descartes jugó por Vico** (en *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1896, pp. 568-572) y **Rassegna filosofica, en la Rivista d'Italia**, 15 agosto 1898, pp. 762-3; ver asimismo la memoria **Kant in Italien** de Karl Werner (*Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse*, Bd. 31, 1981), § VII, pp. 350 y ss., donde se cita toda la bibliografía anterior. — N. de G.G. [De las dos obras de Vico mencionadas hay traducciones al castellano realizadas por F. J. Navarro Gómez: “La antiquísima sabiduría de los italianos partiendo de los orígenes de la lengua latina”, **Cuadernos sobre Vico**, n° 11-12, 1999-2000, pp. 443-483; y G. Vico, “Del método de estudio de nuestro tiempo”, en **Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos**, Barcelona, Anthropos, 2002. — N. de M.C.]

⁴⁵ Traducción castellana: G. Vico, **Ciencia nueva**, trad. R. de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995. — N. de M.C.

⁴⁶ Tal vez no esté de más advertir al lector que Gentile no nos está ofreciendo aquí una exposición rigurosa de las ideas de Sócrates, Platón y Vico, sino más bien una adaptación de las mismas a su propio pensamiento. Y lo mismo cabe decir de las afirmaciones de Antonio Labriola citadas a continuación. — N. de M.C.

⁴⁷ *Op. cit.*, [carta IV] p. 43 (pp. 55-56 de la trad. franc.). — N. de G.G. [Seguramente Labriola al escribir este pasaje tenía en mente, sobre todo, las afirmaciones de Engels sobre el agnosticismo y la “cosa en sí” kantiana, que se encuentran en el “Prólogo a la edición inglesa de 1892” de **Del socialismo utópico al socialismo científico** (cfr. K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, vol. 3, pp. 104-6) y que no tienen nada de *subjetivistas*. Cfr. también la carta V, en “Discreendo...”, pp. 706 y ss.— N. de M.C.]

⁴⁸ Se refiere al pedagogo alemán Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782-1852), discípulo del suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). — N. de M.C.

⁴⁹ F. Fiorentino, “F. Froebel”, en **Giornale napoletano di filosofia e lettere**, abril 1878, p. 220 (ahora incluido en el volumen **Ritratti storici e saggi critici**, editado por G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1935). — N. de G.G. (1899 y 1937).

⁵⁰ *Ibid.* — N. de G.G.

mismo ha tenido como defecto grave, e incluso principal, el haber descuidado tal principio.⁵¹

Concepto que demuestra la agudeza filosófica del escritor. En verdad, ¿qué era en el fondo lo que él reprochaba al materialismo en la teoría del conocimiento? Esto: considerar que el objeto, la intuición sensible, la realidad externa es algo *dado*, y no algo *producido*; de modo que el sujeto, entrando en relación con ello, debe limitarse a una pura visión, o mejor, a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad. Marx, en suma, reprochaba a los materialistas, y entre ellos a Feuerbach, que concibieran el sujeto y el objeto del conocimiento en una posición abstracta, y por lo tanto falsa. En esa posición el objeto se hallaría opuesto al sujeto y sin ninguna relación intrínseca con él, que accidentalmente lo ha encontrado, visto, conocido. Pero este sujeto sin su objeto ¿de qué es sujeto? Y este objeto sin su respectivo sujeto ¿de qué es objeto? Sujeto y objeto son dos términos correlativos, cada uno de los cuales conlleva necesariamente al otro. No son, pues, recíprocamente independientes; por el contrario, están inescindiblemente ligados, de modo que su realidad efectiva resulta de su relación en el organismo, en el cual y por el cual encuentran su realización necesaria, y fuera del cual no son más que abstracciones. La vida del sujeto reside en su relación intrínseca con el objeto, y viceversa. Si se escinde esta relación, ya no hay más vida, sino muerte. Ya no hay dos términos reales del acto de conocer, sino dos términos abstractos.

Es preciso, por tanto, concebirlas en su mutua relación, cuya naturaleza es aclarada por lo que se ha dicho sobre la actividad que es propia del conocer. Cuando se conoce, se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye un objeto, se lo conoce; por ende el objeto es un producto del sujeto, y puesto que no hay sujeto sin objeto, es necesario agregar que el sujeto, a medida que va haciendo o construyendo el objeto, se va haciendo o construyendo a sí mismo: los momentos de la progresiva formación del sujeto corresponden a los diversos momentos de la progresiva formación del objeto.

De quien poco ha conocido se dice que ha desarrollado poco sus ideas, su pensamiento; y a medida que aumenta sus conocimientos (objeto), va creciendo respectivamente en el poder de comprensión y de entendimiento (sujeto). El conocimiento, en suma, es un desarrollo continuo; y, puesto que esencialmente no es más que una relación entre dos términos correlativos, equivale a un progresivo desarrollo paralelo de estos dos términos. Mientras que la raíz, la causa permanente de este desarrollo está en la actividad, en el *hacer* del sujeto que se forma a sí mismo formando el objeto, *crescit et conerescit*⁵², π' (Aristóteles).⁵³

⁵¹ Ver notas 24 y 25. — N. de M.C.

⁵² Literalmente: "crece y con-crece". El verbo latino *conerescere* significa "crecer junto con otro". Y el adjetivo "concreto" proviene de *concretus*, que es el participio pasado del mismo verbo (cfr. J. Russ, **Léxico de filosofía**, Madrid, Akal, 1999, p. 72). — N. de M.C.

⁵³ *Epidosis eis autó*: "proceso hacia sí mismo" (Aristóteles, **De anima**, 417b 6-7; cfr. **Acerca del alma**, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978,

Ahora bien, cuando el materialismo dice: el espíritu es una *tabula rasa* sobre la cual se van poco a poco escribiendo las imágenes del mundo exterior a través de la acción de los sentidos, se piensa por una parte esta *tabula rasa*, lista para recibir las imágenes del mundo exterior, y por la otra los objetos de este mundo, ya formados, acabados en sí mismos; de modo que, si les toca enviar imágenes hacia esa *tabula*, las envían, y si no, permanecen siendo lo que son, sin perder nada de sí, así como nada adquieren al enviar las imágenes.

Esta es la posición abstracta del materialismo, que no resiste la crítica más elemental. ¿Quién inscribe las imágenes sobre la *tabula rasa*? ¿Las forma el sujeto o el objeto? Y si el sujeto y el objeto existen sin estas imágenes, productos de la relación en la que ellos pueden entrar, si existen pues independientemente el uno del otro, ¿qué es sujeto como puro sujeto y qué es objeto como puro objeto? Preguntas a las cuales el materialismo no puede responder sin contradecir sus presupuestos; porque, como es sabido, algo abstracto no puede recibir ninguna determinación sin concebirse en las condiciones en las que y por las que es concreto, vale decir, sin negarse como abstracto.

Pero se debe reconocer el motivo legítimo que sugiere tal posición: la así llamada objetividad del conocimiento, por la cual el objeto debe ser objeto, puro objeto, sin mezcla de subjetividad. Porque si el conocimiento adquiere valor del objeto del que nos da la posesión, pierde este valor cuando el objeto es alterado por el influjo o contacto del sujeto, que debe ser el principio cognoscente opuesto al conocido. De ahí la teoría de las intuiciones, simples visiones que hacen pasar, sin la más leve modificación, la imagen sensible de los objetos externos a nuestro espíritu. Por lo tanto, puro objeto e intuición son característicos del objetivismo —idealista o materialista— al cual Marx quiere contraponer el subjetivismo. Hasta ahora se ha concebido, dice (fr. 1), la realidad como *objeto*, *intuición*, no como actividad humana, como *praxis*, no *subjetivamente*. La realidad, pues, según él, es una producción subjetiva del hombre; pero una producción de la actividad sensitiva (*sinnliche Thätigkeit*), no del pensamiento, como creían Hegel y los demás idealistas.

Desde Feuerbach, por eso, hay que volver hacia Hegel, que comprendió bien una verdad indiscutible: que el conocimiento es una producción continua, un hacer incesante, una praxis originaria. Pero transferir este principio suyo desde la abstracta concepción idealista del espíritu a la real y concreta actividad humana sensitiva. El idealismo no negaba a los sentidos; pero no los reconocía como tales, sino más bien como un momento del pensamiento, que no es activo o productivo como sensación, sino sólo como pensamiento.

Ahora bien, ¿qué hizo Feuerbach en su **Esencia del Cristianismo**? Distinguió entre las formas judaicas del Cristianismo y su contenido teórico; aquéllas producto de la praxis, éste puro producto del pensamiento humano: una dualidad absoluta entre hacer y teoría, entre praxis y conocimiento, que son en reali-

libro II, p. 187). — N. de M.C.

dad una sola e idéntica cosa. Feuerbach, en suma, no fue consecuente consigo mismo: explicó de un modo materialista la parte práctica de la historia del Cristianismo, pero se detuvo ante las ideologías, es decir, ante la parte especulativa, la última fortaleza que le oponía el idealismo, y que él no logró conquistar. A este propósito, frente al mismo problema, Labriola observa: "Es el difícil entendimiento de cómo nacen las ideologías desde el terreno material de la vida lo que da fuerza al argumento de los que niegan la posibilidad de una plena explicación genética (*materialista*)⁵⁴ del cristianismo. En general es cierto que la fenomenología o psicología religiosa, como se prefiera, presenta grandes dificultades y lleva consigo algunos puntos muy oscuros. [...] Pero ¿es acaso esta dificultad psicológica un privilegio de las creencias cristianas? No es ella propia del generarse de todas las creencias, e ideaciones míticas y religiosas? [...] Ocurre que estas producciones psíquicas de los hombres de los siglos anteriores presentan a nuestro entendimiento una especial dificultad. No podemos reproducir fácilmente en nosotros las condiciones necesarias para aproximarnos al estado interior de ánimo que correspondió a esos productos. [...] En cambio, el cristianismo (y aquí me refiero a la creencia, la doctrina, el mito, el símbolo, la leyenda, y no a la simple asociación en su *oikonomika*) nos resulta relativamente más fácil, en cuanto es más próximo a nosotros. Vivimos en medio de él, y continuamente tenemos que considerar sus consecuencias y sus derivaciones en la literatura y en las varias filosofías que nos son familiares. Nosotros podemos observar cotidianamente cómo las multitudes combinan, al por mayor, las supersticiones tanto atávicas como recientes con una aceptación mediocre o sólo aproximada del principio más general que unifica a todas las confesiones: el principio de la caída y de la redención. Nosotros vemos la asociación cristiana en obra, tanto por lo que hace como por las luchas que sostiene; y podemos remontarnos al pasado por combinaciones analógicas, que rara vez nos resulta efectivo utilizar en la interpretación de creencias remotas. Todavía asistimos a la creación de nuevos dogmas, de nuevos santos, de nuevos milagros, de nuevas peregrinaciones; y, pensando en el pasado, podemos en buena medida decir: *tout comme chez nous!*"⁵⁵

Y bien, ¿no se ve todos los días cómo estos dogmas se originan de intereses, de necesidades materiales? Estos intereses prácticos, estas necesidades materiales tienen por objeto la realidad sensible, que tienden a adquirir, a hacer. Pero ese objeto suyo no es realmente distinto y separado del objeto del pensamiento, como cree y quiere Feuerbach (*sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte*);⁵⁶ porque, si así fuese, el

materialismo no lograría explicar toda la obra del hombre. La cual sólo puede parecer de naturaleza doble, práctica y teórica, a quien no haya comprendido el concepto del conocer como hacer. Pero cuando el hacer se ha unificado con el conocer, los objetos propios del conocer son también objetos del hacer, y viceversa; de modo que finalmente existe una clase única de objetos relativos a la praxis (que es identidad de hacer y conocer) y, precisamente, productos de ella. Y si el materialismo basta para la explicación de los objetos *hechos*, debe también bastar para la explicación de los objetos *conocidos*, que en el fondo son de naturaleza idéntica a los primeros. Feuerbach explica las construcciones doctrinales con la actividad abstracta del espíritu, la verdadera actividad humana, según él; y recae así con facilidad en aquel idealismo que resueltamente había querido negar. Según Feuerbach, pues, la actividad humana no es propiamente objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*), no produce objetos opuestos al hombre, sino solamente objetos subjetivos, por así decir, conocimientos, no hechos. Pero respecto del conocimiento de los verdaderos objetos, vale decir, de la realidad sensible, permanece absolutamente extraña al pensamiento, independiente de éste. El error capital de Feuerbach es el de no ser congruente consigo mismo, al introducir una dualidad en el seno mismo del materialismo, que es una filosofía esencialmente monista, por no haber sabido reconocer el carácter productivo de la actividad sensitiva, formadora de toda la realidad.

Es preciso, en suma, completar la intuición materialista con el concepto fecundísimo de la energía práctico-crítica, de la energía que se ejerce produciendo y conociendo simultáneamente lo que produce: éste es el nuevo concepto de los "revolucionarios".⁵⁷

IV Realismo de la filosofía de la praxis

Así lo abstracto es reemplazado por lo concreto. El objeto, producto de la actividad humana, fantaseado como independiente del hombre, es sustituido por el objeto ligado intrínsecamente a la actividad humana, que se desarrolla en un proceso paralelo al proceso de su desarrollo. Se inicia el verdadero realismo.⁵⁸

Y en este realismo son para siempre negados los problemas es-

⁵⁴ Añadido de Gentile. — N. de M.C.

⁵⁵ *Op. cit.* [carta IX], pp. 123-5 (pp. 163-6 de la trad. franc.). Nótese que el prof. Labriola reproduce, al fin y al cabo, la posición que Marx reprochaba a Feuerbach: distingue la historia del cristianismo primitivo en la historia de dos procesos independientes, y cada uno autónomo: historia de la doctrina (proceso ideológico) e historia de la iglesia (proceso económico) p. 127. Pero advierte que la doctrina no es "formación primerísima", sino transformación o derivación bajo nueva forma de elementos preexistentes al cristianismo. — N. de G.G.

⁵⁶ Frase de la primera de las **Tesis**: "objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales" (Marx, "Tesis sobre Feuerbach [E]", p. 7).

Esta distinción constituye el abecé del materialismo y Marx ciertamente la comparte, como se puede apreciar consultando toda su obra. Lo que él reprocha a Feuerbach es algo muy diferente —según se lee inmediatamente después—, a saber: que no conciba "la propia actividad humana como una actividad objetiva" (*ibid.*), vale decir, que no advierta que la objetividad sensible es continuamente transformada por la actividad humana que la habita, por la subjetividad práctica, que es actividad humana *objetiva, sensible, material*, y no puramente subjetiva, cognitiva e intelectual. — N. de M.C.

⁵⁷ Ver nota 26. — N. de M.C.

⁵⁸ De este modo, mientras que Marx distingue, dentro de la actividad humana en general, entre la actividad cognitiva (sólo subjetiva, intelectual,

colásticos, que giraban en torno a la relación de los términos abstractos como tales. ¿De qué modo —se preguntaba antes— el objeto alcanza al sujeto, o viceversa? ¿Cómo se puede explicar la objetividad, la realidad del conocer? Y con estas preguntas, naturalmente, se quería obtener de la naturaleza abstracta de los dos términos una relación (real). Ahora bien, está claro que cuando estos dos términos se conciben en su condición propia, concreta, de la mutua relación de causa y efecto, de actividad y producto, por la cual hemos visto que se enlazan entre sí, esas preguntas ya no tienen razón de ser. El pensamiento es real porque y en cuanto pone al objeto. O el pensamiento es y piensa, o no piensa y no es pensamiento. Si piensa, hace. Por tanto, la realidad, la objetividad del pensamiento, es una consecuencia de su naturaleza misma. Esta es una de las primeras consecuencias del realismo marxista.⁵⁹

Pero adviértase bien el sentido que se otorga al pensamiento en esta filosofía. La cual quiere ser materialista, y por tanto no puede admitir al pensamiento en sí mismo: por el contrario, lo considera como una forma derivada y accidental de la actividad sensitiva. Ésta es la actividad originaria, y en ella está, pues, la raíz y la sustancia del pensamiento. Así es que, al hablar del pensamiento, se diga lo que se diga, se está hablando siempre de la ordinaria forma consciente de una actividad originaria inconsciente, que es la sensitiva.⁶⁰ El organismo del pensamiento sólo está en el organismo de esta actividad, a la cual hay que remitirse siempre para dar cuenta de lo que se considera que es producto

interior, abstracta) y la actividad *práctica* (que es además objetiva, sensible, exterior, material, concreta), y da prioridad a esta última, Gentile hace de la "praxis" la totalidad indistinta de la actividad humana, en la que —al igual que en toda la tradición filosófica— el hacer material aparece perfectamente subsumido en el hacer intelectual. De ahí la paradoja de este "verdadero realismo" que, como vemos, equivale a la más completa negación de toda realidad subsistente por fuera del acto de ser conocida por el sujeto, vale decir, al más estricto *anti-realismo*, al perfecto *idealismo subjetivo*. — N. de M.C.

⁵⁹ Como todo idealista subjetivo, Gentile no distingue entre la objetividad *gnoseológica* (o *intelectual*), que es una cualidad del conocimiento como tal, y la objetividad *ontológica* (o *material*), que excede —y precede— a toda actividad cognoscente. Para el subjetivismo no hay más "realidad" que la de los "objetos" contruidos, puestos, creados por la "praxis" intelectual, vale decir, por el mero acto cognitivo, conceptual y "sensitivo" (o "sensorial"). Muy por el contrario, lo que verdaderamente afirma el "realismo marxista" es que, sobre todo, hay que dirigir la atención y las energías a la actividad humana *práctica*, que es inmanente a la *realidad extramental*, vale decir, a la objetividad ontológica, material. Esa realidad, pues, sólo es *exterior* o *independiente* respecto del mero conocimiento, pero no de la *práctica*. Es por eso que debería evitarse caer en la trampa conceptual que nos tiende el uso desprevenido de fórmulas ambiguas como "realidad autónoma", "mundo externo", "objeto separado del sujeto", "naturaleza extrahumana", "exterior a" o "independiente de" el sujeto, etc, las cuales no distinguen entre las dos formas genéricas de la actividad humana, o sea, entre los *dos lados diferentes de la subjetividad*: la *práctica* y el conocimiento. Cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 55-136. — N. de M.C.

⁶⁰ De este modo, Marx no subordinaría el pensamiento a la *práctica* como actividad humana *sensible*, *extra-consciente*, *objetiva*, *material*, etc., sino más bien a la "praxis" como actividad humana *sensitiva* (o *sensorial*), que sería *in-consciente* pero de ningún modo *exterior* a mera la actividad cognitiva, puramente interior y subjetiva. — N. de M.C.

del pensamiento, vale decir, para dar cuenta de toda la historia.

Pero en este materialismo realista también se corrige otra de las principales doctrinas del materialismo abstracto.⁶¹ Todos los materialistas del siglo pasado,⁶² y no pocos de los que llegaron después de estas especulaciones de Marx, consideran que el hombre es un producto del ambiente y de la educación. Helvétius y Rousseau, por ej., negaban toda diferencia originaria entre los caracteres humanos, que luego sí se diferencian dentro de la sociedad. Montesquieu llamaba la atención sobre la enorme influencia de los climas sobre la vida de los pueblos; Cabanis con los ideólogos procuraba demostrar en general las relaciones de lo físico con lo moral, considerando a esto como efecto de aquello. ¿Qué consecuencias tuvieron estas teorías materialistas en las teorías comunistas? He ahí a Roberto Owen, el gran utopista, que acogió las ideas de aquéllos y que, movido por un profundo sentimiento filantrópico, critica a la sociedad que pretende que los hombres sean virtuosos poniéndolos en circunstancias que necesariamente dañan las buenas disposiciones innatas y conducen al vicio y al delito; y con el ejemplo y con la teoría de la obligación moral propugna que se otorguen a todos las condiciones apropiadas para una sana formación del carácter. Pero ¿de quién es esta obligación? De la sociedad misma, que sería necesario modificar con el criterio de esas doctrinas. Así, la sociedad se encontraría dividida en dos partes bien distintas, una por encima de la otra y causa de la conducta de ésta. Lo que de hecho es un todo orgánico se convierte en un conjunto inconexo de partes. Lo abstracto tomaría, también esta vez, el lugar de lo concreto. Pero la verdad es que estas circunstancias, cuyo influjo determina la conducta y el carácter de los hombres, son ellas mismas determinadas por los hombres; y la educación misma supone a los educadores, que antes deben haber sido educados. La causa presupone al efecto, y es efecto ella misma.

¿Qué significa este acertijo? Que la sociedad, que es un todo orgánico, es a la vez causa y efecto de sus condiciones; y que hay que buscar en el seno mismo de la sociedad la razón de todas sus mutaciones.

Está la sociedad que educa, y está la sociedad educada: la misma sociedad que, ya educada, educa a su vez. Toda la educación es, por tanto, una *praxis* de la sociedad, una actividad continua del hombre, que *crescit*, como se dijo, y *concrecit*;⁶³ educa educándose y aumentando gradualmente su propia capacidad educado-

⁶¹ Lo que aquí Gentile llama aquí "materialismo realista" no es otra cosa que ese *subjetivismo sensualista* que acaba de describir, mientras que el "materialismo abstracto" abarcaría a *todo* el materialismo propiamente dicho, el cual, precisamente frente al idealismo subjetivo en todas sus formas, acepta la existencia y la primacía de una realidad extramental. Para Marx, en cambio, el "materialismo abstracto" no es otra cosa que un materialismo *incompleto* en la medida en que *aún se abstrae de la práctica* que atraviesa y configura esa misma materialidad que condiciona al ser humano. — N. de M.C.

⁶² Se refiere al siglo XVIII. Gentile ofrece en lo que sigue su peculiar lectura de la tercera de las **Tesis sobre Feuerbach** en la muy retocada versión de Engels, alterada a su vez por el grueso error de traducción ya mencionado (ver nota 28).

⁶³ Ver nota 52.

ra. Así, si las circunstancias forman al hombre, y si son ellas mismas formadas por el hombre, es siempre el hombre el que obra determinando circunstancias que después reaccionan sobre él.

Se dice, sin embargo, que el hombre que obra es el hombre social, la sociedad, mientras que el hombre sobre el que reaccionan las circunstancias es el individuo. Pero ¿existe realmente este individuo abstraído de la sociedad, o es una creación de la fantasía? ¿Dónde es determinado por las circunstancias (sociales) este hombre, si no en la sociedad? En realidad, el hombre que conocemos es el hombre social. Y no hay hombre que exista en sociedad y no actúe sobre ella, así como tampoco hay hombre sobre el cual la sociedad en la que vive no reaccione.

La teoría del ambiente es, pues, derribada por el nuevo realismo, que empero no reniega del materialismo, sino que, por el contrario, quiere confirmarlo y volverlo cada vez más coherente. Quiere corregir también esta vez la posición abstracta en la que los materialistas y utopistas habían colocado al hombre frente al ambiente. Concebido este hombre en su vínculo real con la sociedad es fácil elevarse del dualismo de ambiente e individuo al riguroso monismo propio del materialismo. La actividad de la praxis, la única actividad originaria es —dada la naturaleza de la relación entre sujeto y objeto— la energía productiva del objeto, y tiene momentos de desarrollo perfectamente paralelos. Ahora bien, si esta praxis es conocer y hacer, sus objetos son teóricos y prácticos, son conocimientos y hechos; y por tanto también circunstancias, educación, ambiente. Y con el crecer, con el progresar, con el modificarse del objeto, también crece, progresa y se modifica paralelamente el sujeto, por el hecho mismo del crecer, progresar y modificarse del objeto. De modo que el efecto reacciona sobre la causa, y su relación se invierte [*si rovescía*], haciéndose el efecto causa de la causa, la cual se convierte en efecto sin dejar de ser causa, teniendo lugar, pues, una síntesis de la causa con el efecto. La praxis, que tenía como principio al sujeto y como término al objeto, se invierte [*si rovescía*] volviendo del objeto (principio) al sujeto (término). Y por eso Marx apuntaba que la coincidencia del variar de las circunstancias y de la actividad humana puede ser concebida y racionalmente explicada sólo como praxis que se invierte (*nur als umwälzende Praxis*).⁶⁴

Se trata, en conclusión, del ritmo habitual ya descrito (¡y no solamente descrito!) por el idealismo —la única orientación que había desarrollado hasta Marx el principio de la praxis—, pero en el campo del pensamiento abstracto. Fichte decía *tesis, antítesis, síntesis*; *ser, no ser, devenir* decía Hegel. Y considerando precisamente la vida real, ya Froebel, sobre las huellas de Fichte, había fijado también él su tríada, siempre con el mismo significado dialéctico: *Satz* [afirmación], *Gegensatz* [oposición] y

Vermittlung [mediación]; y *vivir, hacer, conocer*.

El sujeto, la actividad práctica de Marx es la tesis; las circunstancias y la educación son la antítesis; el sujeto modificado por las circunstancias y la educación, la síntesis. Y dado que el sujeto es la actividad originaria que pone al objeto, él es también el ser, que se niega a sí mismo poniendo al objeto, en cuanto esta posición es una determinación singular de su actividad, y, como decía Spinoza, *omnis determinatio est negatio* [toda determinación es negación]. Por lo tanto, el objeto (las circunstancias, la educación) equivale al no ser hegeliano, cuya contradicción intrínseca al ser produce el devenir del ser mismo, vale decir, del sujeto que resulta, como se dijo, modificado por el objeto (circunstancias, educación).

Así que también por esta vía la corrección del materialismo consiste en una aplicación a la materia de lo que Hegel había descubierto exactamente con respecto al espíritu. Pues Marx no hace más que sustituir al pensamiento por la materia. Pero una materia dotada de la misma actividad que alguna vez se creyó privilegio del pensamiento; y se busca definir esta actividad con las mismas características, puesto que tales características ya habían sido exactamente determinadas por Hegel. Retorno a Hegel, que es una realización racional del proceso histórico. Ya no más la sociedad dividida en dos partes, una fuera de la otra pudiendo obrar sobre ella a voluntad, justa o injustamente, e imponerle a su arbitrio circunstancias, educación y condiciones de vida. La necesidad del ritmo en este todo orgánico que es la sociedad, y que puede también llamarse hombre social, supone que las condiciones creadas por una parte de la sociedad a la otra, cuando en la sociedad se delinean dos partes opuestas, se generen desde el seno mismo de la sociedad, que luego por sí misma las conciliará por la misma razón por la que las ha generado. Es por eso que el filántropo Owen era un utopista cuando apelaba a un sentimiento de justicia para corregir el real camino de la historia. La sociedad, por la íntima ley de su desarrollo, está destinada a resolver por sí misma las contradicciones que se han producido dentro de ella en su desarrollo.

V

La ley dialéctica de la praxis y sus consecuencias

Todo depende de entender el concepto de la praxis, ya que su proceso dialéctico, ahora mencionado, deriva de su naturaleza misma. La praxis es actividad creadora, por la cual *verum et factum convertuntur* [lo verdadero y lo hecho se convierten (recíprocamente)]. Es desarrollo necesario, porque procede de la naturaleza de la actividad, y se fija en el objeto, correlato y producto de la actividad. Pero este objeto que se va creando por obra del sujeto no es sino una duplicación de éste, una proyec-

⁶⁴ Cfr. fr. 3. — N. de G.G. [Obsérvese como Gentile vuelve a repetir el mismo error de traducción antes señalado, pero introduciendo una variante. Ahora, en lugar de “práctica invertida” (*prassi rovesciata*), escribe directamente “práctica que se invierte” (*prassi che si rovescia*), fórmula que R. Mondolfo aplaudirá y utilizará ampliamente (ver nota 28). — N. de M.C.]

ción de sí mismo, una *Selbstentfremdung* [autoenajenación].⁶⁵ La crítica de esta duplicación, su reconocimiento, es la conciencia de que el mismo sujeto se ha desdoblado, es pues una nueva síntesis y, en consecuencia, un incremento del sujeto. No es posible, reflexiona Marx, que el educador no haya sido educado. Esta es la praxis que, por su naturaleza, se invierte [*si rovescía*]. Ella obra así: se fija en un objeto y entra en una contradicción que luego por sí misma se resuelve en una síntesis; educador, educado, educadoeducador. Tal es el desarrollo necesario de la praxis.

Así, cuando Feuerbach de la observación de hecho de la autoproyección de las religiones concluye que el mundo religioso es un desdoblamiento del mundo real, en el cual hay que resolverlo, esto es, hay que reconocerlo, no se da cuenta de que la unidad fundamental inmanente en esta dualidad debe ser el impulso dialéctico de una síntesis ulterior. La unidad es el mundo real; la dualidad, producida a partir de la unidad, nos presenta un mundo real y uno religioso, en el seno del cual se oculta el real, que ha sido negado porque ha sido superado. Ahora bien, el mundo no puede permanecer en su negación, por la contradicción que no lo consiente. Por lo tanto, concluye Marx, hay que criticar teóricamente la contradicción y, a la vez, resolverla o revolucionarla prácticamente.⁶⁶

La negación del mundo real no se resuelve con la negación pura y

⁶⁵ Gentile toma de la cuarta de las **Tesis** este concepto feuerbachiano, sin reparar que éste no se refiere a ningún objeto sensible o empírico, sino más bien al objeto religioso, el cual, en efecto, es puro autoconocimiento duplicado que sólo puede ser imaginariamente "objetivado", "proyectado" fuera del sujeto (recuérdese la distinción entre ambos tipos de objeto establecida en el pasaje de **La esencia del cristianismo** citado al inicio de la nota 18). Sin embargo, tanto para Feuerbach como para Marx, los objetos sensibles, empíricos, exteriores, no son una mera creación de la actividad cognitiva, aunque ésta ciertamente influye en la manera en que son conocidos, y es por esto que Feuerbach afirmaba que también esos objetos son, *hasta cierto punto*, "conciencia de sí", "autoconocimiento" del sujeto humano, y el viejo Marx subrayaba lo siguiente: "la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas." K. Marx, **El capital**, I, trad. P. Scaron, México, D. F., Siglo XXI, 2009, p. 88). Ahora bien, Gentile parece del todo incapaz de aceptar precisamente eso: que el conocimiento sensible sea una *relación física* entre cuerpos diferentes y *exteriores* entre sí. Es oportuno recordar aquí también una glosa marginal de Marx escrita en la misma época que las **Tesis**: "*Relación, para los filósofos = idea*. Ellos sólo conocen la relación 'del hombre' consigo mismo, razón por la cual todas las relaciones reales se truecan, para ellos, en ideas." (**La ideología alemana**, p. 74). — N. de M.C.

⁶⁶ También en esta interpretación de la cuarta de las **Tesis**, Gentile ignora por completo el carácter *materialista práctico* de la crítica de Marx a Feuerbach, reduciéndola a mero hegelianismo pseudo-materialista. Cuando Marx afirma que "el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse precisamente por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma" ("**Tesis sobre Feuerbach [E]**", p. 8), lo que está haciendo es subrayar que la *autoenajenación cognitiva o espiritual* denunciada por Feuerbach tiene su origen en la *autoenajenación práctica o material* de la sociedad dividida por la propiedad privada y desdoblada en el Estado. Por eso agrega que esta "contradicción" *material*, este antagonismo *real*, es el que debe ser comprendido teóricamente para luego ser resuelto prácticamente mediante una revolución que logre eliminarlo. Solución que no sólo está fuera del alcance de la sola teoría, sino que es la única que permite superar de raíz los fenómenos ideológicos in-

simple del mundo religioso; se resuelve con la síntesis de los dos mundos, esto es, con el repliegue de la religiosidad sobre el mundo real y el *devenir* de éste, o sea, con su hacerse religioso. ¿Y qué es este mundo? La realidad sensible, es decir, la praxis. El sujeto de la praxis, pues, nuevo Saturno, crea y devora a los dioses.

Y era natural que esto se le escapase a Feuerbach, que, rechazando el pensamiento abstracto, había apelado a la *intuición sensible*, pero no la había concebido como actividad práctica.⁶⁷ De ahí el carácter abstracto de siempre: el defecto escolástico habitual de no concebir los dos términos (mundo real, o *praxis*, y mundo religioso) en su efectiva relación.

Así, él reduce la esencia de la religión a la esencia propia del hombre; y entiende a esta esencia como un *quid* abstracto inherente al individuo singular.⁶⁸ Hemos visto como, según Feuerbach, el hombre es lo que come. Pero el hombre come como individuo social; y considerar su necesidad de comer, y los modos en que satisface esta necesidad, en sí y para sí, sin considerar como ellos son determinados a través de las circunstancias sociales, es siempre un proceder abstracto, que no nos puede explicar nada de la vida del hombre y de su historia.⁶⁹ La esencia del hombre, señala Marx, está determinada por el conjunto de las relaciones sociales, en las cuales el hombre vive como el pez en el agua; y puesto que la sociedad tiene una historia en la que poco a poco va asumiendo sus formas concretas, el hombre no debe ser estudiado a la manera de Feuerbach, como individuo abstracto, aislado y fuera del proceso histórico, fijando por ej. como una entidad en sí misma el sentimiento religioso, que es en cambio concomitante a todos los otros sentimientos de la vida, y junto a ellos se halla conectado con las diversas relaciones sociales, según los diversos períodos históricos. Pero Feuerbach se veía obligado a negar la sociedad y por tanto la historia, y a concebir el hombre como individuo, puesto que carecía del concepto de la praxis inherente a la intuición sensible; praxis que es lo único que puede explicar el organismo de la sociedad y el devenir de la historia. Esto se ha hecho manifiesto a partir de lo

herentes a esa forma social, como la religión. No es otro el sentido de la "Introducción" de 1843-44, donde se lee: "Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. [...] La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* que tiene en la religión su *aroma espiritual*. [...] Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*." (Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción", pp. 491-492, trad. rev.; cfr. "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", pp. 378-379). Pero Gentile y su "praxis" no superan el plano del conocimiento, el mero *teoricismo* de la filosofía tradicional. Es por eso que cuando Marx, en la misma oración, primero señala que *la base terrenal se separa de sí misma y se plasma en las nubes como reino independiente*, e inmediatamente después denuncia *el desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma*, ¡Gentile cree que se está diciendo *dos veces lo mismo!* — N. de M.C.

⁶⁷ Cfr. "Tesis sobre Feuerbach [E]", p. 8 (tesis 5). Ver nota 35. — N. de M.C.

⁶⁸ Fr. 6. — N. de G.G.

⁶⁹ Ver nota 20. — N. de M.C.

dicho en el capítulo precedente, y se hará aún más evidente con lo que se dirá más abajo.

Mientras tanto, obsérvese qué otra crítica dirige agudamente Marx a esta manera en que Feuerbach entiende la esencia humana. Si el hombre es entendido como individuo, el universal *hombre*, la esencia humana no puede determinarse de otro modo que como *especie*, vale decir, como la muda universalidad que liga internamente a los muchos individuos, como un simple vínculo *natural* (*bloss natürlich*). Más allá del individuo, *sic et simpliciter* [así y simplemente], no hay, pues, más que la *especie*, que consiste en la natural identidad de constitución anatómica y fisiológica de los distintos individuos; identidad muda en cuanto identidad de hecho, inconsciente, que no comporta ninguna relación intrínseca o necesaria entre los individuos.

El hecho de la sociedad permanece como algo puramente accidental, como la formación cósmica en la filosofía atomista. Existen los átomos, que son todos similares en cualidad. Pero esta semejanza no los conduciría a aglomerarse y a formar mundos si no hubiese, además de ellos, otra cosa: el vacío y el movimiento. Eso significa que no está en ellos el principio del movimiento, sino que ellos son el simple vehículo del movimiento. Y en verdad ¿qué otra intuición, si no la mecánica, puede ayudar a explicar la sociedad cuando no se concibe la realidad como praxis, como energía?

He aquí otras dos profundas modificaciones aportadas por Marx al materialismo, esforzándose por despojarlo de su carácter naturalista y de su forma mecanicista. El naturalismo quiere explicar al hombre como individuo de la especie natural, y prescinde del espíritu, o, para decirlo con Marx, de la historia, de la sociedad.⁷⁰ Y precisamente por eso, no admitiendo más que individuos, sólo puede atribuir el origen de la sociedad a un hecho accidental, como es el consenso y al acuerdo de los individuos. No puede, digo, eludir una intuición mecanicista. Recuérdese al atomista Epicuro y su idea del Estado, fijada en el precepto *ἀθροῦ βίωσα*;⁷¹ Hobbes, materialista y nominalista (la única realidad son los individuos, como tales), fue también él partícipe de la intuición mecanicista, del mundo y de la sociedad, explicada con la hipótesis del contrato. Es natural que, reduciendo al hombre al puro individuo natural, la sociedad deba ser negada, o, lo que es lo mismo, declarada accidental. Y está claro que Marx, criticando tal doctrina, viene a negar a pesar de todo su materialismo, el nominalismo naturalista y el consecuente mecanicismo. Pero ¿no será esta una auténtica *deminutio capitis* [disminución de derechos] de la concepción materialista? Ya lo veremos.

70 Aquí aparece ya claramente la aceptación de un dogma hegeliano que aquí Gentile atribuye erróneamente a Marx, y que explicitará más adelante (cap. IX), a saber, que *sólo el espíritu tiene propiamente historia, no la materialidad*, la cual sólo puede ser histórica como momento de aquél; de este modo, *sociedad e historia son meros sinónimos de espíritu*. — N. de M.C.

71 *Lathe biōsas*: "Vive escondido" o "Pasa desapercibido mientras vivas" (cfr. H. Usener, ed., *Epicurea*, Cambridge University Press, 2010, (551 Us.) pp. 326-327; C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 65 y ss.). — N. de M.C.

Mientras tanto, conviene tomar buena nota de que, según Marx, el individuo como tal no es real, sino que sólo es real el individuo social. Lo cual equivale a afirmar la realidad originaria de la sociedad, a la cual el individuo, base de la visión materialista de Marx, es inherente.⁷² Pero esta es precisamente una consecuencia necesaria del primer teorema de este filosofar, a saber: que la realidad es praxis. Ya se ha visto, en efecto, qué íntima relación vincula, por el concepto de esta praxis esencial a la realidad, el sujeto de la praxis al objeto; y también se ha visto que la sociedad es un objeto, vale decir, un producto de la praxis, por el cual la praxis se invierte [*si rovescía*] y el individuo resiente el influjo de la sociedad en la que vive. Ahora bien, una vez admitida la originalidad de la praxis, el individuo no puede sustraerse a la eficacia de su mismo producto, librarse de los vínculos con la sociedad que es efecto de su praxis. La praxis es siempre la razón de la realidad concreta; y puesto que ella media entre el individuo y la sociedad, ésta y aquél son tan originarios como ella. El individuo, sujeto de la praxis, hace la sociedad, que reacciona sobre el individuo haciéndolo social. Por lo tanto, esta realidad que es el individuo social, más allá del cual la historia⁷³ no puede retroceder, es el resultado de la contradicción que se resuelve por la ley dialéctica de su naturaleza. Y sin el concepto de la praxis dialéctica, este hecho de la sociedad o de los individuos sociales no se explicaría. Los materialistas anteriores se aferraron a la hipótesis del contrato, que, en sí misma contradictoria, se basa siempre sobre una falsa perspectiva nominalista. Ellos concebían a los individuos en abstracto. La nueva filosofía una vez más sustituye lo abstracto con lo concreto.

Pero para que fuese posible esta sustitución, ¿cuál debía ser el concepto de la praxis? Esta praxis, por la cual el individuo fuera de la sociedad y de la historia es algo abstracto, conlleva evidentemente la necesidad no sólo de la sociedad, sino también de la historia, o mejor, del curso histórico. El individuo concreto de Marx se distingue del individuo abstracto en que es práctico por su naturaleza, o sea, *necesariamente* práctico. Ahora bien, si de esta praxis son efecto la sociedad y el desarrollo histórico, este desarrollo es tan necesario como el hecho de la sociedad; y el estudio de esta praxis, si es posible *a priori* (y parece que lo es, toda vez que se ha encontrado en ella un ritmo dialéctico), puede servir de base de una determinación *a priori* del desarrollo de la historia.

Y hay más. Esta praxis es esencialmente finalista; no porque tenga un fin regulativo exterior, sino porque tiene uno interno, constitutivo, que resulta de su naturaleza esencial. La praxis es relación necesaria de sujeto a objeto. Ahora, es evidente que esta praxis no puede no ser dirigida a la producción del objeto,

72 Cfr. "Una crítica del materialismo histórico", pp. 16-7. — N. de G.G. [El autor remite a un pasaje de esa primera intervención suya en el debate sobre el materialismo histórico, de la que más arriba —en el texto introductorio— se ha ofrecido un comentario general y la traducción de algunos fragmentos. La paginación citada corresponde siempre a la siguiente edición: Giovanni Gentile, "Una crítica del materialismo histórico", en *id.*, **La filosofía de Marx. Studi critici**, 5.ª ed., a cargo de V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 11-58. — N. de M.C.]

73 No sólo la escrita, sino también la imaginada por los filósofos. — N. de G.G.

pues ella propiamente consiste en esa producción. Esta producción es precisamente su *fin*. Y si esta praxis se determina en la sociedad, en la historia, entonces en la sociedad y en la historia hay una inmanente finalidad de desarrollo. Todas sus formas son el objeto, el fin de la praxis inmanente y originaria.⁷⁴

VI Críticas y discusiones

Así es como del seno de la filosofía de Marx se derivan los fundamentos de su filosofía de la historia, que es en lo que más se centra hoy el trabajo de los intérpretes y de los críticos. El problema es doble: 1º ¿concibió Marx su teoría histórica como una filosofía de la historia? 2º ¿se puede, independientemente del efectivo pensamiento de Marx, sostener el materialismo histórico con la envergadura y el significado de una intuición filosófica?

Son dos cuestiones diferentes y distintas. Labriola las resuelve a ambas afirmativamente; y precisamente porque su respuesta es afirmativa no sólo en lo que respecta a la segunda, sino también respecto de la primera cuestión, a mí me fue posible, en la precedente **Crítica**,⁷⁵ extraer de sus escritos las características del materialismo histórico de Marx considerado como una filosofía

⁷⁴ En su notable texto titulado "El método de la economía política" —escrito en 1857 pero inédito hasta 1903, y por tanto desconocido para Gentile en 1899— Marx, *a diferencia de lo que ocurre en las Tesis sobre Feuerbach*, sí se centra en la actividad cognitiva como tal. Allí se lee lo siguiente: "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición [sensible] y de la representación [*der Anschauung und der Vorstellung*]. [...] He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. [...] Por lo tanto [...] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición [sensible] y de la representación [*der Anschauung und Vorstellung*], sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones [sensibles] y representaciones [*Anschauung und Vorstellung*] en conceptos." (**Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858**, trad. P. Scaron, vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 21-22; cfr. "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", en *MEW*, vol. 42, Berlín, Dietz, 1983, pp. 35-36). Esta fundamental distinción entre el proceso histórico y el proceso de su conocimiento es tan ajena a Hegel como a Gentile, quien sencillamente se limita a sustituir, en el lugar de sujeto formador de lo concreto, al "pensamiento" por la "praxis", pero sin alterar en nada el esquema subjetivista básico de su maestro, esto es, sin distinguir entre la actividad práctica y la mera actividad cognitiva, o, dicho de otro modo, sin comprender mínimamente la diferencia entre lo concreto real y lo concreto espiritual. — N. de M.C.

⁷⁵ Ver nota 72. — N. de M.C.

de la historia. Benedetto Croce y Georges Sorel, que no han realizado siempre la debida distinción entre las dos cuestiones,⁷⁶ responden resueltamente que no a la segunda, y tienden incluso a dar una respuesta negativa también a la primera. Chiappelli,⁷⁷ estudiando como historiador e intérprete el pensamiento de Marx, y buscando las relaciones históricas de éste con el hegelianismo, ha respondido afirmativamente a la primera cuestión, pero no a la segunda; y ha combatido en todos sus escritos la doctrina del materialismo histórico.⁷⁸

No hace falta repetir ahora las razones por las cuales en el pensamiento de Marx, y de los comunistas subsiguientes que quieren realmente contraponerse a los utopistas anteriores, el materialismo histórico, fundamento de la nueva concepción comunista, ha sido y debe ser entendido como una auténtica filosofía de la historia.

Pero permítasenos una breve digresión, que procuraremos que sea lo más breve posible, sobre lo que han vuelto a escribir sobre este tema Croce y Sorel.

Según el primero, el materialismo histórico, para que sea críticamente aceptable, debe ser tomado como un simple *canon* de interpretación histórica, que no "comporta ninguna anticipación de resultados", sino solamente una ayuda para buscarlos; y que es de origen completamente empírico.

Este canon "de riquísima sugestión", por lo demás, debe apoyarse en el discernimiento del historiador; porque no siempre puede aplicarse, e incluso es a veces completamente inútil. Es, en definitiva, una advertencia al historiador, para que ponga atención por si acaso los hechos que intenta reconstruir, en su

⁷⁶ Croce lo confiesa por sí mismo en la memoria citada, p. 22 n. — N. de G.G. [Cfr. "Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo", en **Materialismo storico ed economia marxistica**, p. 77 n. — N. de M.C.].

⁷⁷ Alessandro Chiappelli (1857-1931): filósofo neokantiano, erudito y publicista italiano; profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Nápoles (1887-1908). En el último lustro del siglo XIX participó en el debate italiano sobre el socialismo y el movimiento obrero, expresando su posición en el ensayo **Le premesse filosofiche del socialismo** (Napoli, Tipografía della R. Università, 1897) y luego en el volumen **Il socialismo e il pensiero moderno** (Firenze, Le Monnier, 1897). Más adelante adheriría al fascismo. Cfr. "CHIAPPELLI, Alessandro", **Dizionario Biografico degli Italiani**, vol. 24, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana Treccani, 1980, [http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-chiappelli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-chiappelli_(Dizionario-Biografico)/). — N. de M.C.

⁷⁸ De hecho, ninguna de mis razones ha sido invalidada por los críticos de mi precedente memoria ["Una crítica del materialismo storico"]; los cuales a menudo se mostraron ayunos de filosofía y por eso indulgentes con observaciones que aquí no vale la pena mencionar. Entre estos ayunos cuento al crítico anónimo del **Devenir social** (noviembre-diciembre de 1897) III, pp. 988 y ss. Es curioso que este crítico se maraville por el hecho de que en Italia se eligiese el materialismo histórico "pour sujet d'une thèse d'examen professionnel pur l'enseignement secondaire (*esa memoria mía fue, en efecto, presentada como tesis de habilitación para la enseñanza secundaria en la R. Escuela Normal Superior de Pisa*); nous tarderons, sans doute, beaucoup en France, à voir se produire de pareilles audaces". Hace dos años nuestro Croce hacía en la **Riforma sociale** una observación similar, respecto de Italia, a propósito de una publicación francesa. — N. de G.G.

efectiva sucesión de causas y efectos, tuvieran su más profunda raíz en el así llamado substrato económico de la sociedad.⁷⁹ Ahora bien, me temo que con tal interpretación el materialismo histórico es negado en su parte esencial. Croce observa que el historiador que cuenta con este canon se parece al crítico del texto de Dante, que en el famoso canon de Witte⁸⁰ (según el cual la lección difícil es preferible a la fácil) sabe de tener un instrumento simple “que le puede ser útil en muchos casos, e inútil en otros, y cuyo uso recto y provechoso depende siempre de su discernimiento”.⁸¹ Pero esto equivale a afirmar que no siempre la historia de los hechos humanos conduce a esa vida económica en la que para el materialismo histórico consiste el fondo real de todas las cosas humanas. Porque si a ella conduxese siempre y en todos los casos, si la historia toda dependiese, como quiere Marx, de las relaciones de hecho en las que el individuo vive en sociedad para la necesaria satisfacción de sus necesidades — que, como había enseñado Feuerbach, determinan su esencia—, no podría existir caso alguno en que el historiador no tuviese que emplear este instrumento.

Para evitar esa consecuencia radical, a la que no sé si Croce quiera llegar, hay que entender al materialismo histórico no como un canon similar al de Witte, útil en muchos casos y en muchos otros no, sino como un canon, un instrumento a ser aplicado siempre, caso por caso, por quien quiera escribir una historia realista sobre cualquier hecho social; vale decir, no como un canon especial y de valor relativo, sino como un canon general y de valor absoluto. De otro modo, la novedad del materialismo se desvanece, y éste pasa a confundirse con ese realismo iniciado en la historia moderna por nuestro Maquiavelo.

Ahora bien, un canon de valor absoluto no puede sustentarse sin una filosofía de la historia que lo justifique y constituya su fundamento racional. ¿Qué quiere decir, en efecto, que todo problema histórico debe resolverse a través de la reducción del hecho a una *x* económica, más o menos difícil en tanto de más o menos mediata accesibilidad, si no que toda la realidad histórica posee un Primero del que depende todo el resto, una sustancia única que es causa de los infinitos modos que en el desarrollo histórico se manifiestan? ¿Y qué es esta afirmación si no el núcleo de una intuición filosófica?

Este es el dilema: o el canon es especial y relativo, y el materialismo histórico es negado, o el canon es general y absoluto, y el materialismo histórico es precisamente una filosofía de la historia. Pero Croce no nos concederá que para el materialismo histórico toda la historia sea reducida a la realidad económica, y rechazará la fórmula que acabamos de mencionar, que huele a metafísica y a monismo desde una milla de distancia. Él señ-

⁷⁹ Mem. cit., pp. 20 y sig. — N. de G.G. [Cfr. “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo”, en **Materialismo storico ed economia marxistica**, pp. 74 y ss. — N. de M.C.]

⁸⁰ Johann Heinrich Friedrich Karl Witte (1800-1883), conocido mayormente como Karl Witte, fue un jurista, filólogo, crítico literario y traductor alemán. Se especializó en la obra de Dante Alighieri. — N. de M.C.

⁸¹ Cfr. “Per la interpretazione e la critica...”, p. 75. — N. de M.C.

la que gravísimas dificultades se oponen a la interpretación del pensamiento genuino de Marx y de Engels. En primer lugar, el hecho de que estos dos autores no han expuesto su doctrina histórica en un libro, sino que, en cambio, la han “diseminado en una serie de escritos, compuestos durante medio siglo, con largos intervalos, y en los que se la menciona de manera ocasional, y a veces simplemente se la da por sobreentendida”; por lo cual “quien quisiera conciliar todas las formulaciones que Marx y Engels han hecho de ella, tropezaría con expresiones contradictorias que volverían imposible al cauto y metódico intérprete establecer exactamente qué era para ellos, así, en general, el materialismo histórico”.⁸² En segundo lugar, la especial *formamentis* [forma mental] de Marx —“con el cual Engels presentaba semejanzas, en parte espontáneas y en parte por imitación o por influencia”—⁸³ que aborrecía las cuestiones conceptuales, cayendo así a veces en la indeterminación y en la exageración; y, sediento del conocimiento de las cosas, se inclinaba más bien a una lógica concreta. De ahí el doble riesgo de los críticos: hacer decir a Marx lo que él no pensaba, por considerar sus expresiones de un modo ya demasiado fiel, ya demasiado libre.

A mí me parece que las dificultades exegéticas aquí se han exagerado bastante, debido a una cierta idea o prejuicio en que ha insistido mucho Labriola en sus ensayos sobre el materialismo histórico, y que se asoma en las expresiones que acabamos de emplear: *conocimiento de las cosas*, *lógica concreta*, y otras frases metafóricas similares, a las que se atribuye un significado riguroso que no pueden tener.⁸⁴ ¿Qué significa conocimiento de las cosas? O bien esta es una frase metafórica para decir conocimiento de conceptos determinados, y éste sería un grado, un momento de la ciencia, pero no la ciencia auténtica; o bien significa el conocimiento de conceptos generales que se realizan en la vida real, y entonces se va de lo concreto a lo abstracto, dado que no se ha visto nunca un concepto general entre las cosas sensibles. Así es la lógica concreta. La lógica comienza cuando de lo particular, a lo que corresponden los individuos reales, se pasa a lo general; y el concepto lógico es su primer grado. Si se retrocede del concepto lógico al concepto psicológico o a la representación, se vuelven a atravesar las fronteras de la lógica para reingresar en la psicología. La lógica, pues, por su naturaleza, sólo puede ser abstracta.

Pero tal vez con las expresiones de este tipo se quiere decir que Marx fue enemigo de las especulaciones abstractas, que en su conocer y en su razonar quiso moverse siempre en el campo de los hechos, con el apoyo continuo de la historia y de la experiencia; y que precisamente en eso reside el significado de su oposición al hegelianismo.

Ahora bien, yo tengo mis dudas sobre tal definición de su *formamentis*. Antes bien, me parece que todas las producciones de su

⁸² Cfr. *ibid.* — N. de M.C.

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 76. — N. de M.C.

⁸⁴ Ver más arriba la p. 37. — N. de G.G. [Referencia a “Una crítica del materialismo histórico”, ver nota 72. — N. de M.C.]

ingenio demuestran una tendencia especulativa que aventaja al más obstinado metafísico.

En cualquier caso, el campo de investigación histórica en el que desarrolló su actividad, y en el que sus estudios dejaron la huella más profunda, es la historia y el análisis de los hechos económicos de la sociedad capitalista, con la intención de extraer la ley lógica de su transformación. Ahora bien, es el mismo Croce quien en uno de sus más valiosos párrafos de la memoria a la que ya nos referimos, tratando de definir el problema científico del **Capital**, escribe precisamente: “Como *forma* no hay duda de que el **Capital** es una investigación *abstracta* (la cursiva está en el texto); la sociedad capitalista, que Marx estudia, no es tal o cual sociedad históricamente existente [...]. Es una sociedad ideal y esquemática, deducida de algunas hipótesis que podrían no haberse presentado nunca en el curso de la historia. Es cierto que estas hipótesis responden en buena parte a las condiciones históricas del mundo civil moderno; pero eso, si bien constituye la importancia y el interés de la investigación de Marx, no cambia su índole. En ninguna parte del mundo se encontrarán las categorías de Marx como personajes vivos y corpulentos, precisamente porque son categorías abstractas que, para vivir, necesitan perder muchos elementos y adquirir muchos otros”⁸⁵.

Todos los escritos de Marx son filosóficos, más que históricos y descriptivos. Y una carta suya, llevada a la imprenta por su hija, Eleonora Marx Aveling⁸⁶, escrita desde Berlín al padre el 10 de noviembre de 1837, cuando Marx tenía 19 años y era estudiante de derecho en esa universidad, nos lo muestra encendido de amor pasional por una cierta Jenny, a la que dedica numerosas poesías (¿de las cuales se conservan —aun habiendo él quemado muchas— tres gruesos cuadernos!); después gira en torno a la escritura de largos tratados de *Metafísica del derecho*; luego alrededor de la composición de todo un nuevo sistema de metafísica, y un diálogo filosófico; hasta que al fin se persuade de la inanidad de todas estas arbitrarias construcciones suyas, combate consigo mismo, y estudiando con renovado aliento e intenso ardor la filosofía, el derecho, la historia, acaba —como él dice— por pasar de un idealismo nutrido de ideas de Kant y de Fichte a la búsqueda de la idea en el seno mismo de lo real; y a hacer de los dioses que hasta entonces había colocado por encima de la tierra, el centro mismo de ésta, amigándose así con la filosofía de Hegel y entrando en un círculo de hegelianos.⁸⁷

Esta es la historia de su mente juvenil, como el mismo Marx

85 *Op. cit.*, p. 2. — N. de G.G. [Cfr. Croce, “Per la interpretazione e la critica...”, p. 54. — N. de M.C.]

86 En la **Neue Zeit** de octubre de 1897. — N. de G.G. [Hay versión castellana en Marx, **Escritos de juventud**, pp. 5-13. — N. de M.C.]

87 En realidad, la lectura atenta de esta carta no deja la idea de tal reconciliación plena y armoniosa con Hegel y sus discípulos. Gentile no sólo va a buscar un texto claramente inmaduro, en donde un jovencísimo Marx todavía se mide exclusivamente con diversos tipos de idealismo, sino que, una vez más, fuerza los contenidos citados en aras de fortalecer su argumentación tendiente a demostrar que Marx, a pesar de todo, *siempre fue esencialmente hegeliano*. Reduccionismo que resulta del todo inaceptable, aun cuando la supuesta “inversión materialista” de la dialéctica reali-

la narra a su padre. ¡Historia bien prometedor para el futuro enemigo de las ideas, o idealidades, y de las abstracciones! Su *forma mentis* en esos primeros estudios estaba ya determinada. Podrá él pasar de la trascendencia a la inmanencia, y después de Hegel a Feuerbach (otro paso, según él, en la misma vía); pero su mente será siempre aquella que en sus primeros pasos se había inclinado a la poesía y al idealismo abstracto. El ya no podrá jamás desviarse del camino sobre el cual lo ha conducido esa semítica tendencia especulativa suya. Y la prueba de eso está, como ya dije, en el carácter del problema científico que se formó en su mente, maduró y tuvo una solución en el curso entero de su vida. Por esta tendencia suya él, una vez concebida su crítica revolucionaria de la economía política, siente la necesidad de ajustar cuentas, como dice precisamente en el prólogo a la **Crítica de la Economía Política** “*mit ehemaligen philosophischen Gewissen*” [“con la conciencia filosófica anterior”]⁸⁸; en definitiva ¡de tomar una posición en filosofía! ¡Por esta tendencia suya no podrá nunca resistir la tentación de *coquetear* con la terminología hegeliana!⁸⁹ ¡Lejos estaba de mirar con malos ojos la filosofía, las abstracciones! Y todos han podido ver ya qué fineza especulativa hay en las observaciones que presentan los fragmentos sobre Feuerbach.⁹⁰

Es cierto que la perpetua cantinela de esos fragmentos es que se tiene que sustituir lo abstracto con lo concreto. Pero ¿qué es lo abstracto a lo que Marx da caza? Es lo abstracto criticado también por Hegel, el objeto del intelecto abstracto; lo abstracto en un sentido filosófico que contrasta con la acepción vulgar de la palabra. Por lo común, son concretos los individuos separadamente considerados, cada uno en sí, en cuanto nos representan la realidad sensible y efectiva. Pero estos individuos son lo abstracto de Marx y de Hegel. El intelecto abstracto es para Hegel la facultad del saber inmediato, que se fija en los particulares como tales, haciendo abstracción de su nexa, dentro del cual son concretos. Es un grado superado por la reflexión filosófica, o *pensamiento especulativo*; el cual por su naturaleza no descuida los particulares, sino que los sitúa en el todo, en donde encuentran su nexa. El nexa, lo general, que para la reflexión vulgar y científica es trascendente, en la intuición filosófica se vuelve inmanente; y de lo abstracto se pasa a lo concreto, dado que la trascendencia sólo implica abstracción. ¿Qué hace, pues, Marx remitiéndose en todo momento de lo abstracto a lo concreto? No hace otra cosa que filosofar a la hegeliana, y negar, supe-

zada por Marx suponga una inconsciente recaída en el idealismo objetivo (pero jamás en el idealismo subjetivo, o absoluto) de reminiscencias hegelianas. — N. de M.C.

88 La frase exacta de Marx es “con nuestra [*mit unserm*] conciencia filosófica anterior” (cfr. “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”, en **MEW**, vol. 13, Berlin, Dietz, 1961, p. 10). — N. de M.C.

89 Cfr. Marx, **El capital**, I, p. 20 [Epílogo a la segunda edición (1873)]. — N. de M.C.

90 Es preciso volver a insistir sobre este punto: al hacer de las **Tesis sobre Feuerbach** un texto filosófico especulativo, Gentile invierte por completo el sentido del texto de Marx, el cual, muy por el contrario, está orientado a subrayar el carácter prioritario y decisivo de la actividad humana *material*, de la *subjetividad práctica*, frente a la pura actividad o subjetividad intelectual, y la necesidad de que ésta se ponga conscientemente al servicio de aquélla. Ver notas 24 y 25. — N. de M.C.

rándolo, el conocimiento inmediato, positivo, empírico — ese al que, si no me equivoco, Croce quiso aludir con la frase *conocimiento de cosas*. El mismo Marx, sin embargo, sustituyendo el idealismo con el materialismo, pensaba pasar de las ideas a las cosas y, como se ve en los fragmentos sobre Feuerbach, contraponerse diametralmente al hegelianismo. Pero ya se verá en la conclusión del presente escrito cuánta razón tenía al pensar así, y cuán crítico era de su propia doctrina.

Por lo tanto, se debería ser más cauto a la hora de tomar la mente de Marx como realista, positiva, en el significado más común de estas palabras, y no espantarse tanto cuando otros buscan en el fondo de sus concepciones un sistema; ni desconfiar tanto, pues, de la significación de frases filosóficas recurrentes en él, tan versadas en la terminología de una filosofía de la cual su pensamiento se nutrió durante toda la juventud; ni hacerle, en definitiva, no querer lo que quiso; y si se acepta que quiso filosofar —porque a eso lo conducía su naturaleza—, no pretender que su filosofía sea pura escoria y no la sustancia de su pensamiento.

El pensamiento de Marx ya estaba formado y maduro antes de que Alemania surgiese el grito *Keine Metaphysik mehr!* [¡No más metafísica!]; antes de que la maravillosa intuición naturalista del darwinismo crease en toda Europa ese realismo o positivismo exagerado, que ha sido la negación de toda filosofía, mientras ciertamente promovía el progreso de los estudios de observación, ¡del *conocimiento de las cosas* y de la *lógica concreta*! Es verdad, como hace notar Labriola a los imprudentes defensores de un marxismo darwinista y spenceriano, que cuando salió el primer libro del **Capital** (25 de julio de 1867) ya estaban publicadas, además de **El origen de las especies** de Darwin, todas las principales obras de Spencer,⁹¹ y también es verdad que entonces la guerra contra toda metafísica era la palabra de orden en casi toda Europa; pero ¿desde cuándo las mentes de los grandes pensadores toman su forma y su dirección en edad avanzada? Hay que recordar que Marx nació en el '18; y que, se le dé las vueltas que se le quiera dar, fue siempre un hegeliano, formado entre hegelianos y siempre atento a reconciliar sus doctrinas con las del hegelianismo, por más que luego las quisiera opuestas a ellas.

¡Ningún otro pensador ha tenido en nuestro siglo, fuera del círculo hegeliano, tanta premura en encontrarse con Hegel! Y finalmente es preciso notar que en estos fragmentos sobre Feuerbach en los que hay tanta filosofía y metafísica, se encuentra ya, según la declaración del mismo Engels⁹² (que ciertamente tuvo mucho menor simpatía que Marx por la metafísica y el hegelianismo), "*der geniale Keim der neuen Weltanschauung*" [el germen genial de la nueva concepción del mundo], es decir, de

todo el materialismo histórico, como doctrina general.

Sin embargo, como observa Croce, el pensamiento último de Engels parece ser este: que *la dialéctica es el ritmo del desarrollo de las cosas, o sea la ley interna de las cosas en su desarrollo*. Ahora bien, "este ritmo no se determina *a priori*, y por metafísica deducción, sino que se observa y se capta *a posteriori*; y sólo por las repetidas observaciones y verificaciones que se han hecho de él en los varios campos de la realidad, se puede presuponer que todos los hechos se desarrollan por negaciones y negaciones de negaciones"⁹³ ¿No sería, pues, una especie de ley de evolución? ¿Y se puede decir que la ley domina absolutamente sobre las cosas, cuando es un producto de la observación? ¿O es más bien una generalización provisoria, una ley de tendencia?

Puede apostarse que Marx impugnaría esta vez a su crítico, como a cualquier otro de esos filósofos que se representan abstractamente el sujeto y el objeto, en esa falsa oposición que más arriba vimos criticada en el primero de los fragmentos sobre Feuerbach. Una ley en la filosofía de la praxis, donde sujeto y objeto son concebidos en su relación necesaria, no puede determinarse de otro modo que como una ley inmanente a las cosas. Puede no ser acabado el conocimiento que se tiene de las cosas; pero cuando de las cosas conocidas nos elevamos a una generalización, que se considera una ley de ellas, esta generalización capta lo esencial, lo necesario de nuestro conocimiento al que las cosas, en este momento de nuestro conocer, se adecuan. Así que una ley, si nace en una mente consciente de las exigencias de la lógica, debe inevitablemente plantearse como un principio dominador de la realidad; de modo que si esta mente, criticándose a sí misma, se da cuenta de que la suya ha sido una generalización provisoria, quiere decir que se dará cuenta de que aún no ha alcanzado el conocimiento adecuado de la cosa; de que la suya, pues, no es una verdadera ley, sino una etapa provisoria de su búsqueda inductiva. Y Marx, consciente como era de la absoluta ecuación entre pensamiento y realidad, no podía no concebir su dialéctica si no metafísicamente (lo supiera o no), o sea como la ley interna de las cosas, lo inmanente a la realidad. El hallazgo de las así llamadas leyes de tendencia es propio de la lógica inductiva, no de la única que Marx conoció y estudió: la lógica hegeliana, lógica esencialmente metafísica.

Ahora bien, podemos aceptar, si se quiere, el ritmo de la dialéctica económica de Marx como un resultado de observación, una provisoria generalización, una ley de tendencia; pero lo cierto es esto: que él, aun habiéndolo alcanzado por observación —pre-

⁹¹ *Op. cit.*, [carta VII] pp. 95 y ss. (trad. franc., pp. 126 y ss.). — N. de G.G. [Herbert Spencer (1820-1903) fue un pensador positivista inglés, creador de un sistema de filosofía evolucionista que tuvo una considerable difusión en la Europa de finales del siglo XIX, también dentro de las filas del socialismo. — N. de M.C.]

⁹² En la ya referida "Nota preliminar" (*Vorbemerkung*) a la edición de su **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** como libro (1888). — N. de M.C.

⁹³ Cfr. "Per la interpretazione e la critica...", p. 79. Al finalizar ese pasaje, Croce remite al capítulo XIII de la primera sección del **Anti-Dühring** de Engels (que lleva por título "Dialéctica. Negación de la negación"), y cita en alemán la última oración del siguiente pasaje de Marx: "Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística." Marx, **El capital**, I, p. 19 [epílogo a la segunda edición (1873)]. — N. de M.C.

supuesto de todo saber—, no lo entendió y no podía entenderlo, por la disciplina inherente a su mente, si no como ley absoluta, ritmo necesario de la íntima sustancia de la realidad. La determinó, es cierto, *a posteriori*; ¿y cómo podía ser de otra manera, si esta sustancia de la que pretendió descubrir la dialéctica era el hecho económico, que tiene, como todo otro hecho, su historia? Pero, en cambio, la concibió *a priori*; y esto es lo que importa. Y en esta mezcla de *a priori* y *a posteriori*, como ya creo haber demostrado, consiste el vicio radical de su concepción histórica.

La concibió *a priori*, vale decir, creyó descubrir en la realidad contingente la realidad absoluta, que por su propia constitución tiene un ritmo real y racional de desarrollo, que recupera con la dialéctica de la Idea hegeliana.

Se debe pensar la esencia individual, había dicho Feuerbach, como suma de necesidades materiales del individuo. Pero este individuo, observa Marx, es un individuo social, no aislado; y por tanto sus necesidades, en cuanto necesidades materiales, son necesidades económicas. Ahora bien, este individuo, sujeto material de la praxis que debe satisfacer tales necesidades, tiene un objeto íntimamente conectado consigo mismo.

Y esta conexión consiste en la praxis originaria que, produciendo al objeto, forma la sociedad y la historia, por la cual se invierte [*si rovescia*], y se desarrolla por negación de la negación. Este procedimiento suyo deja de ser un *a posteriori*, y es más bien un auténtico *a priori*. Porque no hay historia sin esta praxis; y, por otra parte, esta praxis no se puede entender racionalmente sin ese ritmo de desarrollo. La dialéctica de la historia no puede, entonces, no ser un esquema *a priori* en el pensamiento de Marx. Además, en el entendimiento del autor ella no explica sólo el pasado y el presente, sino que debe servir para la explicación de toda la historia, como de toda la praxis; y por tanto también del futuro, sobre el cual ningún mortal puede decir nada de científico si no es precisamente *a priori*.

Veamos un ejemplo. Según el materialismo histórico, la historia es una lucha de clases. Pero “yo estaría tentado a decir”, escribe Croce, “que la historia es lucha de clases: 1º cuando existen las clases; 2º cuando tienen intereses antagónicos; 3º cuando tienen conciencia de este antagonismo. Lo que daría como resultado, en el fondo, la humorística igualdad según la cual ¡la historia es lucha de clases sólo cuando es lucha de clases!”.⁹⁴ También aquí yo considero que Marx protestaría contra tal interpretación de su doctrina: 1º porque no hay historia, según él, sin clases; 2º porque la división en clases conlleva intereses antagónicos; 3º porque la conciencia del antagonismo no puede faltar donde existe el antagonismo.

En efecto, ¿cuál es el concepto de la lucha de clases en Marx? Es la negación de la identidad primitiva, lo que en la tríada hegeliana se presenta como el no ser del ser. La vida del ser está en el no ser; así la vida del individuo está en la sociedad, negación de

la individualidad; y la vida de la sociedad (= el individuo social, todos los individuos sociales) está en su negación: en la lucha de clases. El hombre social produce, ¿y qué produce? El capital. He aquí por una parte el sujeto y por la otra el objeto: las fuerzas productivas de un lado y los productos, el capital, del otro; luego las formas jurídicas. La praxis se invierte [*si rovescia*], y las fuerzas productivas se modifican y crecen; y creciendo entran en contradicción con las formas jurídicas ya fijadas con respecto a otra praxis. Pero dado que en la praxis está lo indefectible, la necesaria realidad, el desarrollo no puede detenerse; y así la lucha de clases es determinada por el conflicto entre las fuerzas productivas y las formas de producción, o el derecho, como se prefiera. De ahí surge la lucha de clases, la cual es, por tanto, el aspecto histórico de un hecho fundamental y constante de la vida: la praxis.

La praxis implica sujeto y objeto; por ende, contradicción y conciliación que vuelve a una contradicción siempre mayor por efecto del desarrollo del sujeto. El cual por su naturaleza no puede vivir si no es en la sociedad, y por tanto en la historia. A veces la lucha de clases es áspere, a veces se advierte sólo apenas, a veces no se advierte en absoluto, según los diversos momentos del ritmo dialéctico. En la negación es apenas advertida al principio y se advierte luego cada vez más, hasta que llega al conflicto más grave, cuando se hace necesaria la negación de la negación, por la cual empieza a decrecer hasta que otra vez deja de ser advertida, para luego recomenzar otra vez el ritmo precedente, apenas lograda la conciliación. La infatigable praxis es el impulso perpetuo de este subir y bajar de la historia por la parábola de su desarrollo; mientras que los individuos sociales nacen y mueren, permanece inmortal la sociedad, el gran sujeto de la praxis en la historia.

La sociedad educadora, según el ejemplo de Marx en los fragmentos sobre Feuerbach, se educa a sí misma; pero sociedad educadora y sociedad educada entran en contradicción entre sí; y de ahí los *laudatores temporis acti*,⁹⁵ de ahí los discípulos rebeldes ante los maestros, los viejos que no entienden a los jóvenes, éstos que les vuelven la espalda para mirar al futuro. He aquí la contradicción perpetua de la vida. Y al final ¿qué ocurre? Que los jóvenes tienen siempre (en general, se entiende) razón sobre los viejos, los discípulos superan a los maestros, y la sociedad educadora de la nueva generación no es más aquélla. La praxis ha sido siempre idéntica: la educación. Pero la nueva sociedad educa diversamente, tiene otros principios de educación, que no niegan los de la sociedad precedente, o no los niegan simplemente; antes bien los niegan superándolos, perfeccionándolos. La sociedad, como educadora, ha *con-crecido* [*è cresciuta*].⁹⁶

Aplíquese el ritmo de la praxis derivada de la educación a la praxis fundamental de la vida económica, y se entenderá cómo, del mismo modo que no sólo antes de Horacio, sino tampoco después han faltado, ni faltarán nunca los fastidiosos o melancólicos alabadores del buen tiempo antiguo, así, más o menos,

⁹⁴ Mem. cit., p. 25. — N. de G.G. [Cfr. “Per la interpretazione e la critica...”, p. 80. — N. de M.C.]

⁹⁵ La frase exacta de Horacio (*Ars poetica*, 173) es: *laudator temporis acti*, o sea, “alabador del tiempo pasado”. — N. de M.C.

⁹⁶ Ver nota 52. — N. de M.C.

nunca han faltado y tal vez —si no interviene una profunda revolución de la vida social— nunca faltarán los explotadores y los explotados, y la consiguiente lucha de clases.

Por lo tanto, la historia, o sea el progresivo desarrollo de la praxis, no puede no producir la división de la sociedad en clases, y un antagonismo correlativo de intereses. Los explotados son el sujeto de la praxis, los explotadores el objeto. Éstos multiplican a aquéllos por el invertirse [*rovesciarsi*] de la praxis, etc. ¿Cómo renunciar a la dualidad de sujeto y objeto? Bien que renunciaba a ella, o habría podido hacerlo, el viejo materialismo abstracto, que de hecho representaba el punto de vista de la sociedad burguesa;⁹⁷ porque concebía al objeto como subsistente por sí mismo, independientemente del sujeto, ya formado y listo, no producido gradualmente por una continua praxis; al punto que el sujeto se reducía a una pura pasividad, a no hacer nada, a ser absolutamente inútil. Este es precisamente el concepto que el burgués tiene del proletario.⁹⁸ Todo está en el capital, en el dinero: el dinero hace dinero. Tampoco se entiende que el capital es producción del proletario, esto es, que el objeto es praxis, obra continua del sujeto. Por eso yo digo que Marx, adversario y crítico severo del materialismo intuicionista (*anschauende Materialismus*) u objetivista, como se prefiera, habría protestado contra la interpretación o limitación que Croce hace de su concepto de lucha de clases, reducida a un simple hecho accidental. Interpretación que sólo se puede fundar en la negación o en la falsa inteligencia de la praxis inmanente, generadora necesaria de la sociedad, de la historia y de sus eternas contradicciones. Finalmente, Croce objeta que si estas clases con intereses antagonicos no tienen conciencia de tal antagonismo, no es posible que la lucha estalle, y por tanto las clases con intereses opuestos no están en lucha. Pero quien acepta una de las primeras proposiciones del materialismo histórico: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia”,⁹⁹ no puede ver en esta objeción dificultad alguna. Porque, en realidad, si es así, no puede no haber perfecta adecuación entre una clase social y su conciencia: ya que cada una tiene sus necesidades económicas, y para satisfacerlas desarrolla esa praxis que es hacer y conocer al mismo tiempo. El modo en que cada clase provee a sus propias necesidades es determinado en la práctica, y así determinándose se determina en el pensamiento.

Así que está en el hecho mismo de la escisión de la sociedad en

⁹⁷ Cfr. los fragmentos 9 y 10. — N. de G.G. [Cfr. Marx, “Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 9. — N. de M.C.]

⁹⁸ Una vez más, Gentile confunde la parte de pasividad que es propia del conocimiento sensible o empírico, con la pasividad en la práctica. O bien, dicho de otro modo, confunde la actividad práctica, *objetiva, transformadora* del objeto material, con una actividad cognitiva *objetivante*, que sería por completo *creadora* de ese objeto. Su propio concepto del proletario es, por tanto, el de un espíritu absoluto o, por lo menos, el de un filósofo especulativo. Ver notas 14 y 25. — N. de M.C.

⁹⁹ Marx, **Zur Kritik d. pol. Oek.**, Vorrede; cfr. “Una crítica [del materialismo storico]”, pp. 25 y ss. — N. de G.G. [El autor cita aquí el famoso “Prólogo” (*Vorwort*), y no *Vorrede*] de la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), y luego remite de nuevo a su ensayo precedente. — N. de M.C.]

clases con intereses opuestos la razón de la conciencia que cada una de ellas debe tener de su propia finalidad o, dicho de otro modo, de sus propios intereses.

En íntima conexión con estas observaciones se halla otro argumento de Croce tratado, con su habitual agudeza, en un párrafo titulado: “Sobre la conciencia científica frente a los programas sociales”;¹⁰⁰ cuya conclusión sería puramente escéptica: “Frente al futuro de la sociedad, frente a los caminos a seguir, es necesario repetir con Fausto: ¿quién puede decir ‘yo creo’? ¿quién puede decir ‘yo no creo’?”.¹⁰¹ Será ésta una angustia de los hombres de pensamiento, pero las grandes personalidades históricas siempre se han caracterizado por su gran osadía, y no por una visión anticipada y científicamente segura de los resultados. En conclusión, no es posible deducir un programa práctico a partir de proposiciones de pura ciencia, y por lo tanto tampoco a partir del materialismo histórico. Lo cual podría coincidir con el citado enunciado de Marx, de que no es la conciencia del hombre lo que determina su ser social, sino éste a aquélla; puesto que la perfecta conciencia del proletariado moderno se determina precisamente en la ciencia (en el materialismo histórico). Pero la consecuencia que de allí deduce Croce contradice a la intuición materialista de Marx. El programa no es impuesto por la doctrina; la convicción científica no basta: se requiere la audacia histórica. De este modo, si una proposición estrictamente científica fuese la primera causa eficiente de un movimiento práctico histórico, lo primero ya no serían los sentidos, sino el intelecto. Y ésta sería evidentemente la más flagrante contradicción en la que podría caer el materialismo histórico. ¿Cómo esta doctrina —ya lo preguntábamos en otra oportunidad—, que presume de explicar con el hecho sensible (= praxis) de la satisfacción de las necesidades, y por tanto en base a las reales relaciones económicas en las que entra el individuo que vive en sociedad, la totalidad de la historia, hasta en sus más altas y nobles ideologías, no va a explicar a través del mismo principio este hecho general de nuestro tiempo, que es la conciencia teórica y ética del socialismo, y en particular los especiales movimientos políticos en que esta conciencia se desarrolla? La ciencia es un reflejo, un efecto, no la causa de la práctica [*pratica*]. La realidad sustancial está en la praxis, a la que luego corresponde en la mente de los hombres una especial forma de conciencia y de ciencia; la cual podrá, a lo sumo, obrar sobre la realidad por un proceso de praxis invertida [*prassi rovesciata*]. Pero el principio primero estará siempre en la vida, en la realidad económica.

Ahora bien, ¿acaso es conciliable con tal intuición el escepticismo de Croce? Considerado absolutamente, el escepticismo no puede ser parte de un sistema metafísico; por el contrario, supone siempre una crítica a los sistemas metafísicos. Y ya se ha demostrado cómo la intuición de Marx es por su naturaleza metafísica, aferrando en la realidad inmanente a los variados fenómenos que la historia nos presenta en su curso. En este caso particular, pues, está claro que Marx ciertamente no habría he-

¹⁰⁰ Cfr. “Per la interpretazione e la critica...”, pp. 86-95. — N. de M.C.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 94, y J. W. Goethe, **Fausto**, I, “El jardín de Marta”. — N. de M.C.

cho suyas las ansiosas palabras de Fausto. El creer y el no creer presuponen esa oposición absoluta entre sujeto y objeto que es justamente criticada y refutada por el pensador de Tréveris. En cambio, cuando el objeto es obra del sujeto, el hacer coincide con el conocer, y entonces ya no puede ser una cuestión de creencia. Y si este sujeto, por necesidad dialéctica de su praxis —en la que está su vida real— *debe* producir un objeto dado, y es en tanto que lo produce, el escepticismo es imposible.

Según Marx, la sociedad actual tiene dentro de sí una contradicción, que es la razón necesaria y suficiente de la conciliación que será propia del orden comunista. ¿Se puede permanecer en esa contradicción? No, porque el desarrollo de la praxis es dialéctico; y la praxis no puede detenerse, porque ella es la verdadera y la única sustancia de la realidad histórica: la sustancia que nunca puede ni podrá faltar. Y no puede haber ni sombra de duda sobre la marcha y sobre el hecho de tal praxis, porque somos *nosotros* su sujeto: nosotros mismos los que hacemos la historia. La ciencia no puede separarse de lo hecho;¹⁰² y por eso no somos nosotros los que hablamos como opuestos a las cosas *que se hacen*, sino que son, por así decir, las cosas mismas en su hacerse.

Estamos de acuerdo con Croce en la consideración de que son enormes los abusos que habitualmente se hacen de la palabra *Ciencia*.¹⁰³ Pero también es preciso convenir en que, si hay una realidad inconsciente práctica dialéctica, de la que no llega a la conciencia más que un reflejo, nunca es posible que un reflejo de conciencia —opinión y ciencia— no sea el exacto correspondiente y la traducción en lenguaje intelectual o ideológico de lo que en el hecho, en la sociedad, está por la fuerza misma de las cosas *in fieri* [en proceso]. Esto me parece irrefutable, una vez admitido el principio. Del mismo modo, admitido como científicamente exacto el principio, tampoco puede denegarse el título y el grado de ciencia a este socialismo que precisamente en virtud de esta apodíctica afirmación del futuro presume de contraponerse a todas las intuiciones comunistas anteriores, a las que denomina utópicas.

Me parece, por tanto, que ni una sola de las observaciones de Croce invalida mi interpretación histórica del materialismo histórico como filosofía de la historia.

Con mayor brevedad podré deshacerme de un escrito reciente de Sorel, quien, aceptando las ideas de Croce ya discutidas, ha querido investigar por su parte “si el concepto de una evolución necesaria y de un fatal porvenir se desprende, o no, de cuanto Marx ha escrito”.¹⁰⁴

¹⁰² Cuando Croce escribe “lo *deseable* no es ciencia, y no es ciencia lo *factible*” (p. 35), niega los fundamentos mismos de la filosofía de la praxis. — N. de G.G. [Cfr. Croce, “Per la interpretazione e la critica...”, p. 92. — N. de M.C.]

¹⁰³ Cfr. *ibid.* — N. de M.C.

¹⁰⁴ **La necessità e il fatalismo nel marxismo**, [trad. del Prof. Dr. Giovanni Vailati] Torino, Roux e Frassati, 1898 (extraído de **Riforma Sociale** [año V, fasc. 8, agosto de 1898]), p. 3. — N. de G.G. [Versión en castellano: “La

También para Sorel, Carlos Marx fue un “hombre de acción”,¹⁰⁵ movido, especialmente al principio, más por el instinto *revolucionario* que por la *inteligencia*; un hombre de esos que sienten “siempre un gran rechazo por analizar sus propias ideas” y no logran “establecer claramente la distinción entre las hipótesis capaces de convencer con (*sic*) las que se pueden demostrar”.¹⁰⁶ Ya hemos visto cuán infundada es tal opinión.

Sin embargo, según Sorel, Marx está lejos de ser una mente disciplinada con rigor filosófico. “Marx se dejó llevar más de una vez por esperanzas quiméricas”;¹⁰⁷ y esto a menudo ocurre cuando Marx afirma bajo forma científica alguna transformación social, como si ésta debiera seguirse por una ley necesaria. Sorel se asocia con Vandervelde,¹⁰⁸ quien, en una conferencia celebrada en París por el quincuagésimo aniversario del Manifiesto [Comunista], dijo que han sido desmentidas por la experiencia las tres grandes leyes proclamadas por Marx en 1847: la ley de bronce de los salarios, la ley de la concentración capitalista y la ley de la correlación entre poder político y poder económico. Él [Sorel] opina que estos enunciados ni siquiera para Marx tenían, si se toman las palabras *cum grano salis* [con un grano de sal], un valor absoluto. Y lo mismo hay que decir de esa otra ley por la cual en 1850 Marx anunció que una nueva crisis económica y general haría estallar una nueva revolución.¹⁰⁹

Pero, al mismo tiempo, Sorel también piensa que “los marxistas son víctimas de la ilusión dialéctica y han razonado como idealistas sin darse cuenta”.¹¹⁰ Cuando, en cambio, se debería reflexionar sobre la profunda diferencia entre el método abstracto del físico y el del sociólogo. Las leyes que alcanza el físico son objetivas, independientes de nuestro arbitrio, de valor absoluto. Los principios generales, los rasgos dominantes que son fijados por el sociólogo, en cambio, son esquemas, reducciones de un valor puramente subjetivo y con un fin simplemente regulativo; porque ayudan al sociólogo en sus siguientes investigaciones, en las aplicaciones a cuestiones particulares. Pero hay que guardarse de tomar estas abstracciones y reducciones de la sociología por “leyes necesarias del orden histórico”. Por lo tanto, de cuando en cuando, sería preciso definir el objetivo por el cual hacemos estas abstracciones y recurrimos a los esquemas, que son ni más ni

necesidad y el fatalismo en el marxismo”, trad. M. L. Sánchez García, en G. Sorel, **El marxismo de Marx**, ed. J. I. Lacasta Zabalza, Madrid, Talasa, 1992, pp. 83-109 (aquí 83). — N. de M.C.]

¹⁰⁵ “La necesidad y el fatalismo...”, p. 84. — N. de M.C.

¹⁰⁶ Se maravillará el lector de la extraña lengua en que se encuentra expresado en este artículo el pensamiento de Sorel. El cual evidentemente ha sido traicionado por el traductor [G. Vailati], que, aunque es doctor y también profesor, le hace decir, por ejemplo, desde la primera página: ¡“Yo creo con él...”! y otras cosas revolucionarias y peregrinas. — N. de G.G. [Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, pp. 83-84. — N. de M.C.]

¹⁰⁷ Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, p. 86. — N. de M.C.

¹⁰⁸ Émile Vandervelde (1866-1938): abogado y político socialista belga. Fue uno de los fundadores del Partido Obrero Belga (1885), del que se convirtió en teórico y líder. — N. de M.C.

¹⁰⁹ Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, pp. 86-88. — N. de M.C.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 89. — N. de M.C.

menos que “correlaciones imaginarias” de la realidad sociológica “inaccesible al entendimiento” (p. 7).¹¹¹

Estos esquemas, pues, tienen un valor puramente simbólico, y hay que entenderlos con mucha discreción; son fórmulas del sentido común, “indispensables porque la ciencia es demasiado abstracta para poder guiar la acción”.¹¹² Así son también las leyes marxistas, fijadas en forma rigurosa y sistemática por una finalidad pedagógica, para ayuda del automatismo psicológico de la memoria, que siempre tiene necesidad de estas *umbræ idearum* [sombras de las ideas] —como decía Giordano Bruno,¹¹³ que de eso sabía mucho— de estas fórmulas despojadas de un verdadero valor científico, pero muy oportunas para el uso práctico, al que están dirigidas. “Se ha observado frecuentemente que los dogmas ininteligibles provocan fácilmente actos heroicos. Es inútil discutir con personas habituadas a conducir todo a grandes principios que no evocan ninguna imagen real [...]. Sería pueril condenar unos procesos que tienen su raíz en las leyes de nuestra mente; pero la crítica no debe confundir jamás los procesos del sentido común con los de la ciencia”.¹¹⁴

Es preciso tener presentes estas consideraciones para entender en modo genuino el pensamiento de Marx, cuyos enunciados son siempre reducciones subjetivas, hechas con una finalidad pedagógica o de propaganda, y por tanto de valor relativo y de exactitud aproximada. No se puede pretender que los esquemas de Marx expresen “la acción de una ley desconocida que gobierna la marcha de la historia”,¹¹⁵ cuando son “descripciones sumarias realizadas con mecanismos de sentido común con vistas a determinadas conclusiones prácticas, sin ninguna pretensión de rigidez científica”.¹¹⁶

Y Sorel examina luego algunos puntos particulares y algunas fórmulas del marxismo, para probar que no puede tratarse, en ningún caso, de una determinación necesaria en el proceso de los acontecimientos históricos.

No vale la pena discutir cada una de las interpretaciones que Sorel, desde su punto de vista, propone de los pasajes que cita y de los conceptos de Marx que menciona. El error de su mismo punto de vista se demuestra a partir de todo lo que se ha dicho antes en torno a las tendencias especulativas de la mente de Marx y de toda su filosofía. Él, por ejemplo, no quiere reconocer como el prof. Carlos Andler,¹¹⁷ en esa frase incisiva de **Miseria de la filosofía** —“el molino movido a brazo os dará la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista

industrial”¹¹⁸ una prueba del determinismo histórico de Marx. Se trata, según él, de una constatación aproximada. El contexto hace evidente que Marx tenía simplemente la intención de mostrar, a trazos gruesos, como a una gran transformación de las fuerzas productivas corresponde una gran transformación en toda la sociedad.¹¹⁹ Pero, en cambio, “en este enunciado tan simple se ha querido encontrar la expresión de principios profundos, se ha sacado la frase de contexto y se la ha querido considerar aparte como la enunciación abstracta de una gran ley histórica; se ha dicho que, según la opinión de Marx, las fuerzas productivas determinan las relaciones sociales en virtud de una ley aún desconocida, pero que la ciencia encontrará más tarde”.¹²⁰

La prudencia exegética de Sorel es por sí misma digna de los mayores elogios; pero tal como la aplica a Marx demuestra solamente que Sorel se ha quedado fuera del espíritu filosófico del maestro. ¿Cómo? ¿No ha escrito Marx que “el modo de producción de la vida material determina primero y sobre todo el proceso social, político e intelectual de la vida”, en aquel célebre pasaje del prólogo a la **Crítica de la economía política**,¹²¹ que es citado por todos?¹²² ¿Y no es precisamente una afirmación general la ejemplificada por Marx en las palabras que acabamos de citar de su **Misère**? Donde inmediatamente antes había dicho: “Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Adquiriendo nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y cambiando el modo de producción, el modo de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales”.¹²³

Puede resultar cómodo interpretar las doctrinas declarando a una parte de sus enunciados como escoria o forma accidental, exterior y caduca, y a otra como sustancia real y vital. Pero esto debe justificarse. No basta con afirmar, así *a priori*, que Marx ha querido hablar aproximadamente y no con rigor filosófico, cuando él siempre ha tenido cuidado de partir de premisas generales, y de no aplicar a los casos particulares su análisis si no es para volver a elevarse a nuevas síntesis comprensivas; pues él ha sido un filósofo además de un economista y un historiador; y toda su mente, en definitiva, se ha mostrado siempre impregnada de un fuerte espíritu especulativo. Lo cierto es que él habría rechazado un discípulo que no hubiera querido admitir con él, como proposición científica, que “el modo de producción de la vida material determina primero y sobre todo el proceso social, político e intelectual de la vida”, y que no hubiera sabido ver en el

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 89-90. — N. de M.C.

¹¹² Cfr. *ibid.*, pp. 90-91. — N. de M.C.

¹¹³ Cfr. **De umbris idearum** (1582); versión castellana: **Las sombras de las ideas**, trad. J. Raventós, Madrid, Siruela, 2009. — N. de M.C.

¹¹⁴ Cfr. Sorel, “La necesidad y el fatalismo...”, p. 91. — N. de M.C.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 92. — N. de M.C.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, 94. — N. de M.C.

¹¹⁷ Charles Andler (1866-1933), reconocido germanista francés que participó también en el debate sobre el socialismo de finales del siglo XIX e inicios del XX. — N. de M.C.

¹¹⁸ Ver Marx, **Misère de la philosophie**, Paris [V. Giard & E. Brière], 1896, p. 151. — N. de G.G. [Edición en castellano: **Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la miseria” de Proudhon**, México, D. F., Siglo XXI, 1987, p. 68. La publicación original, en francés, data de 1847. — N. de M.C.]

¹¹⁹ Cfr. Sorel, “La necesidad y el fatalismo...”, pp. 92-93. — N. de M.C.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 93. — N. de M.C.

¹²¹ Cfr. **Contribución a la crítica de la economía política** (1859). — N. de M.C.

¹²² Ver también más arriba, p. 24. — N. de G.G. [Referencia a “Una crítica del materialismo storico”, ver nota 72. — N. de M.C.]

¹²³ **Misère de la philosophie**, p. 151. — N. de G.G. [Cfr. **Miseria de la filosofía**, p. 68. — N. de M.C.]

ejemplo de los molinos referido más arriba una ejemplificación típica de esa ley.

Pero Marx “habría elegido bastante mal el ejemplo”, observa Sorel; ya que “el molino movido a brazo subsiste en países regidos con diversos sistemas, y está lejos de ser verdad que sea característico del régimen feudal o de cualquier otra forma de civilización determinada”.¹²⁴ Observación buena solamente para probar cuán difícil es elevarse de las observaciones empíricas a las consideraciones filosóficas sobre la historia. ¿Qué importa, en lo que respecta a la filosofía de la historia, que en el siglo XIX vuelva a florecer, a contramarcha de los tiempos, el tomismo? No se trata de que la Escolástica sea una filosofía de los tiempos modernos, después de Bacon y Descartes; sino sólo que hay gente que no entiende su propio tiempo, que niega la historia y vive en el Medioevo incluso en el siglo decimonoveno. Pero no por eso puede decirse que la historia se detenga; sino sólo que hay gente que sale de la carretera principal, se da la vuelta y regresa para rehacer desde el inicio ese tramo de la ruta que no se ha percatado de haber hecho. En medio de la sociedad capitalista del siglo burgués subsiste no sólo el régimen feudal, sino también el régimen —más o menos larvado— de la esclavitud. ¿Qué quiere decir eso? Que en algunos países, por parte de algunos hombres, no se ha seguido el gran curso de la historia. Se dice (¿y quién podrá negarlo?) que la Revolución francesa cambió la cara al mundo civil. Pero ¿quién se maravilla de que en ciertas regiones y en la cabeza de cierta gente todavía no haya penetrado, después de cien años, ninguna de las grandes ideas que el 1789 proclamó y quiso realizar en la conciencia de los pueblos modernos? La filosofía de la historia sólo puede prestar atención a los progresos de eso que Hegel llamaba el Espíritu del mundo —ahora caricaturizado, tal vez sin ser entendido—, de eso que Marx habría llamado la materia *práctica* del mundo. ¿Qué le importa a él que, por ej., en gran parte de Sicilia esté todavía en vigor una especie de régimen económico feudal? Eso no quita que en la historia de Europa, en la que se manifiestan las directas consecuencias de la Revolución francesa, la presente sea la era burguesa y capitalista.

Tampoco creo que Andler se haya equivocado al ver en aquella frase de la **Misère de la philosophie** una prueba del determinismo histórico de Marx. Pero, por otra parte, es preciso entenderse sobre [el sentido de] esta *necesidad*, según la expresión de Sorel, o *fatalismo* de la historia en el marxismo.¹²⁵ Habitualmente

¹²⁴ Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, p. 93. — N. de M.C.

¹²⁵ También en su prefacio a **Formes et essence du socialisme**, de S. Merlino (Paris, Giard y Brière, 1898, [pp. I-XLV, aquí:] pp. IX-X), Sorel combate la idea de “la *fatalité* de la solution annoncée par Marx”; y escribe que “Engels avait beaucoup contribué à fausser le principe marxiste, en introduisant une philosophie de l’histoire qu’il appelait *dialectique*, qu’il n’a pas jamais justifiée et qu’il est fort difficile de comprendre”. Así que, según Sorel, Marx no había hablado de dialéctica, y Engels escribió arbitrariamente en el **Anti-Dühring** esos dos capítulos (XII y XIII de la primera parte) sobre la Dialéctica, uno de los cuales puede leerse traducido en las cartas de Labriola a Sorel, en el volumen **Discorrendo di filosofia e socialismo**. — N. de G.G. [El autor confunde el título del Labriola, **Discorrendo di socialismo e di filosofia**. Francesco Saverio Merlino (1856-1930) fue un abogado italiano, anarquista militante, crítico del marxismo

se concibe la necesidad (fatalidad) como una hipóstasis con respecto a la sucesión de los fenómenos; una ley superior y externa a las cosas, que regula *ab extra* [desde fuera] su marcha. Este ciertamente no es el pensamiento de Marx, que, como vimos, ya a los 19 años había pasado de la trascendencia a la immanencia; y ya no volvió hacia atrás, sino al contrario, de Hegel pasó a Feuerbach precisamente para sustituir nuevamente (según su modo de ver) lo abstracto por lo concreto. Ahora bien, la necesidad propia de las cosas mismas, la necesidad inmanente a la historia, no es fatalismo, como tampoco es verdaderamente determinismo. El fatalismo supone el hado [*fato*] superior a los hombres; pero allí donde son los hombres mismos (no los hombres abstractos, sino los hombres concretos, sociales) los que hacen la historia, no existe otra energía más que la praxis que es el hacer de ellos mismos. Es cierto que la sociedad presiona sobre ese hacer y le da una dirección, pero la sociedad misma es un producto de ese hacer.

La cuestión del fatalismo en la concepción histórica de Marx había sido agudamente tratada por Stammler¹²⁶ en su renombrado libro **Economía y derecho según la concepción materialista de la historia**, que Sorel habría debido conocer. Ya en 1896 este autor notaba que el materialismo histórico —por él considerado como una filosofía de la historia— no es en absoluto un sistema fatalista.¹²⁷ “La creencia homérica”, escribía, “por la cual cada hombre tiene preestablecida la meta de su vida, en un modo fijo y absoluto, sin que sea posible levantar el velo que envuelve el inevitable curso de los acontecimientos, dado que corresponde a la infancia del intelecto, se encuentra en este período en gentes de los tiempos más diversos y entre las circunstancias más variadas, tanto en los mahometanos devotos de Alá como en los hombres de cultura inferior de los países occidentales de Europa. Pero no tiene nada que ver con la filosofía del materialismo. Esta filosofía parte del común principio de causalidad; acepta la proposición *non datur fatum* [no existe el hado], y se funda en el principio de que no existe una necesidad natural ciega, sino una necesidad condicionada y por tanto *inteligible* [...]. Pretende captar la regular necesidad de los fenómenos económicos según la ley de causalidad y en ella fundar la ley universal de la vida social [...]. Además, la concepción materialista de la historia tampoco quiere ser fatalista en el sentido de aceptar la ley científ-

y teórico del socialismo libertario (cfr. G. Berti, “MERLINO, Francesco Saverio”, **Dizionario Biografico degli Italiani**, vol. 73, Roma, Istituto dell’enciclopedia italiana Treccani, 2009), [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-saverio-merlino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-saverio-merlino_(Dizionario-Biografico)/). — N. de M.C.]

¹²⁶ Rudolf Stammler (1856-1938): jurista y filósofo del derecho alemán. — N. de M.C.

¹²⁷ **Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, eine sozialphilosophische Untersuchung** (Leipzig [Veit & Comp.], 1896), p. 37: “Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht als ein System des Fatalismus gemeint”. — N. de G.G. [Edición en castellano: R. Stammler, **Economía y derecho según la concepción materialista de la historia: una investigación filosófico-social**, trad. W. Roces (Madrid: Ed. Reus, 1929). Benedetto Croce escribió una larga reseña de este libro aparecida en noviembre de 1898 en el **Devenir Social**, año IV, n° 11, pp. 804-816, con el título “Le livre de M. Stammler”, y luego incluida como “El libro del prof. Stammler” en **Materialismo storico ed economia marxistica**, cap. IV. — N. de M.C.]

camente descubierta en el desarrollo de los fenómenos económicos como un destino ineluctable para toda sociedad humana, que sea necesario sufrir sin alterarse en absoluto, y, sobre todo, contra el cual no sea posible ofrecer la más mínima ayuda". Por el contrario, "la concepción materialista de la historia admite generalmente que el hombre es capaz de volver útiles a los *proprios fines* las leyes naturales descubiertas científicamente. Y remite a la vulgar experiencia de la vida cotidiana; y a esta posibilidad de usar las leyes para los *proprios fines* la tiene por una cosa ya decidida, tanto que Engels habla incluso de una dirección de los fenómenos económicos científicamente reconocida como medio para lograr un ordenamiento socialista de la sociedad: 'Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al de la libertad', frase de óptimo sonido exterior y de claro contenido positivo".¹²⁸

Nada de fatalismo, por tanto, sino conexión necesaria de causa y efecto; o mejor aún, necesidad lógica, racional, porque la causa en la que se piensa es más bien una causa final, por ese teleologismo que, como observamos, es inmanente a la dialéctica de Marx.

También el determinismo presupondría una oposición entre sujeto y realidad que Marx no admite. El principio de todo el hacer, de toda la historia está en el hombre en cuanto materia (el cuerpo, para vivir, ha de satisfacer sus necesidades físicas), como para Hegel estaba en el hombre en cuanto pensamiento, en la Idea. La necesidad, pues, tanto en Marx como en Hegel, se concilia con la libertad, en cuanto proviene del desarrollo espontáneo de la actividad originaria, *según su propia naturaleza*. Por eso yo hablaría siempre de una dialéctica necesaria, no de un fatalismo de la historia, en la concepción de Marx.

Por lo demás, con un marxista que escribe:¹²⁹ "Si se quiere que la ciencia acepte lo que hay de científico en la obra de Marx, hay que eliminar de ella los *contrasentidos*, las falsas interpretaciones: *también hay que completarla y mejorarla*",¹³⁰ nosotros, que aquí buscamos comprender y definir el pensamiento genuino

de Marx, tenemos poco que discutir. Pero resulta útil relevar hasta qué punto este marxista no logra captar plenamente el significado de la doctrina, porque entonces se trata de interpretación y no de crítica. Y en general puede ser oportuno observar, para los socialistas que trabajan en torno a la exposición y a la elaboración crítica del marxismo, que el pensamiento de Marx es esencialmente filosófico, y que para entenderlo exactamente es preciso remontarse cuidadosamente a ese hegelianismo que ellos parodian para imitar al maestro, frecuentemente sin conocer nada más que las caricaturas de aquél hechas por éste.

VII Marxismo teórico y marxismo práctico

Aquí es oportuno preguntarse: ¿cuál es, según el marxismo, la posición del socialismo como práctica política frente al socialismo como concepción filosófica? Muchos socialistas, especialmente en Francia y en Italia, se creen en el deber de tomar posición respecto del materialismo histórico dado que pertenecen al partido socialista; quizás son inducidos a tal opinión por el hecho de que Carlos Marx fue el corifeo del partido y, al mismo tiempo, el autor de esa doctrina.

Pero Marx no fue un revolucionario que recurrió a la filosofía sólo para justificar filosóficamente sus propias teorías revolucionarias, sino que fue también un auténtico filósofo que por sus estudios particulares y por las condiciones históricas se volvió revolucionario. Había sido filósofo antes que revolucionario, mientras que corrientemente todos los socialistas militantes son revolucionarios mucho antes que filósofos, aun cuando se cuidan, cuando pueden, de alcanzar y apropiarse esta otra cualidad del maestro, de mucho más difícil acceso que la primera. Ahora bien, una doctrina filosófica sólo se puede criticar filosóficamente; las observaciones empíricas no la afectan.

En cuanto al deber que acabamos de mencionar, es preciso una vez más volver sobre el concepto de la praxis en cuanto formadora de la sociedad y de la historia. El materialismo histórico es a esta praxis como una crítica refleja; eficaz como la botánica que explica cómo de la flor proviene el fruto, puede influir sobre el desarrollo de este fruto a partir de la flor. Los hombres hacen una historia que desemboca en el comunismo; llegados a un cierto punto, se dan cuenta del camino que esta historia viene siguiendo y de la meta hacia la cual se dirige. Pero el hecho de que se den cuenta de ello o no, es perfectamente inútil para el curso de esta historia que en sí mismo está determinado de modo materialista. Vale decir: dado que el principio del hacer no es el espíritu sino la materia, que lleva en sí misma la ley de su desarrollo, la realización progresiva de este desarrollo es absolutamente independiente de las determinaciones del espíritu, aun cuando éste se determine por la concepción materialista de la historia.

Pero si bien esto es así por un lado, por otro, en cambio, dado

¹²⁸ *Op. cit.*, pp. 38-39. Me complace citar el pasaje que precede a esta proposición de Engels en el **Anti-Dühring** (3ª ed. Stuttgart, 1894, p. 306): "Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben". ¿Cómo es que se puede siquiera plantear la cuestión del fatalismo para autores que escriben así? Más bien diría que todo esto tal vez no habría podido ser escrito por Marx, más rígido que Engels en la concepción de la dialéctica histórica. — N. de G.G. [Son del autor todas las cursivas, tanto en las citas de Stammler como en la de Engels, cuya traducción al castellano sería: "A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen." **Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring**, trad. M. Sacristán, México, D. F., Grijalbo, 1968, p. 280. — N. de M.C.]

¹²⁹ Cfr. Sorel, "La necesidad y el fatalismo...", p. 108; las cursivas son de Gentile. — N. de M.C.

¹³⁰ Sorel se muestra todavía más resueltamente heterodoxo en su más reciente artículo: "Marxismo e Scienza sociale", en **Rivista italiana di Sociologia** (enero 1899), año III, fasc. I, pp. 69-81. — N. de G.G. [Este artículo fue luego incluido en G. Sorel, **Saggi di critica del marxismo**, ed. V. Raccà, Milano-Palermo-Napoli, R. Sandron, 1903, pp. 169-188. — N. de M.C.]

que el hacer es al mismo tiempo conocer, era necesario que a un cierto punto de la praxis histórica correspondiera la concepción materialista de la historia; la cual, en efecto, es o quiere ser la doctrina de un hecho histórico que se está madurando en el seno de esta sociedad capitalista en medio de la cual ha germinado. Y entonces se hace evidente que esta doctrina, una vez formulada, producto ella misma de la praxis, reacciona sobre el sujeto de la praxis, sobre la sociedad que se desarrolla, por el proceso ya descrito de la praxis que se invierte [*si rovescia*]. He aquí, pues, la necesidad de estudiar y de entender exactamente el materialismo histórico por parte de los socialistas, que representan el sector más enérgico y operativo —más radical— de la sociedad, la cual debe encaminarse al comunismo para resolver las contradicciones que la atormentan. De otro modo no se cumple la perfecta inversión [*rovesciamento*] de la praxis, que es lo único que hace posible que el sujeto de ésta alcance un grado superior de desarrollo. La sociedad se cambiará inevitablemente, porque la contradicción no consiente que permanezca en el estado actual. Al mismo tiempo, ya se ha visto que la lucha de clases, impulso del cambio, supone la conciencia del antagonismo de los intereses y, como también podemos decir, la conciencia del materialismo histórico. Y dado que la lucha de clases es tan necesaria como el cambio de la sociedad, es también inevitable la conciencia del materialismo histórico, esto es, la penetración de esta doctrina en la parte activa de la sociedad. Puede ser malentendida por uno u otro socialista, pero desde el momento en que ya ha sido formulada es imposible que no acabe por dominar las mentes, esclarecerlas y regirlas en la gran lucha. El sol ha aparecido en el horizonte, y sólo las lechuzas pueden ir a esconderse en lo oscuro de los áticos: para los otros, para todos, se ha hecho la luz. Y el materialismo histórico, difundiendo entre los proletarios sus más vitales y elementales principios —como por ej. este de la lucha de clases—, también contribuye necesariamente a la fatal marcha de la historia.

Este es el sentido de la frase de Marx que afirma que el proletariado es el último heredero de la filosofía clásica alemana. Se trata siempre de la inversión [*del rovesciamento*] de la praxis sobre el sujeto; y se sabe que la nueva revolución social debería cumplirse por obra del proletariado, que es por tanto el sujeto de la praxis.

Pero nótese bien que son solamente estos principios elementales los que pueden reaccionar sobre el proletariado y por consiguiente sobre la historia, no la doctrina como tal. Porque la inversión [*il rovesciamento*] de la praxis equivale a la negación de la negación. Vale decir que el objeto no retorna en cuanto objeto sobre el sujeto, sino tomando una forma nueva, esto es, haciéndose subjetivo; adaptándose, para decirlo más sencillamente, a la mente del proletario. De manera que el socialismo, en cuanto propaganda, es una mediación entre el objeto y el sujeto (de ahí la negación de la negación); es un *quid medium* [algo intermedio] entre Marx y el proletariado; es, en definitiva, el divulgador del pensamiento de Marx entre los proletarios, adecuado a las mentes de éstos. Y por eso es también lícito que los socialistas que discurren sobre el materialismo histórico no lo entiendan todo tal como lo entendía Marx, siempre que entiendan y

acepten la parte que deben hacer penetrar en la conciencia del proletariado, donde deben hacer que se vuelva poderosamente sugestiva y operativa.

Tal es la posición del socialismo práctico respecto del materialismo histórico, entendida según los principios de éste.

Mientras tanto, podría extraerse una objeción de lo que se acaba de decir. Si la praxis se invierte [*si rovescia*], y las ideas obran en la historia, entonces la misma explicación materialista de la historia no es muy rigurosa. Ya en otra oportunidad formulé esta objeción, escribiendo: "Se observa que algo que contribuye a quitarle rigor (a la concepción materialista) son tanto las agitaciones conscientes de propaganda, por las que se procura acelerar la llegada del orden comunista, como los ideales morales que deben seguir las verdaderas ideas socialistas, ideales que son en el fondo la causa y el motivo de toda propaganda".¹³¹ Y, si no me engaño, creo haber ya demostrado que Marx y Engels habrían podido responder: —Precisamente por el rigor de la ley que hemos descubierto en el proceso general de la historia, nosotros albergamos un entusiasmo de fe, un alto ideal moral, y sentimos fuertemente los impulsos a obrar para preparar o apresurar la solución de las antítesis sociales; y todo nuestro ser moral, todas las ideologías de las que participamos, son un resultado de las actuales condiciones económicas de la sociedad.¹³² Todo esto recibe nueva y mayor luz a partir de lo que aquí hemos observado en torno al proceso de la praxis. Las ideas obran en la historia, pero las ideas son ellas mismas un producto de la realidad material (= económica) de la historia, son su negación, que debe ser ella misma negada y superada; y los autores de propaganda sólo son los instrumentos necesarios de tal negación; no inconscientes, porque la negación de la praxis es siempre praxis, y la praxis implica siempre hacer y conocer.

Y quisiera añadir que de los dos marxistas, Labriola y Sorel —uno, a mi parecer, exacto expositor del pensamiento de Marx, y el otro inexacto por ser la de su autor una mente menos filosófica, pero a la vez más práctica, creo, y más abierta a las singulares y determinadas exigencias de la propaganda socialista—, ninguno de los dos es más marxista que el otro, y ninguno está errado desde el punto de vista de Marx. ¿Por qué, en efecto, Sorel siente que debe mejorar y completar, como él dice, la doctrina de Marx? Por las necesidades prácticas, hacia las cuales no hay duda de que Marx pretendía orientar toda su obra. Ahora bien, es cierto que un pensamiento filosófico, aunque sea verdadero, sólo representa el contenido de la vida y de la realidad en una forma propiamente suya, que es la forma especulativa de los esquemas dialécticos y de las categorías. Sorel, en cambio, permaneciendo por debajo de la filosofía, en medio de la vida real, siente, como Croce, que esta vida real se escapa por todas partes de la red de grandes mallas con que la ha querido cazar la investigación especulativa; y por tanto es natural que sienta también la necesidad de *mejorar*, de modificar la teoría, para deducir de

¹³¹ Cfr. "Una crítica del materialismo histórico", p. 47. — N. de M.C.

¹³² Ver "Una crítica [del materialismo histórico]", pp. 47-49. — N. de G.G.

ella un grupo de ideas directivas verdaderamente útiles a la vida; esto es, de retornar de la forma filosófica a la forma popular del contenido estudiado por Marx, de apartarse de la filosofía para regresar a la vida, de romper la cadena volviendo útil algún anillo para la satisfacción de las necesidades reales, en la política de todos los días y en la propaganda verdaderamente eficaz. Esta modificación de la doctrina no va en contra del pensamiento de Marx; porque si la praxis debe invertirse [*rovesciarsi*], la doctrina debe descender hasta el proletariado, y perder por el camino (por el camino que le hacen seguir los escritores como Sorel) toda su forma y su rigor filosófico.

Pero dado que la negación de la negación es tan real como la negación misma en la vida de la praxis, e incluso la realidad de la primera depende de la realidad de la segunda, está claro que también tiene razón ante Marx el mismo Labriola que se atiene siempre a la forma filosófica del materialismo histórico, procurando exponer con fidelidad histórica el pensamiento de Marx. Más aún, ya que esta forma no alcanzó claridad y lucidez en la obra de Marx, quien, atento también a la acción, no tuvo la paciencia o el tiempo necesario para elaborar acabadamente la teoría, es conveniente y facilita la inversión [*il rovesciamento*] de la praxis —o sea la elaboración del materialismo histórico tal como debe conformarse en las mentes de los socialistas—, que Labriola se ocupe de llevar a su cumplimiento esta forma filosófica, de acabar esa parte esencial de la obra que el mismo Marx no pudo terminar. Si la herencia del proletariado es una filosofía —que descenderá hasta él negándose a sí misma—, ¡dejen que esta filosofía madure, para que su proletariado no vaya a quedarse con las manos vacías en lugar de con el patrimonio que se le viene elogiando!

VIII

Reciente interpretación de la filosofía de la praxis

Y veamos ahora en qué modo Labriola, en su último libro, apunta a madurar esta filosofía.

Parece que él encuentra sus más seguros y claros enunciados en el **Anti-dühring** de Engels, del cual incluso traduce en apéndice el capítulo que trata sobre la *negación de la negación*, con el fin de explicar “en qué consiste esa *dialéctica* que tantas veces se invoca para la elucidación de lo intrínseco del materialismo histórico”, y por la cual se pretende solamente “formular un ritmo del pensamiento que reproduzca el ritmo de la realidad que deviene”.¹³³ Reconoce francamente que Engels al escribir este libro “mostró una despreocupación excesiva por la filosofía contem-

poránea, o sea por la *neocrítica* de sus connacionales”;¹³⁴ pero sin embargo considera que “en la literatura socialista ese sigue siendo el libro insuperado”,¹³⁵ un libro que bien puede servir casi como una *medicina mentis* [medicina mental] para los jóvenes que se acercan al socialismo.

Ahora bien, a mí me parece que cuando él traza los lineamientos generales de esta filosofía propia de Marx, presta más atención a Engels, y especialmente al libro citado, que a las fuentes más genuinas del pensamiento de Marx. Por otra parte, creo que Engels nunca ha penetrado profundamente en la parte filosófica de las teorías de su compañero y maestro.

El pensar, dice Labriola, es un esfuerzo continuo. La materia empírica debe ofrecer los medios y los incentivos externos y objetivos a nuestro pensamiento, pero luego se requiere la construcción mental que de los estados psíquicos elementales se eleva a la forma del concepto y del juicio. El pensamiento mismo es, por tanto, un trabajo. “No hay duda de que el trabajo cumplido, o sea el pensamiento producido, facilita los nuevos esfuerzos dirigidos a la producción de nuevo pensamiento”,¹³⁶ como ya nosotros señalamos más arriba. Pero el Yo, sujeto de este conocimiento, sólo es real en una sociedad dada, teniendo pues como materia propia y como incentivo a la propia construcción “los medios de la convivencia social, que son, por un lado las condiciones y los instrumentos, y por el otro los productos de la colaboración especificada de diversas maneras”.¹³⁷ El yo, por lo tanto, es real como parte de un Nosotros, de una sociedad, como término de relaciones sociales que lo hacen poco a poco con-crecer [*con-crescere*]¹³⁸ y volverse cada vez más concreto.¹³⁹

Esta filosofía de la praxis (que es *el meollo del materialismo histórico*)¹⁴⁰ “es”, dice Labriola en su drástico lenguaje, “la filosofía inmanente a las cosas sobre las que filosofa”.¹⁴¹ De aquí “el secreto de una aserción de Marx, que ha sido para muchos un enigma, a saber, que él ha *invertido* la dialéctica de Hegel: lo cual significa, [en prosa corriente,] que el automovimiento rítmico de un pensamiento que se sostiene por sí mismo [—¡la *generatio aequivoca* [generación espontánea] de las ideas!—] es sustituido por el automovimiento de las cosas, de las cuales el pensamiento es finalmente un producto”.¹⁴²

¹³³ *Op. cit.* [carta X], p. 141 (p. 187 de la trad. franc.). — N. de G.G.

¹³⁴ *Op. cit.* [carta IV], p. 45 (p. 50 de la trad. franc.). — N. de G.G. [A pesar de las comillas, la cita es sólo aproximativa; cfr. “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en **Scritti filosofici e politici**, ed. F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, p. 693. — N. de M.C.]

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 697. — N. de M.C.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 701. — N. de M.C.

¹³⁷ *Op. cit.* [carta IV], p. 55 (p. 71 de la trad. franc.). — N. de G.G.

¹³⁸ Ver nota 52. — N. de M.C.

¹³⁹ *Op. cit.* [carta V], p. 61 (trad. franc., p. 79). — N. de G.G.

¹⁴⁰ Según la conocida formulación de Labriola en la carta IV, donde utiliza por primera vez la expresión “filosofía della praxis” (cfr. “Discorrendo...”, p. 702). — N. de M.C.

¹⁴¹ *Op. cit.* [carta IV], p. 56 (trad. franc., p. 73). — N. de G.G.

¹⁴² Cfr. *ibid.*; Gentile vuelve a entrecorrer una reproducción sólo aproxi-

Ahora bien, yo pregunto ante todo: ¿qué quiere decir una filosofía inmanente a las cosas sobre las que filosofa? La filosofía, si filosofa sobre las cosas, no puede estar efectivamente en las cosas, o ser de las cosas. Precisamente por eso sólo se la puede llamar “inmanente” de un modo metafórico. Y así, en el terreno de lo metafórico, no creo que haya ninguna filosofía a la que se le pueda negar el mismo derecho de llamarse “inmanente a las cosas”; al menos ninguna filosofía ha renunciado jamás a esta pretensión. Y puesto que cuando se trata de definir las características especiales del materialismo histórico siempre se establece un tácito y explícito parangón con el hegelianismo, ¿qué filosofía ha alguna vez pretendido más que ésta captar la íntima esencia de la realidad? La idea, que a través de la naturaleza alcanza el espíritu y encuentra su forma más alta en la filosofía, ¿no es ella la realidad más sustancial, o mejor aún, la única realidad, al ser naturaleza, cosas y filosofía al mismo tiempo, en una identidad inescindible? ¿Y no decía por eso Hegel en su **Filosofía del derecho** que lo que es racional es real, y lo que es real es racional?¹⁴³ ¿Qué compenetración más íntima se puede lograr entre cosas, o realidad, y filosofía, que la proclamada en esta proposición, que expresa uno de los principios fundamentales del hegelianismo? Si las cosas son racionales, está claro que a ellas es inmanente una filosofía, vale decir, que residen en ellas los fundamentos de su filosofía. Y resulta de verdad extraño que también Labriola entienda aquel enigma como lo entendía o malentendía Engels, con ese tan inexacto conocimiento de la filosofía hegeliana que fue señalado por mí en su **Anti-dühring**. Ya mostré cómo la idea hegeliana inmanente a las cosas es confundida por Engels con la idea platónica de naturaleza trascendente.¹⁴⁴

mada del texto de Labriola. La afirmación de Marx aludida se encuentra en **El Capital**, I, “Epílogo a la segunda edición” (1873), p. 20. Ver nota 74. — N. de M.C.

¹⁴³ Cfr. G. W. F. Hegel, **Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho**, trad. E. Vázquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 74. — N. de M.C.

¹⁴⁴ “Una crítica [del materialismo histórico]”, pp. 38-39. Ya en la primera edición, como no tenía a mano el texto alemán, cité la traducción italiana del opúsculo de Engels **Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft** [Del socialismo utópico al socialismo científico] (que, como se sabe, es un extracto de 3 capítulos del **Anti-Dühring**: el primero de la Introducción y el primero y el segundo de la parte III), preparada para la “Biblioteca popolare socialista” por el Sr. Pasquale Martignetti (Milano, Fantuzzi, 1892) y por el mismo Engels reconocida en el prefacio a la segunda edición del **Anti-dühring** (ver la tercera edición, Stuttgart [Dietz], 1894, p. XIII). Pero el Sr. Sorel —quien, por lo demás, no cita jamás una sola frase de Marx o de Engels en versión original— hace saber en un artículo suyo publicado en la **Crítica Sociale** de Turati (año VIII, n.º 9, fasc. Del 1.º de mayo de 1898, p. 135 n. 1. “La crisis del socialismo científico”) que esa traducción “es más que libre, y por eso Giovanni Gentile ha podido atribuir a Engels una exposición verdaderamente fantástica e incomprensible del hegelianismo”. Y me quiere enseñar que “contar con buenos textos debería ser la primera precaución de las personas que se preocupan por la ciencia”. Yo le agradezco la advertencia, aunque tal vez sea superflua. Pero quisiera decir al Sr. Sorel que la interpretación platónica del hegelianismo que he reprochado a Engels no es finalmente tan extraña y fantástica e incomprensible como a él le ha parecido, o a él le ha parecido que a mí me ha parecido. Yo solamente la he juzgado equivocada, y así vuelvo a juzgarla ahora que la encuentro explícita en Labriola. Y en cuanto al texto original, debería también advertir el Sr. Sorel que éste no da otra interpretación del idealismo hegeliano. Aquí está el pasaje correspondiente del **Anti-Dühring** para quien desee persuadirse de ello: “Hegel war Idealist, d.h., ihm galten die Gedanken seines Kopfs

Y aquí escuchamos a Labriola hablar de una dialéctica de Hegel que sería “el automovimiento rítmico de un pensamiento que se sostiene por sí mismo”. Pero yo encuentro que Hegel definía la *realidad esencial*, a la que pertenece el ritmo dialéctico, como “la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, o de lo interno y lo externo”;¹⁴⁵ y que, comentando tal definición, escribía: “Se tiene la costumbre de oponer de una manera grosera la realidad a la idea o al pensamiento; y luego se escucha a menudo decir que hay ciertas ideas contra cuya exactitud y verdad nada se puede objetar; sólo que son ideas a las que de ningún modo se encuentra en la realidad, o que no se puede en absoluto realizar. Los que así hablan muestran no haber comprendido adecuadamente ni la naturaleza del pensamiento ni la de la realidad. Entienden, en efecto, por un lado, al pensamiento como si fuera sinónimo de representación, de plan, de diseño subjetivo, y, por otro lado, a la realidad como si fuera sinónimo de existencia exterior y sensible. En la vida ordinaria, en la que no se mira tan de cerca las categorías y su designación, puede ser que ocurra algo semejante. Puede suceder, por ejemplo, que el plan o, como se dice, la idea de un plan financiero sea en sí misma perfectamente buena y útil, pero que sin embargo no se la encuentre en la realidad, como se la llama, y que en ciertas circunstancias no sea realizable. Pero, cuando el intelecto abstracto aferra estas determinaciones o empuja su diferencia hasta establecer entre ellas una oposición insuperable, y hasta pretender que en este mundo real es necesario borrar las ideas del cerebro, se debe rechazar tal doctrina del modo más resuelto, en nombre de la ciencia y de la sana razón. Porque, por una parte, las ideas no están exclusivamente plantadas en nuestro cerebro, y la idea en general no es algo tan impotente que su realización pueda cumplirse o no a nuestro beneplácito, sino que, por el contrario, ella es el principio absolutamente activo y real. Y, por otra parte, la realidad no es tan mala e irracional como la imagina el hombre práctico superficial que se ha embrollado con el pensamiento.

nicht als die mehr oder weniger abstrakten Abbilder der wirklichen Dinge und Vorgänge (¡Marx ciertamente no habría escrito esta proposición!), sondern umgekehrt galten ihm die Dinge und ihre Entwicklung nur als die verwirklichten Abbilder der irgendwo schon vor der Welt existierenden “Idee” (p. 9). Lo que vendría a significar: “Hegel era idealista, o sea que para él las ideas de su cabeza no eran ya las imágenes más o menos abstractas de las cosas y de los acontecimientos reales, sino que, al contrario, para él las cosas y su desarrollo eran sólo las imágenes realizadas de la Idea existente ya antes del mundo, en algún lugar”. ¡Si en este pasaje el Sr. Sorel no ve retratada una característica del platonismo —tantas veces criticado por Hegel desde el punto de vista aristotélico— ya no sé qué puedo ofrecerle! ¡Pero hay también muchos manuales de historia de la filosofía que se pueden leer! Por lo demás, cfr. Engels, **Die Entwicklung** etc., Berlín [Vorwärts], 1891, p. 23. — N. de G.G. [En realidad, los tres capítulos que conforman **Del socialismo utópico al socialismo científico** están compuestos sólo a partir de dos del **Anti-Dühring**: el primero de la Introducción, que pasa a desdoblarse, y el segundo de la sección tercera. A continuación ofrecemos una reconocida traducción al castellano del citado pasaje del **Anti-Dühring**, añadiendo el lugar del comentario y las cursivas del propio Gentile: “Hegel fue un idealista, es decir, los pensamientos de su cabeza no eran para él reproducciones más o menos abstractas de las cosas y de los hechos reales (*comentario de Gentile*), sino que, a la inversa, *consideraba las cosas y su desarrollo como reproducciones realizadas de la ‘Idea’ existente en algún lugar ya antes del mundo.*” (**Anti-Dühring**, cit., p. 10). Ver también el primer apartado del texto introductorio a la presente traducción. — N. de M.C.]

¹⁴⁵ Cfr. **Enciclopedia**, cit., [§ 142] p. 231. — N. de M.C.

La realidad esencial, [que es ante todo la unidad de lo interno y de lo externo,] a diferencia del simple fenómeno, es tan poco extraña a la razón que, más bien, es lo más racional que existe; y lo que no es racional debe por eso mismo ser considerado como carente de realidad. Por lo demás, esto es algo confirmado por el lenguaje mismo. Así, por ejemplo, nos rehusamos a reconocer a un verdadero poeta o a un verdadero hombre de Estado en un poeta o en un hombre de Estado que no sepa producir nada de sólido y de racional”.¹⁴⁶

Pido perdón por esta larga cita. Pero será útil quizás para demostrar que Marx, buen conocedor del hegelianismo, no podía atribuir a Hegel un concepto de la realidad, y de su ritmo dialéctico, tal como el que le achacan Engels y Labriola. No creo que Marx pudiera ignorar que el proceso racional de Hegel es inmanente a la realidad, natural o histórica; y la mencionada inversión [rovesciamento] de la dialéctica debe entenderse de otro modo.

Tampoco se diga que la realidad de la que se trata en Hegel es la realidad esencial, mientras que aquella de la que Marx descubre la filosofía inmanente es la fenoménica. No se le atribuya un despropósito tan grueso a una mente especulativa como la del gran revolucionario. Él no era tan ingenuo como para creer posible descubrir o construir una filosofía inmanente —y por tanto esencial— de los fenómenos como tales, así como hoy se cree construir una filosofía de la naturaleza describiendo las fases de su probable evolución. También Marx —sería bueno que lo entendieran todos los comunistas— se refería a una realidad esencial, a una realidad que está más allá de los fenómenos; y las cosas de las que decía haber encontrado la dialéctica no eran todas las cosas, necesarias o accidentales, cuya infinita serie fenoménica nos presenta la historia, sino que eran las cosas en su sustancia íntima y —digámoslo— metafísica, determinada de modo materialista en la vida económica. Ciertamente escapa a la red de grandes mallas de esta realidad metafísica mucho de la fenoménica; pero ésta que se escapa no es racional, y por lo tanto no es verdadera realidad, habría dicho Hegel; no es económica, y por lo tanto no es real realidad, observaría Marx. Por eso él podía decir que la historia es esencialmente materialista, y a lo que en la historia no es material llamarlo *ideología* y no *hecho*. La inversión [il rovesciamento] que Marx tenía en mente no podría ser otro que el vuelco [capovolgimento] que Feuerbach había hecho de la realidad de Hegel; realidad que, sin embargo, de inmóvil, como era en Feuerbach, se hizo activa, práctica en Marx.

Hemos visto que para Feuerbach y para Marx, el principio de la realidad no es la idea, como era para Hegel, sino el objeto sensible. Pero Feuerbach no había aplicado a este objeto sensible la dialéctica propia de la idea hegeliana; en cambio, sí se la aplicó Marx. Cuya dialéctica, por tanto, es a la dialéctica hegeliana lo

¹⁴⁶ **Lógica**, § CXLII (trad. cit., I, 112-115). — N. de G.G. [Una vez más el autor vierte al italiano la ya referida traducción francesa de Augusto Vera. Las citas no corresponden al primer tomo, sino al segundo, pp. 112 y 114-115. Además, el pasaje extenso corresponde a un agregado (Zusatz) de la llamada **Gran Enciclopedia**, y por lo tanto no puede afirmarse sin más que se trate de un comentario escrito por el propio Hegel. Ver notas 16 y 17. — N. de M.C.]

mismo que Feuerbach es a Hegel. Entonces Marx no sustituye el pensamiento abstracto con las cosas concretas, sino que sustituye una metafísica idealista con una metafísica materialista, la cual debe empero apropiarse de todo lo bueno de aquélla, esto es, el concepto de la praxis, del continuo hacerse de la realidad.

No obstante, eso no quita que se pueda decir con Labriola que este materialismo histórico “es el fin del materialismo naturalista, en el sentido hasta hace pocos años tradicional de la palabra. La revolución intelectual que ha conducido a considerar como absolutamente objetivos los procesos de la historia humana es contemporánea y correspondiente a esa otra revolución intelectual que ha logrado *historizar* la naturaleza física. Ésta ya no es, para ningún hombre pensante, un *hecho* que nunca estuvo *in fieri* [en proceso], algo simplemente *avenido* que nunca ha *devenido*, un eterno *estar* que no *proceda*, y mucho menos lo *creado* de una sola vez que no sea la *creación* continuamente en acto”.¹⁴⁷

Esta nueva filosofía, según Labriola, también llega, en el fondo, a la conclusión del agnosticismo contemporáneo, por cuanto “los socialistas tienen todas las razones para creer que ese hecho sintomático (*el agnosticismo*) es uno de los indicios de la decadencia de la burguesía”.¹⁴⁸ Excepto que allí donde los agnósticos dicen y repiten con nostalgia que no nos es dado conocer la cosa en sí, los neomaterialistas, en su intuición realista, sin pedir ayuda a la imaginación, afirman seguros “que sólo se puede pensar sobre aquello que podemos experimentar [en sentido lato] nosotros mismos”.¹⁴⁹ Lo que vendría a significar, si no me engaño, que lo incognoscible es un fantasma de la imaginación, un verdadero *caput mortuum*,¹⁵⁰ como decía Hegel¹⁵¹ de la *cosa en sí* de Kant; que donde hay realidad, allí está lo conocible; que, en suma, la incognoscibilidad es siempre relativa a los individuos, pero no existe de modo absoluto. Esa era también la conclusión de Hegel. Pero no sé si Labriola estaría dispuesto a aceptar la conclusión de Hegel, ya que escribe que los agnósticos “por otra vía, o sea a su modo, [...] llegan al mismo resultado que nosotros”.¹⁵² Ciertamente él no sería fiel intérprete del pensamiento de Marx si en la frase citada hubiera utilizado la palabra *experi-*

¹⁴⁷ *Op. cit.* [carta V], p. 57 (trad. franc., p. 74) — N. de G.G. [A pesar de que la cita está sacada de contexto, puede apreciarse que la segunda parte del pasaje se refiere a la revolución intelectual generada por los descubrimientos de Darwin, y a la consiguiente *concepción histórica de la naturaleza en sí misma*, más allá de las profundas y decisivas transformaciones producidas en ella por la práctica humana, que es algo que Labriola no se cansa jamás de subrayar, y que es el motivo por el cual considera a Marx y a Darwin como complementarios. Pero Gentile —que parece no entender la alusión a la teoría darwiniana— intenta sencillamente convertir tales expresiones de Labriola en una defensa de ese peculiar *idealismo subjetivo* o *subjetivismo de la praxis* que él mismo cree encontrar en Marx. Así, la naturaleza es histórica *solamente* en la medida en que es una *creación* de la praxis humana... — N. de M.C.]

¹⁴⁸ *Op. cit.* [carta V], p. 63 (trad. franc., p. 80). — N. de G.G. [El agregado entre paréntesis es de Gentile. — N. de M.C.]

¹⁴⁹ Cfr. Labriola, “Discorrendo...” [carta V], p. 707. — N. de M.C.

¹⁵⁰ “CAPUT-MORTUUM. m. quim. Residuo de un cuerpo después de haberle destilado.” (**Diccionario de la lengua castellana. Primera parte: A-G**, París, Seguin, 1825, p. 382). — N. de M.C.

Lógica [Logique...], I, pp. 300-301], § XLIV. — N. de G.G.

¹⁵¹ Cfr. “Discorrendo...”, *loc. cit.* — N. de M.C.

mentar en el sentido de los empiristas, ya que Marx, repito, fue y quiso ser metafísico.

Tampoco vale remitirse al onceavo fragmento de Marx sobre Feuerbach. “Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo, pero se trata de cambiarlo”.¹⁵³ “Pour Marx”, escribe Andler,¹⁵⁴ “il est vain de se demander si la pensée nous instruit de ce que sont les choses en elles-mêmes. Si nous pouvons démontrer la vérité de notre pensée *en faisant naître* les phénomènes que nous avons pensés, l'inconnaissable, qui on dit cache derrière eux, n'importe plus. Il ne s'agit pas d'interpréter la nature, mais de la changer”.¹⁵⁵ Es evidentemente el mismo pensamiento de Labriola, al que se pretende justificar con el concepto de la praxis. Sólo que en esa justificación se confunden dos cuestiones, que no hay derecho a creer que Marx mismo confundiera: la cuestión de la certeza de nuestro conocer —cuestión, como vimos, mencionada por Marx en el 2º fragmento, y resuelta en el modo aquí señalado por Andler— y la cuestión de los límites del conocimiento, que son dos cuestiones bien diferentes. Nosotros hacemos las cosas, y por tanto las conocemos, porque hacer es conocer y viceversa. Pero *¿faisons naître les phénomènes o les choses en elles-mêmes?* Esta distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas presupone precisamente el agnosticismo, como solución del problema de los límites del conocimiento, que queda pendiente de probar si fue o debió ser la solución de Marx. La distinción es extraña al pensamiento del Marx hegeliano, que sólo se opone a Hegel para sustituir la idea, como principio, con la materia, no ya para cambiar las propiedades y la energía del principio, que constituyen lo que, en cambio, reprocha a Feuerbach y a todos los materialistas pasados haber descuidado. Por el contrario, la praxis comporta una realidad ultrafenoménica, metafísica, que trasciende necesariamente esos límites del conocimiento presupuestos por Labriola y Andler.

En verdad, tampoco debería llegar a otra conclusión Labriola, quien, si entiendo bien las largas circunlocuciones y las cautas aunque no siempre precisas distinciones, reconoce en el materialismo histórico una auténtica *metafísica*. De todos modos, él contrapone insistentemente esta metafísica a la metafísica *sensu deteriori* [en sentido deterior], contra la cual también Engels polemizaba en el **Anti-dühring**, y que se caracterizaría por estos dos rasgos: “en primer lugar, por fijar como sostenidos por sí mismos y del todo independientes el uno del otro los términos del pensamiento que, en verdad, son términos sólo en cuanto re-

presentan los puntos de correlación y de transición de un proceso; y, en segundo lugar, por considerar esos mismos términos del pensamiento como un presupuesto, una anticipación, o incluso un tipo o prototipo de la pobre y aparente realidad empírica”.¹⁵⁶

Una especie de formación mitológica, concluye Labriola; fijación e hipóstasis de lo que es un simple momento del continuo devenir real.

Pero ¿por qué buscar esta crítica en Engels si ya se encuentra en Hegel, e incluso, mucho antes, en Heráclito, como señala el mismo Engels?¹⁵⁷ En efecto, ella se funda en la doctrina del devenir continuo de lo real, por lo cual cada momento es al mismo tiempo positivo y negativo. Y Engels, en verdad, no hace más que repetir, sobre las huellas de Marx, el pensamiento de Hegel. De quien, como ya notamos, Marx tomó la crítica del intelecto abstracto propio del conocimiento vulgar y de las ciencias particulares; intelecto que no capta las cosas en su nexo intrínseco, sino las cosas en su inmediata particularidad, diferencia y oposición. “Para conocer las particularidades”, escribe Engels, “debemos aislarlas de su conjunto natural e histórico, y estudiarlas cada una por sí misma, en su propia naturaleza, en sus especiales causas y efectos, etc. Y esta es ante todo la tarea de la ciencia natural y de la investigación histórica [...]”.¹⁵⁸ He aquí la propia definición del intelecto abstracto, del *trennenden Verstand*, al que Hegel contrapone el *denkende Geist* o pensamiento especulativo. “Y cuando”, señala Engels mismo, “este modo de ver las cosas (*Anschauungsweise*), por obra de Bacon y de Locke, pasó de las ciencias naturales a la filosofía produjo la limitación del pensamiento que es propio de los últimos siglos, el pensamiento metafísico”.¹⁵⁹ En definitiva, la metafísica combatida por Engels es la misma metafísica combatida por Hegel, la metafísica propia de los empiristas, de aquellos que desean transportar a la filosofía el método de las ciencias históricas y naturales. Y por tanto también la metafísica de los modernos positivistas. Es la metafísica negada por la dialéctica, esto es, la metafísica pre-hegeliana.¹⁶⁰ Se entiende, pues, que la filosofía que debe per-

¹⁵² Cfr. “Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 10. — N. de M.C.

¹⁵³ Ver nota 117. — N. de M.C.

¹⁵⁴ En una reseña de los [dos primeros] ensayos [sobre el materialismo histórico] de Labriola, en la *Revue de métaphysique et de morale*, [año V] septiembre de 1897, p. 650, cit. por Sorel [en el ya referido “Préface” al libro de S. Merlino], **Formes [et essence du socialisme]**, p. VIII. — N. de G.G. [Ofrecemos una traducción al castellano del pasaje de Andler: “Para Marx es vano preguntarse si el pensamiento nos enseña lo que son las cosas en sí mismas. Si podemos demostrar la verdad de nuestro pensamiento *haciendo nacer* los fenómenos que hemos pensado, lo incognoscible, que se dice oculto detrás de ellos, ya no importa. No se trata de interpretar la naturaleza, sino de cambiarla”. Este autor presenta así una lectura *practicista*, no sólo de la 11ª tesis sino también de la 2ª; cfr. “Tesis sobre Feuerbach [E]”. — N. de M.C.]

¹⁵⁵ Paráfrasis, junto con lo que sigue, de lo escrito por Engels en el **Anti-Dühring**, p. 67. — N. de G.G. [Cfr. Labriola, “Discurso...” (carta V), p. 708 y Engels, **Anti-Dühring**, p. 111. — N. de M.C.]

¹⁵⁶ “Diese ursprüngliche, naive, aber der Sache nach richtige Anschauung von der Welt ist die der alten griechischen Philosophie und ist zuerst klar ausgesprochen von Heraklit: Alles ist und ist auch nicht, denn Alles *fliesst*, ist in steter Veränderung, in stetem Werden und Vergehen begriffen”. **Anti-Dühring**, p. 5. — N. de G.G. [“Esta concepción del mundo, primaria e ingenua, pero correcta en cuanto a la cosa, es la de la antigua filosofía griega, y ha sido claramente formulada por vez primera por Heráclito: todo es y no es, pues todo *fluye*, se encuentra en constante modificación, sumido en constante devenir y perecer.” **Anti-Dühring**, p. 6. — N. de M.C.]

¹⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 5-6. — N. de G.G. [Cfr. *ibid.*, p. 7. — N. de M.C.]

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 6. — N. de G.G. [Cfr. *ibid.* — N. de M.C.]

¹⁵⁹ “Hegel había liberado la intuición de la historia de las cadenas metafísicas, la había hecho dialéctica [...]”, escribió explícitamente Engels en **Del socialismo utópico al socialismo científico** (trad. ital., p. 61), reelaborando la página citada del **Anti-Dühring**. Cfr. el texto **Die Entwicklung...**, p. 25. — N. de G.G. [La afirmación completa de Engels es la siguiente: “Hegel había liberado a la concepción de la historia de la metafísica, la había hecho dialéctica; pero su interpretación de la historia era esencialmente idealista. Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, sustituyéndolo una concepción materialista de

manecer es también una metafísica, pero a la manera de Hegel.

Este es un punto por aclarar bien. El metafísico, dice Engels, “piensa por antítesis puramente inmediatas: su discurso es *sí, sí, no, no*; lo que se salga de eso no le agrada. Para él la cosa existe o no existe: y de ningún modo una cosa puede ser al mismo tiempo ella misma y otra. Lo positivo y lo negativo se excluyen absolutamente; la causa y el efecto se encuentran asimismo en rígida antítesis entre sí”¹⁶¹ Esto, a primera vista, parece exacto —señala Engels— y está de acuerdo con el llamado buen sentido (*sogeannten gesunden Menschenverstand*). Pero este buen sentido, que en casa es un respetable compañero, fuera nos hace resbalar al primer paso, y nos arrastra a los precipicios cuando se ingresa al gran mundo de las investigaciones especulativas. Legítimo en la consideración de los hechos aislados, que es lo propio del conocimiento vulgar o científico, más allá de estos límites se vuelve “unilateral, estrecho, *abstracto* y se pierde en contradicciones irresolubles”¹⁶² porque las particularidades impiden captar el conjunto, lo universal en lo que las particularidades viven. Los árboles, dice Engels con una bella imagen, impiden ver el bosque.¹⁶³

Engels muestra luego con algunos ejemplos oportunos cómo, al ser todo un proceso continuo, los contrarios, que el pensamiento común concibe como absolutamente opuestos, en el fondo se unifican; y cómo la dialéctica es, por tanto, el instrumento mental adecuado para captar la realidad; la dialéctica que se opone a la vieja metafísica. Cada cosa es a un tiempo ella misma y otra. Los procesos continuos de integración y desintegración del organismo hacen que el organismo sea en cada momento él mismo y otro. La causa, en los hechos, es el efecto de otra causa; y sólo por la abstracción del pensamiento común o científico una cosa es causa y otra efecto. De modo que, en el fondo, los contrarios son tan inseparables como opuestos; y con toda su oposición se penetran el uno en el otro.¹⁶⁴

Y ya Hegel había dicho: “Se cree que entre lo positivo y lo negativo hay una diferencia absoluta. Pero estas dos determinaciones son en sí una sola y misma cosa, y lo positivo podría también llamarse negativo, como también lo negativo, positivo. Así, haber y deber no son dos especies de propiedades particulares

la historia, con lo que se abría el camino para explicar la conciencia del hombre por su existencia, y no ésta por su conciencia, que hasta entonces era lo tradicional.” (“Del socialismo utópico al socialismo científico”, en K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, vol. 3, pp. 139-140). — N. de M.C.]

¹⁶¹ Cfr. **Anti-Dühring**, p. 7. — N. de M.C.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, p. 8 (la cursiva es de Gentile). — N. de M.C.

¹⁶³ Nótese que toda esta crítica ya había sido hecha por Marx en los fragmentos de 1845. — N. de G.G. [Esto es algo que sólo puede ser pensado por quienes hacen una lectura *hegelianizante* de las **Tesis sobre Feuerbach**. — N. de M.C.]

¹⁶⁴ “Auch finden wir bei genauerer Betrachtung, dass die beiden Pole eines Gegensatzes, wie positiv und negativ, ebenso untrennbar von einander wie entgegengesetzt sind, und dass sie trotz aller Gegensätzlichkeit sich gegenseitig durchdringen”: *Op. cit.*, p. 7. — N. de G.G. [“También descubrimos con un estudio más atento que los dos polos de una contraposición, como positivo y negativo, son tan inseparables el uno del otro como contrapuestos el uno al otro, y que a pesar de toda su contraposición se interpretan el uno al otro.” **Anti-Dühring**, p. 8. — N. de M.C.]

que existan independientemente la una de la otra. Lo que para uno, el deudor, es negativo, para el otro, el acreedor, es positivo. Lo mismo puede decirse del camino que va hacia el este y, al mismo tiempo, va hacia el oeste. [...] El principio *exclusi tertii* [del tercero excluido], que es el principio propio del intelecto abstracto, debería ser sustituido por el principio: todas las cosas son contradictorias. No hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del espíritu ni en el de la naturaleza, nada a lo que pueda aplicarse el *esto o aquello* del intelecto como tal. Todo lo que es, es un ser concreto y por tanto contiene la diferencia y la oposición. La finitud de las cosas finitas consiste en que su existencia inmediata no corresponde a lo que son en sí. Por ej., la naturaleza inorgánica del ácido es en sí, al mismo tiempo, la base, vale decir que el ácido es en relación absoluta con su contrario. Que es la razón por la cual no permanece inmóvil en la oposición, sino que se esfuerza por realizar lo que es en sí mismo. Lo que mueve al mundo en general es la contradicción, y es ridículo decir que la contradicción no se puede pensar. Lo que hay de verdadero en tal opinión es que no se puede permanecer en la contradicción, y que esta se suprime a sí misma. Pero la contradicción superada no es ciertamente la identidad abstracta, porque esta solo es un lado de la contradicción. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción es la *razón de ser* (*Grund*), que contiene tanto la diferencia como la identidad como superadas, y como simples momentos ideales”¹⁶⁵

Así que, en verdad, no me parece que esta crítica de Engels contra la vieja metafísica sea una gran novedad, ni que tenga, pues, todo el valor que parece se le quiere atribuir.¹⁶⁶ Pero es notable una observación de Engels, repetida luego también por Labriola, en torno a la poca conciencia de la dialéctica que tienen los actuales sostenedores del evolucionismo. Desde Kant, que fue el primero en argumentar que el inmóvil sistema planetario de Newton debía resolverse en un proceso de formación, hasta Darwin, que dio el golpe de gracia a la concepción de las especies naturales fijas, existió toda una línea que aplicó la dialéctica a las ciencias naturales, paralelamente a la que, sobre todo por obra de Hegel, se afirmó en la filosofía. La evolución confluye, según Engels, con el desarrollo dialéctico hegeliano. Todo está en perpetuo movimiento; y la razón del movimiento reside en la *coincidentia oppositorum* [coincidencia de los opuestos], que se verifica en toda la escala de la vida. Pero, puesto que se pueden contar con los dedos los naturalistas expertos en pensamiento dialéctico, se comprende que entre la intuición evolucionista y el método del intelecto abstracto con el que se consideran los resultados de la experiencia, debe surgir un conflicto irresoluble,¹⁶⁷ causa de la con-

¹⁶⁵ Hegel, **Lógica** [**Logique...**, II, pp. 34-37], § CXIX, Zusatz 1 y 2. — N. de G.G.

¹⁶⁶ Cfr. por lo demás la advertencia de Labriola, *op. cit.* [carta V], p. 69, al inicio. — N. de G.G.

¹⁶⁷ “Da aber die Naturforscher bis jetzt zu zählen sind, die dialektisch zu denken gelernt haben, so erklärt sich aus diesem Konflikt der entdeckten Resultate mit der hergebrachten Denkweise die grenzenlose Verwirrung, die jetzt in der theoretischen Naturwissenschaft herrscht, und die Lehrer wie Schiller, Schriftsteller wie Leser zur Verzweigung bringt” [**Anti-Dühring**] p. 8. Cfr. Labriola, *op. cit.* [carta V], pp. 67-68 (trad. franc., pp. 87-88). — N. de G.G. [“Pero como hasta ahora pueden contarse con los dedos los científicos de la naturaleza que han aprendido a pensar dialécticamente, puede explicarse por este conflicto entre los resultados des-

fusión que reina en las teorías científicas de la naturaleza. Y tiene razón Labriola al exclamar que “la metafísica, en el sentido de lo que sería contrario a la corrección científica, no es precisamente un hecho tan prehistórico que esté a la par del tatuaje y de la antropofagia”.¹⁶⁸ ¡Basta con mirar a nuestro alrededor!

Sin embargo, es extraña la conclusión que Engels y Labriola pretenden extraer de toda esta crítica. “Desde el momento”, dice Engels, “en que para cada ciencia se vuelve necesario aclarar cuál es su propia posición en el conjunto de las cosas, y del conocimiento de las cosas, la ciencia especial del conjunto mismo se vuelve superflua”.¹⁶⁹ Esa sería la conclusión del materialismo histórico; el cual, pensando filosóficamente la realidad como historia —y no siendo ésta provista más que por las ciencias particulares—, “no sabe más qué hacer” según Labriola “con una filosofía que esté por encima de las ciencias particulares”.¹⁷⁰ “La perfecta identificación de la filosofía, o sea del pensamiento críticamente consciente, con la materia del saber, o sea la completa eliminación de la tradicional divergencia entre ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo: tendencia que la mayoría de las veces se queda [empero] en un simple *desideratum*”.¹⁷¹ Un ejemplo admirable de tal identificación se encontraría en la mente y en los escritos de Marx, para quien la filosofía está precisamente en la cosa misma; y se equivocan “algunos vulgarizadores del marxismo (*que*) han despojado a esta doctrina de la filosofía que le es immanente, para reducirla a un simple *aperçu* [concepto aproximado] del cambio de las condiciones históricas por el cambio de las condiciones económicas”.¹⁷²

Extraña conclusión, digo, porque se la extrae de una crítica que había llevado a Hegel precisamente a la conclusión opuesta. El vicio de la ilación deriva, según creo, de la insuficiente comprensión del concepto de immanencia en Hegel. En el pasaje citado, Hegel dice que el resultado de la conciliación no es ya la identidad abstracta, que es más bien uno de los lados de la contradicción conciliada, sino la razón de ser, de la que la identidad y la diferencia son momentos necesarios. Eso quiere decir que el ser se diferencia para reconciliarse consigo mismo; este es el fin de su movimiento, y debe realizar este fin que es su razón de ser. Y por tanto la finalidad del ser mismo. Pero, si bien el ser tiene un fin por su naturaleza, no lo realiza inmediatamente, porque la inmediatez es la negación de todo fin. Fin quiere decir mediación.

cubiertos y el modo tradicional de pensar la confusión ilimitada que reina hoy día en la ciencia natural, para desesperación de maestros y discípulos, escritores y lectores.” **Anti-Dühring**, p. 9. — N. de M.C.]

¹⁶⁸ Cfr. “Discorrendo...” [carta V], p. 711. — N. de M.C.

¹⁶⁹ **Anti-Dühring**, p. 11, cit. por Labriola [carta VI], pp. 76-77 (trad. franc., pp. 99 y ss.). — N. de G.G.

¹⁷⁰ Las palabras entrecuñadas no pertenecen a Labriola. No son más que una paráfrasis gentiliana del siguiente pasaje: “Y desde entonces [siglo XVII] existe toda una historia de conquistas positivas del pensamiento que han ya absorbido, ya eliminado, ya reducido y combinado aquella manera de conocer que antes constituía la filosofía autosubsistente y situada por encima de la ciencia.” Cfr. “Discorrendo...” [carta V], p. 712. — N. de M.C.

¹⁷¹ Labriola, *op. cit.* [carta V], p. 71 (trad. franc., p. 93). — N. de G.G.

¹⁷² *Op. cit.* [carta V], p. 73 (trad. franc., p. 94). — N. de G.G.

Si quitamos la mediación, quitamos también el fin.

La tendencia, dice Labriola, es a superar la tradicional divergencia entre ciencias y filosofía, bajo la forma de una ciencia filosófica o de una filosofía científica. Muy bien, pero la tendencia, el fin porta consigo la mediación (que en dialéctica, como se entiende, no debe tomarse en el simple significado cronológico), y por tanto la filosofía no puede nunca cesar de existir; de otro modo, como diría Hegel, tendríamos la identidad abstracta y no la razón de ser o la realidad racional. La contradicción, en definitiva, no se supera pura y simplemente, sino que se supera alcanzando la identidad que reside en el seno mismo de la diferencia. La diferencia perdura: filosofía por una parte y ciencia por la otra. La identidad verdadera, la identidad plena y concreta sólo puede vivir en la diferencia. Este pensamiento dialéctico unifica el debe y el haber, pero no por eso el deudor se convierte en acreedor. Unifica el ser y el no ser, pero no por eso las cosas singulares son y no son, según nuestro gusto. Inmanencia sí, pero al mismo tiempo trascendencia. La pura immanencia (entendida como simple identidad) es un momento de la vida y de la realidad, pero no la vida y la realidad. La verdadera energía reside en extraer los contrarios de lo uno, una vez encontrado el punto de la unión, como advertía hace ya tres siglos Giordano Bruno. Por lo tanto el uno, sí, pero también los contrarios.

En efecto, si se recurre a la historia de la naturaleza, donde —según dice Engels— la dialéctica tuvo con Darwin su confirmación, la especie hombre supera y anula dialécticamente a todas las especies inferiores de la escala biológica. Pero ¿qué significa eso? ¿Acaso que sólo ha quedado en pie la especie humana? Y lo mismo puede decirse de cada una de las otras especies respecto de las inferiores. Así, en la historia la familia es el primer núcleo del Estado. Éste no existe sin aquélla, la cual en el Estado no se anula pura y simplemente, sino que, por el contrario, se conserva y se *hace verdadera* [*s’invera*], adquiriendo su propio valor ético, realizando, pues, su propia finalidad. El Estado, dice Hegel, es la *verdad* de la familia. Así, la filosofía es la verdad de las ciencias particulares y de los productos del intelecto abstracto en general; y, del mismo modo, una ciencia a la que le sea immanente la filosofía, si llegara a existir, sería la verdad de la filosofía.

Más bien diría que no es en una ciencia a la que la filosofía sea immanente donde reside la solución de la contradicción entre ciencias particulares y filosofía, sino en una forma de filosofía en la que los resultados de las ciencias individuales se vuelvan verdaderos; es decir, en una filosofía de la naturaleza, en el sentido más amplio del término o, mejor aún, en lo que Hegel llamaba una *enciclopedia filosófica*. La cual no debe ya contener la exposición completa de las ciencias especiales y entrar en sus especificidades, sino que basta con que señale de ellas el punto de partida y los principios y fundamentos¹⁷³, para captar entre todas ese nexo íntimo que se le escapa a la consideración del intelecto abstracto, del que esas ciencias individuales son producto. Esta me parece la única consecuencia legítima de la dialéctica aplica-

¹⁷³ Cfr. **Lógica** [**Logique...**, I, pp. 203-206], § XVI. — N. de G.G.

da a las producciones del espíritu humano.

E, incluso dejando a un lado la dialéctica, es obvio que la relación de la filosofía hacia las ciencias es, por ej., la de la lógica hacia el conocer actual en general, vulgar o científico. La lógica debe ser inmanente a los conocimientos, al pensamiento de todos; y su origen como ciencia aislada y autónoma presupone necesariamente su inmanencia al pensamiento humano. Ahora bien, el perfeccionamiento de esta ciencia no puede tender, evidentemente, a su absorción en un posible conocimiento más lógicamente construido y encadenado, sino a un refinamiento y a una disciplina cada vez más rigurosa de los métodos científicos, conservando, por lo demás, una existencia independiente como lógica.

El mismo Engels declara que “lo único que de la filosofía desarrollada hasta ahora subsiste con independencia es la doctrina del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Todo el resto se resuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia”.¹⁷⁴

Ahora bien —dejando a un lado la lógica formal, que no sé cómo puede conciliarse con la dialéctica, dado que mientras para aquélla la contradicción es la muerte, para ésta es la vida del pensamiento—,¹⁷⁵ ¿qué es en definitiva la dialéctica a la manera hegeliana, como la entiende Engels, si no esa lógica real que, en Hegel, contiene toda la filosofía? Y en verdad, si la dialéctica se contraponen a la lógica formal —en cuanto ésta es ciencia de las funciones abstractas del pensamiento y aquélla es, en cambio, la ciencia de las cosas consideradas en su intrínseca racionalidad—, yo no sé cómo no se salva de esta crítica demoledora la filosofía entera y su parte más substancial, la metafísica. La lógica *stricto jure* [en estricto derecho], y la *teoría general del conocimiento*, prefiere decir Labriola.¹⁷⁶ Pero quien mire en el fondo de esta teoría general del conocimiento debe encontrar también una teoría general del ser, si es buen marxista y pretende librarse de la acusación de *escolástico*, que Marx inflige a los investigadores de la manera por la cual el pensamiento alcanza el ser, vale decir, a cuantos conciben el pensamiento en oposición con el ser (cfr. el fr. 2 sobre Feuerbach). Y me temo que Engels y Labriola sólo quieren combatir así la filosofía que está por encima de las cosas y de las ciencias —la *hiperfilosofía*, como dice Labriola¹⁷⁷—, entendida en el sentido de la antigua metafísica. La cual, en verdad, había estirado la pata hacia ya tiempo, desde mucho antes de que Marx y los marxistas viesan la luz. Aún sigue combatiendo, es verdad, a través de lo *Inconsciente* de [Eduard von] Hartmann¹⁷⁸ y lo *Inconoscible* de [Her-

bert] Spencer¹⁷⁹; pero, mírenla bien: al igual que el maravilloso guerrero del poeta, está muerta.

La “tendencia [crítico]-formal al monismo”¹⁸⁰ sería, según Labriola, la característica de la filosofía de la praxis; y no se trataría ya de volver a las intuiciones *teosóficas* de la totalidad del mundo. “La palabra tendencia expresa precisamente el acomodarse de la mente en la persuasión de que todo es pensable como génesis, o mejor dicho, de que lo pensable no es otra cosa que génesis, y que la génesis tiene los rasgos [aproximados] de la continuidad”.¹⁸¹ Pero esta tendencia es puramente formal; y eso conlleva el discernimiento crítico, por lo que de vez en cuando se siente la necesidad de especificar la investigación, de negar el apriorismo propio de la visión monista, aproximándose al empirismo y renunciando a la “pretensión de tener servido el esquema universal de todas las cosas”;¹⁸² y todo eso por el principio fundamental de la praxis, por el cual conocer es hacer, y sin hacer no hay conocer. La forma da lugar, por lo tanto, a una intuición monista *a priori*; pero el contenido del mundo, del ser, sólo se obtiene por la experiencia. Por consiguiente, apriorismo de la forma y empirismo del contenido. Pero este empirismo del contenido ¿acaso limita la visión monista que se quiere representar como una simple tendencia?

También aquí se corre el riesgo de confundir una cuestión metafísica con una cuestión de crítica del conocimiento. Lo experimentable ¿puede conocerse sin experiencia? La respuesta no forma parte de la metafísica, sino de la crítica del conocimiento; y nos la ofrece Kant en la **Crítica de la razón pura**, donde dice que la categoría sin la intuición es vacía. Y tampoco tienen razones para responderla de otro modo los mismos metafísicos con los que se quiere confrontar. El mismo Schelling —que Labriola cita como uno de esos monistas que no sintieron la exigencia empirista¹⁸³ por la cual la filosofía de la praxis se distinguiría de toda otra intuición monista—, el mismo Schelling, digo, en 1799 escribía en estos términos precisos: “Cuando se dice: la ciencia de la naturaleza debe deducir *a priori* todas sus proposiciones, esta exigencia ha sido entendida en parte así: la ciencia de la naturaleza debe prescindir absolutamente de la experiencia e hilar y tejer por sí misma sus proposiciones. La exigencia así entendida es tan absurda que las mismas objeciones contra ella dan pena. Lo verdadero es que *por la experiencia y mediante la experiencia nosotros no sabemos solamente esto o aquello, sino en principio y en general todas las cosas; no sabemos nada sin ella*, y por tanto todo nuestro saber consiste en proposiciones empíricas. Éstas luego se vuelven *a priori* sólo cuando son conocidas como necesarias; y así toda proposición, cualquiera sea su contenido, puede elevarse a tal dignidad, porque la diferencia entre proposiciones *a priori* y *a posteriori* no es, como alguno

¹⁷⁴ **Anti-Dühring**, p. 11, cit. por Labriola [carta VI], pp. 76-77 (trad. franc., pp. 99 y ss.). — N. de G.G.

¹⁷⁵ (El problema aquí planteado me parecía irresoluble cuando escribía estos estudios. Más tarde lo afronté en el **Sistema di logica come teoria del conoscere**, [Pisa, Spoerri] 1918). — N. de G.G. (1937).

¹⁷⁶ Cfr. “Discorrendo...” [carta VI], p. 722. — N. de M.C.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 721 y 723. — N. de M.C.

¹⁷⁸ Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906): filósofo alemán cuya obra principal lleva por título **La filosofía de lo inconsciente** (1869). — N. de M.C.

¹⁷⁹ Ver nota 91. — N. de M.C.

¹⁸⁰ Cfr. “Discorrendo...” [carta VI], p. 719. — N. de M.C.

¹⁸¹ *Op. cit.* [carta VI], p. 79 (trad. franc., p. 103). — N. de G.G. [Cfr. *ibid.* — N. de M.C.]

¹⁸² Cfr. *ibid.*, p. 720. — N. de M.C.

¹⁸³ Cfr. también **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare**, [1ª ed.] Roma, Loescher, 1896, [cap. V] p. 46. — N. de G.G.

puede haber imaginado, una diferencia originariamente inherente a las proposiciones mismas, sino que nace de la consideración de nuestro saber y del modo como nosotros sabemos estas proposiciones, de tal manera que cada proposición que para mí es solamente histórica, empírica, se vuelve una proposición *a priori* cuando yo directa o indirectamente llego a entender su necesidad interna. Ahora bien, debe ser posible, en general, conocer como necesario todo fenómeno natural originario, puesto que, si en general no hay azar en la naturaleza (y esto también lo dice la filosofía de la praxis), no puede haber un fenómeno suyo originario que sea casual; si la naturaleza es un sistema, debe haber, para todo lo que ocurre y se actúa en ella, un nexo necesario basado en algún principio que lo mantenga y unifique todo. Esta necesidad interna de todos los fenómenos naturales se entiende mejor si se piensa que no existe ningún sistema verdadero que no sea un todo orgánico. Y si en cada todo orgánico las cosas se sostienen y se apoyan recíprocamente, la organización debe preexistir como todo a las partes; así, el todo no surge de las partes, sino las partes del todo. Por lo tanto decimos que no es que nosotros conozcamos la naturaleza *a priori*, sino que la naturaleza es *a priori*, vale decir, que en ella todo lo singular está predeterminado por el todo, o sea por la idea de una naturaleza en general. Pero si la naturaleza es *a priori* debe ser también posible conocerla como algo que es *a priori*, y esto es propiamente el sentido de nuestra exigencia”.¹⁸⁴

Ahora bien, no veo cuál de estas proposiciones en las que se formula la doctrina del apriorismo schellingiano puede o debe ser refutada por los sostenedores de la filosofía de la praxis.¹⁸⁵ Y este mismo pasaje citaba uno de los más sutiles entendedores de Hegel, nuestro Bertrando Spaventa, con el fin de explicar a los perpetuos y fastidiosos críticos del apriorismo idealista cuál es el sentido verdadero de lo *a priori*, sobre lo que la filosofía idealista insiste, y cómo en la afirmación de sus derechos no resultan mínimamente perjudicados los de la experiencia.¹⁸⁶

Muchos dicen ahora que Hegel desconoció enteramente los derechos de la experiencia, y recuerdan los orgullosos juicios por él pronunciados, en sus lecciones de historia de la filosofía, contra las ciencias experimentales, que siguiendo el ejemplo de Newton

no hacían ningún progreso; y lo hacen callar observando que “el experimentalismo, sobre las huellas de Galileo y de Newton, no sólo hacía avanzar cada vez más las ciencias ya existentes, sino que además creaba otras nuevas”.¹⁸⁷ Excepto que también aquí se podrían aducir muchísimos pasajes de las obras de Hegel como prueba del justo valor que este filósofo atribuía a la experiencia, que como propia de la reflexión científica sólo puede ser por él negada dialécticamente, esto es, conservada y hecha verdadera [*inverata*] en la reflexión filosófica.¹⁸⁸ Sería también fácil mostrar como el reproche que hacía Hegel al experimentalismo se reduce al reproche que le hace el mismo Engels, en cuanto las ciencias puramente empíricas captan las partes individuales y aisladas de la realidad, y no ese nexo íntimo en el cual y por el cual las partes son concretas, nexo que es revelado, para decirlo con Bruno, por el *divino arte de los opuestos*, por la dialéctica.

Pero me gustaría ilustrar con las palabras del mismo Spaventa el genuino pensamiento hegeliano en torno a la relación de la filosofía con la experiencia. “No se puede negar”, escribe Spaventa, “que en estos últimos tiempos se ha abusado mucho de la actividad *a priori*, y son aún famosas ciertas construcciones del universo hechas casi con los ojos cerrados, con pocos conceptos o, como diría Hegel, con sólo dos colores de la paleta. Pero el abuso no es una razón para prohibir el uso; y no siempre se ha visto moverse en el vacío a la actividad del pensamiento especulativo, sin tener en cuenta los hechos, la historia, la vida real, la naturaleza y el espíritu; y alguno nos ha recordado la imagen de Aristóteles, cuyo ojo agudo y seguro se adentraba en lo real y pensando descubría su más recóndita esencia. La causa del abuso mismo fue la novedad del concepto —tan esencial a la filosofía moderna— del infinito poder del conocimiento, que llenaba y movía los espíritus dándoles una audacia desmesurada y casi juvenil. De seguro, sin la experiencia no se puede tener ninguna noticia de las cosas. Pero lo que la experiencia no da, ni puede dar, es el nexo, la relación o el sistema de todas las cosas. Este sistema, en el cual consiste la verdadera realidad —ya que ninguna cosa es real si no en el sistema universal de las cosas— es [...] el objeto de la filosofía. Los datos de la experiencia son múltiples, sueltos, aislados, inconexos, y reciben la unidad —y por lo tanto el verdadero significado— solamente del pensamiento especulativo. Y en esto —en esta relación suya con la experiencia— consiste la *originariedad* (prioridad) del pensamiento; ya que nada más que el pensamiento es y puede ser esa unidad, lo único en lo cual todas las cosas son reales. Por tanto, a diferencia de lo que parece a primera vista y se cree generalmente, no es la experiencia la razón del pensamiento, sino éste, en cambio, la razón de aquélla. La experiencia es solamente la base temporánea —el punto de partida negativo— del pensamiento; el cual por eso la presupone, pero no extrae de ella su autoridad, su luz o su evidencia, sino de sí mismo: de sus propias relaciones y determinaciones. Y, en efecto, siendo el pensamien-

¹⁸⁴ “Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie”, en [F. W. J.] Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg [Cotta], 1858, erste Abteilung, dritter Band, pp. 278-279. — N. de G.G. [Sólo el agregado entre paréntesis y en cursiva es de Gentile. Edición castellana: “Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza, o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia”, en F.W.J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. y trad. A. Leyte, Madrid: Alianza, 1996, pp. 119-174 (aquí 126-127). — N. de M.C.]

¹⁸⁵ Pero se puede objetar que quien predica bien luego actúa mal. Ciertamente, pecar es humano, y quien sienta sinceramente no tener que repetir con el esclavo de Terencio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto* [hombre soy, nada humano me es ajeno], que arroje la primera piedra. ¡No la arrojarán, o al menos no deberían arrojarla, los marxistas! — N. de G.G.

¹⁸⁶ *Studi sull’etica di Hegel*, [Atti della Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche, vol. IV] Napoli, 1869, pp. 42-43. — N. de G.G. [Bertrando Spaventa (1817-1883): filósofo y político italiano, fue el primer gran difusor del idealismo hegeliano en Italia, y ejerció una profunda influencia en B. Croce y G. Gentile. — N. de M.C.]

¹⁸⁷ Ver [Carlo] Cantoni, *Storia compendiata della filosofia*, Milano, Hoepli, 1897, p. 400, donde se refleja el pensamiento común de los neokantianos sobre este tema. — N. de G.G.

¹⁸⁸ Cfr. especialmente los §§ XXXVII-XLIX de la *Lógica*, ed. cit. [*Logique...*, I, pp. 278-314]. — N. de G.G.

to esencialmente unidad, relación, nexos, y no siendo dado este nexos por la experiencia, la luz y evidencia sólo puede brotar del pensamiento: es el pensamiento mismo”.¹⁸⁹

En otra oportunidad Labriola escribía: “Es esperable que los filósofos a la Krug, que deducía dialécticamente la pluma con la que escribía, hayan quedado perpetuamente sepultados en las notas de la lógica de Hegel”.¹⁹⁰ Pero Guillermo Krug¹⁹¹ era no menos enemigo que Labriola de las construcciones *a priori*, porque era un kantiano; y el no deducía la pluma, sino que más bien desafiaba a Schelling a tan ardua empresa, demostrando así no haber entendido en absoluto en qué sentido Schelling sostenía el carácter *a priori* de la naturaleza. Y permítaseme una última cita del mismo Spaventa, cuyos libros no sé por qué ya no se quiere leer en Italia:¹⁹² “Este temor, este horror contra la prueba de la creación (*es decir, la construcción a priori de la naturaleza*) no es más que un equívoco. Probar la creación no significa probar lo contingente como contingente, esta o aquella contingencia; por ejemplo que tal o cual piedra, o tal o cual planta, etc. debe ser. Krug pretendía más o menos esto de Schelling. Éste decía: debo construir *a priori* la naturaleza; y Krug: constrúyame la pluma, esta pluma con la que escribo. Schelling quería decir: la Naturaleza, la verdadera Naturaleza, la *idea* de la naturaleza [(la naturaleza, diríamos nosotros, tal como es en la mente de Dios)] es un *a priori*, y precisamente porque es *a priori* se puede construir *a priori*”, según lo mostrado en el pasaje de Schelling citado un poco más arriba.¹⁹³

Pero, aparte de este y algún otro *telum sine ictu*¹⁹⁴ [dardo sin fuerza], es cierto, si los documentos aducidos bastan, que los materialistas históricos no alcanzan un monismo que difiera en nada, por la exigencia experimental que afirman, del monismo de los idealistas a quienes creen haber superado para siempre; y su intuición es monista no solamente como *tendencia*, sino *esencialmente*. Y es monismo no sólo por la forma, sino también por la sustancia. Puesto que existen dos especies de monismos: monismo es el de Leibniz, con sus infinitas mónadas, porque todas estas mónadas son puntos metafísicos y centros de fuerza: y por tanto es una la forma de la realidad universal. Y monismo

es, por otra parte, el de Spinoza, porque la *sustancia*, no obstante la dualidad no superable de los atributos (*forma*), es metafísicamente única. Este es un ejemplo de pluralismo que es al mismo tiempo monismo, y un ejemplo de monismo que es al mismo tiempo dualismo, según se defina el sistema con relación al modo en que se concibe la sustancia en sí, o con relación al modo en que se concibe la forma de la sustancia. El idealismo absoluto y el materialismo histórico, ambos son monismos tanto por la forma como por la sustancia. Todo está en continuo devenir: monismo de la forma. Todo es esencialmente idea, o todo es esencialmente realidad sensible, materia: monismo de la sustancia.

Por otra parte, Labriola no dice: tendencia al monismo formal, sino “tendencia (formal) al monismo”;¹⁹⁵ aunque hace consistir el carácter monista de la filosofía de la praxis solamente en la noción de devenir,¹⁹⁶ es decir, en la *forma*, no en la sustancia de la realidad metafísica.

No se dice propiamente qué quiere decir el formalismo aplicado a la tendencia; pero parece que apunta a esa necesaria inmanencia de la filosofía en la ciencia, de la cual el materialismo histórico es profundamente consciente. En suma, solamente por el carácter formal de nuestro proceder científico se tiende a una concepción monista de todo como continua praxis y perpetuo devenir. Debemos dejarnos guiar por este hilo conductor, por esta norma fundamental en las investigaciones científicas individuales y específicas: por el concepto de que todo deviene. Pero este concepto no debe volverse él mismo objeto de una especial consideración o indagación, haciéndose así, él mismo, objeto y contenido del pensamiento; porque en tal caso nuestra tendencia al monismo ya no sería formal, vale decir, ya no afectaría solamente la forma de nuestro conocer científico, sino también el contenido, y daría lugar otra vez a esa filosofía que se sostiene por sí misma [*per se stante*], o hiperfilosofía, que el materialismo histórico tiene el mérito de negar, afirmando la “exigencia realista de considerar los términos del pensamiento no como cosas y entidades fijas, sino como *funciones*”.¹⁹⁷

Pero este punto ha sido ya suficientemente aclarado. Y el que las categorías del pensamiento no sean consideradas como entidades fijas, previamente formadas, sino como funciones, es también una verdad adquirida hace mucho tiempo por la filosofía, desde la **Crítica de la razón pura**, aun cuando continuara siendo durante largo tiempo desconocida por tantos filósofos y críticos de Kant. Tampoco se le había escapado este entendimiento de las categorías como funciones del acto de conocer, y en sí mismas absolutamente vacías, a los constructores de la nueva metafísica. Pero ¿vacías de qué?, preguntaba Hegel. De contenido empírico; y esta es precisamente la exigencia del pensamiento especulativo, que no debe demorarse en la diferencia (en las

189 B. Spaventa, **Principii di filosofia**, Napoli, Ghio, 1867, pp. 96-97. — N. de G.G.

190 **Del materialismo storico** [cap. X], p. 126. — N. de G.G.

191 Wilhelm Traugott Krug (1770-1842): filósofo alemán, sucesor de Kant en la universidad de Königsberg. Fue un vulgarizador de las doctrinas kantianas, vivamente criticado por Hegel. — N. de M.C.

192 “En el período de redacción del ensayo **La filosofía de la praxis** Gentile se encuentra empeñado en recopilar y planificar la publicación de los escritos de Spaventa según un programa cultural y editorial que seguirá con tesón hasta los primeros años del fascismo.” (cfr. G. Turi, **Giovanni Gentile: una biografía**, Firenze, Giunti, 1995, p. 75). Ya al año siguiente escribía la introducción al primero de los volúmenes de Spaventa editados por él: los *Scritti filosofici* (Napoli, A. Morano & Figlio, 1901). — N. de M.C.

193 **Prolosure e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli (23 novembre - 23 dicembre 1861)**, (Napoli, Vitale, 1862) p. 183 y ss. — N. de G.G. [Dentro de la cita, el primer agregado entre paréntesis es de Gentile. El segundo, en cambio, pertenece al texto original de Spaventa, pero ha sido suprimido por Gentile; se lo restituye aquí entre corchetes. — N. de M.C.]

194 Cfr. Virgilio, **Aeneis [Eneida]**, II, 544. — N. de M.C.

195 *Op. cit.* [carta VI], p. 81. “Tendance (formelle et critique) au monisme”, dice ahora en la traducción francesa, p. 105. — N. de G.G. [En la segunda edición en italiano (1902) también se lee “Tendenza (formale e critica) al monismo” (cfr. “Discorrendo...”, p. 721). — N. de M.C.]

196 *Cfr. op. cit.* [carta VII], p. 79 (trad. franc., p. 103). — N. de G.G.

197 *Op. cit.* [carta V], p. 65 (trad. franc., p. 84). — N. de G.G.

determinaciones concretas de la experiencia), sino elevarse a lo universal, a la identidad. No es un defecto de la filosofía, señalaba Hegel, tener que ver con estas abstracciones que son las categorías por sí mismas vacías de contenido empírico; más bien es su virtud, su perfección. “Y lo reconoce la misma conciencia ordinaria cuando, por ejemplo, dice de un libro y de un discurso que su contenido es tanto más rico cuanto más encierra pensamientos y resultados generales, etc.; y, por el contrario, no da ningún valor a un libro, digamos a una novela, donde se acumulen situaciones, acontecimientos individuales y cosas similares. Con eso la conciencia ordinaria reconoce también ella que la naturaleza del contenido requiere algo más que la materia sensible”.¹⁹⁸

No obstante, en otra oportunidad yo distinguí, para poner de acuerdo a Kant con Kant, y a Rosmini con Rosmini, la categoría como tal de la categoría como concepto; distinción muy útil para entender los derechos y la legitimidad de la nueva metafísica, que es *lógica* por su naturaleza.¹⁹⁹

Es preciso observar que la categoría como tal no es pensable, vale decir, no es; por la misma razón por la cual Aristóteles sostenía que materia y forma constituyen un todo inescindible, una sustancia individual [*sinòlo*]. Kant advierte: la categoría es lo que es en la medida en que adquiere el contenido que le proporciona la intuición sensible; sin esta intuición es vacía, vale decir, no es. Pensar significa juzgar, y el juicio es una síntesis necesaria de categoría y de contenido empírico. Fuera de esta síntesis no hay pensamiento. ¿Cómo se explica, entonces, que en la “Analítica de los conceptos” él hable de estos *reine Begriffe* [conceptos puros], de estas categorías puras, vacías de todo contenido? ¿Cómo se puede hablar y tratar científicamente sobre lo que es por su propia naturaleza impensable?

En efecto, la categoría como función del pensar no es pensable si no como función, o sea conjuntamente con el contenido, con el dato sensible al que ella da *forma*. Pero en cuanto decimos que ella es pensable sólo como función, junto con el contenido sensible, ¿no construimos *ipso facto* [en el mismo acto] el *concepto* (abstracto) de esa función? Ahora bien, no la categoría como tal, sino precisamente la categoría-concepto es aquella de la que se ocupa la lógica; la cual, en una filosofía que identifica el ser con el pensamiento (ya sea como *idea* o como *praxis sensible*), asume dignidad de metafísica o de filosofía propiamente dicha.

La categoría como tal existe en el *hecho*, mientras que la categoría-concepto existe en la *ciencia*. El hecho es el objeto y el presupuesto lógico de la ciencia, pero no es la ciencia. Así, la categoría es una función que se realiza (y por ende nada independiente o que se sostenga por sí mismo) en el hecho del conocer concreto; pero si queremos subsumir a esta categoría en la ciencia, si

deseamos conocerla y estudiarla, no es posible que ella no se vuelva concepto, y por tanto, al mismo tiempo, que no se fije como algo que se sostiene por sí mismo [*per se stante*].

¡Ay de la ciencia, si se le prohibiera este perpetuo proceso abstractivo! Y de hecho ¿en qué otra cosa consiste ese *momento socrático* de toda forma del saber, cuya importancia Labriola destaca tan justamente?²⁰⁰ Formar los conceptos o elaborarlos (Herbart)²⁰¹ implica trascender las particularidades, lo concreto, y elevarse a lo universal, a lo abstracto. En las estrecheces del individuo empírico no vive ningún tipo de concepto. Y de los individuos sólo podemos tomar distancia por abstracción. Por otra parte, tampoco hay ciencia sin elaboración de conceptos, sin socratismo. La ciencia aspira, pues, de manera inevitable, como su propia razón de ser, a la abstracción y a la hipóstasis de lo abstracto, no como concreto sino precisamente como abstracto; abstracción e hipóstasis que equivale a lo que más comúnmente se denomina formación de conceptos. Así, la nueva lógica no puede tratar a las categorías [, a las] funciones del pensamiento, de otro modo que como términos, como objetos del pensamiento mismo, esto es, como conceptos. Y sin embargo, yo concluyo que no puede haber una tendencia meramente formal al monismo, si esta tendencia debe significar un hábito filosófico, una reflexión y por tanto un saber, por más inicial que sea. Ni, por otra parte, se puede creer que, huyendo de la investigación específica y construyendo una filosofía auténtica, se deba a toda costa negar u olvidar que las categorías sobre las que ella trabajará no serán, en el hecho real de nuestro conocer, más que puras funciones de este conocer mismo.

El ideal de esta nueva filosofía de Labriola sería el **Capital**, donde pensamiento filosófico y conocimientos positivos de economía, de historia, de derecho romano, precisamente forman una inescindible unidad; pensamiento científico con la más perfecta conciencia filosófica. Es cierto que los eruditos, los investigadores profesionales de temas específicos, así como han compilado la geología de Dante y la entomología de Shakespeare, “así, *a fortiori* [con mayor razón], y con más derecho, podrían escribir *sobre la lógica del Capital*, e incluso construir toda una filosofía de Marx”, etc.²⁰² Pero el **Capital** vive en su *inaprehensible* integridad.

Ahora bien, ¿sólo esta obra representa un grupo de conocimientos que forman un todo orgánico que no es analizable sin dejar de ser lo que es, o esto es algo propio de todo conocimiento en general, y de cada parte de la vida? Cuando se reconoce la razón de ser de la lógica, ¿no se admite ya que el espíritu científico puede analizar toda síntesis de la vida? La lógica es inmanente a los conocimientos comunes del hombre, pero sólo nace como ciencia cuando comienza

¹⁹⁸ Ver **Lógica [Logique...]**, I, pp. 299-300] § XLIII, *Zusatz*. — N. de G.G.

¹⁹⁹ Ver Gentile, **Rosmini e Gioberti**, Pisa, Nistri, 1898, pp. 177 y ss. — N. de G.G. [Antonio Rosmini Serbati (1797-1855): sacerdote y filósofo italiano de orientación platónica, agustiniana y tomista. — N. de M.C.]

²⁰⁰ *Op. cit.* [carta X], pp. 143 y ss. (trad. franc., pp. 191 y ss.). — N. de G.G.

²⁰¹ Johann Friedrich Herbart (1776-1841): filósofo y pedagogo alemán, crítico del idealismo hegeliano; ejerció una fuerte influencia en Antonio Labriola antes de que éste abrazara el materialismo histórico. — N. de M.C.

²⁰² *Op. cit.* [carta VI], p. 77 (trad. franc., p. 100). — N. de G.G.

el análisis de lo que en los hechos es inescindible.

Quien no lo comprenda, por favor, que vaya a hacer anatomía sin destruir con el cuchillo el conjunto del organismo corpóreo. Basta con que la lógica sea consciente de su carácter abstracto o trascendental; basta con que la anatomía conciba ese brazo inerte separado del tronco como parte de un organismo viviente, para que la ciencia respete los derechos de la realidad, que es siempre orgánica por su naturaleza. Y bien lo sabía Marx, que en su obra capital desarrolló, como ha aclarado Croce, una investigación abstracta.

En cuanto a la filosofía del **Capital**, el derecho de buscarla en su interior deriva del reconocimiento de que le es inmanente. Y también de esto estaba perfectamente persuadido Marx, que se preocupaba por ajustar cuentas con la filosofía de su tiempo; por justificar filosóficamente su propia teoría histórico-económica revolucionaria; por comprender, en suma, cuál era precisamente la filosofía inmanente a su pensamiento.

¡“Cuestión de gustos”,²⁰³ en definitiva!, exclama Labriola. No, un materialista a lo Marx no puede reducir hechos históricos de tanta importancia, como las grandes manifestaciones analíticas del espíritu humano, a una cuestión de gustos; porque para el materialismo de Marx no hay nada accidental en la historia. Y si el espíritu humano está hecho de tal modo que siempre trasciende la realidad orgánica con la potencia de sus análisis, ninguno podrá dictarle leyes discordantes con su naturaleza.

Por lo demás, todo eso es tan poco posible, que el mismo Labriola ha venido escribiendo sobre la filosofía que trasciende todas las investigaciones específicas, y aspira a dilucidar esta filosofía de la praxis. Es sin duda verdadero que la filosofía es *forma*, no *contenido* mental, y que si tiene un contenido —como ciertamente es el caso—, éste es la hipóstasis trascendental de la forma²⁰⁴; pero con esto se formula lo que hay de verdadero en toda la crítica, y este concepto también nos parece de capital importancia.

Finalmente, dado que también el materialismo es una metafísica, ¿es ésta optimista o pesimista? Se trata también de una cuestión frecuentemente debatida, que Labriola no deja escapar.²⁰⁵ Y, como era de esperar, su solución no difiere de la hegeliana.

“Optimismo y pesimismo, en definitiva, consisten en generalizar las afectividades resultantes de una determinada experiencia o situación social, y en prolongarlas fuera del ámbito de nuestra vida [inmediata] de modo tal que se las convierte en el eje, el pivote o la finalidad del universo”.²⁰⁶ Es así como las categorías

del bien y del mal, puramente relativas por naturaleza, se vuelven principios absolutos de la vida, y sus causas teleológicas, cuando en realidad no son más que simples ideologías. Ahora bien, “como el materialismo histórico es la filosofía de la vida, y no de las apariencias ideológicas de ésta, sobrepasa la antítesis del optimismo y del pesimismo, porque supera sus términos comprendiéndolos”.²⁰⁷ ¿De qué modo? Este camino doloroso de la historia, al que se puede llamar la *tragedia del trabajo*²⁰⁸ —tragedia que no era evitable porque no deriva de un capricho o pecado, sino de una necesidad intrínseca al propio mecanismo del vivir social—, conduce él mismo “los medios necesarios para el *relativo perfeccionamiento*, primero de poquísimos, luego de pocos, luego de un poco más, y ahora parece que los prepara para todos”.²⁰⁹ Una vez, el mal de los esclavos era el bien de los amos; después el mal de los siervos fue el bien de los señores; luego el mal de los proletarios ha sido el bien de los capitalistas; llegará el tiempo en que esta contradicción del mal que es un bien, y del bien que es un mal, será resuelta... en el bien de todos. El cual, sin embargo, no oponiéndose ya al mal, en verdad no será más el bien, sino la unidad del bien y del mal. Pero el triunfo del comunismo no será la obra de la *eterna justicia*. “Esa [gran] señora benéfica no removerá ni una sola de las piedras del edificio capitalista”.²¹⁰ En el mal presente los materialistas encuentran precisamente el impulso del futuro, cuya llegada esperan de la rebelión de los oprimidos, y no de la bondad de los opresores.

¿Qué significa todo esto? Que lo que es debe ser, que lo real es esencialmente racional, tal como decía Hegel. La oposición del bien y el mal permanecerá como una contradicción del intelecto abstracto, pero que el pensamiento especulativo resuelve, superándola, como a toda otra contradicción. El bien y el mal no existen en la realidad esencial, sino que, como dice Marx, son ideologías. Del mismo modo, pues, el materialismo histórico y el hegelianismo superan en teoría el punto de vista pesimista y el optimista. Pero de hecho ambos son sistemas puramente optimistas. Lo que es debe ser, la realidad es racional. Esta realidad, en cuanto historia, representa el fatal camino del Espíritu del mundo hacia la libertad de todos, en Hegel; o bien, la elevación del hombre “de la inmediatez del vivir (animal) a la libertad perfecta (que es el comunismo)”,²¹¹ en Marx. En la historia hay, pues, una finalidad, puesto que cada paso se dirige hacia una meta, y esta finalidad es esencialmente óptima. Y dado que la finalidad es inmanente al proceso histórico ya desde su primer principio, la intuición marxista es de hecho optimista como la hegeliana, al contemplar una historia que avanza hacia un fin que es el bien de todos, el bien absoluto.

²⁰³ Cfr. “Discorrendo...” [carta VI], p. 718. — N. de M.C.

²⁰⁴ Así lo he afirmado en **Rosmini e Gioberti**, p. IX. — N. de G.G.

²⁰⁵ Ver la carta VIII. También había reflexionado sobre esto Chiappelli, “Socialismo e pessimismo”, en el vol. **Il socialismo e il pensiero moderno**, Firenze [Le Monnier], 1897, pp. 205-219. — N. de G.G. [Ver nota 77. — N. de M.C.]

²⁰⁶ Cfr. “Discorrendo...” [carta VIII], p. 736. — N. de M.C.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 738-739. — N. de M.C.

²⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 739. — N. de M.C.

²⁰⁹ Cfr. *ibid.* — N. de M.C.

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 741. — N. de M.C.

²¹¹ Palabras de Labriola [carta VI], pp. 83-84; trad. franc., p. 109. — N. de G.G.

IX Crítica de la filosofía de la praxis

Volviendo ahora de los críticos y los intérpretes al propio Marx —del cual, por lo demás no nos hemos alejado nunca, ni siquiera en las aparentes digresiones—, y haciendo un balance, podemos definir la filosofía de la praxis delineada por Marx en los fragmentos de 1845 como un monismo materialista que se distingue de todo otro sistema similar por el concepto de la praxis aplicada a la materia.

Pero ¿cómo entiende Marx su materia? Como praxis, se responde; y de ahí el materialismo *histórico*. Vale decir, un sistema que no concibe la materia como fija y estable, sino en continuo hacerse, en continuo devenir. Pero ¿dónde reside el principio de la actividad? La praxis es sinónimo en Marx de *actividad sensitiva humana* (*menschliche sinnliche Tätigkeit*).²¹² Por lo tanto, la actividad de la materia reside en el hombre. La *sensibilidad* es precisamente la actividad práctica; la actividad humano-sensitiva.²¹³ Hegel decía que la idea, el espíritu es lo activo; y que su desarrollo dialéctico es la razón del devenir de la realidad. Marx no hace otra cosa que sustituir el espíritu por el cuerpo, la idea por los sentidos, y los productos del espíritu —en los que para Hegel consistía la verdadera realidad (y que para Marx se vuelven ideologías)— por los hechos económicos, que son los productos de la actividad sensitiva humana en la búsqueda de la satisfacción de todas esas necesidades materiales a las cuales Feuerbach había reducido la esencia del hombre: pero conserva todo el resto de la concepción hegeliana. Y la sustitución del espíritu por el cuerpo, de la idea por los sentidos, era natural y necesaria: la había hecho el mismo Feuerbach. Desde el momento que el primer grado de la fenomenología es la conciencia sensible o los sentidos, como se prefiera, y a partir de allí se desarrollan luego todos los grados superiores, ella es la verdadera actividad del hombre. Y se le deben restituir los derechos usurpados por el pensamiento abstracto.

Así, alguien podría decir que, dado que el hombre proviene del niño, no es el hombre el que trabaja, combate, hace ciencia, etc., sino el niño, en última instancia. Y si a ese alguien se lo invitara a mostrarnos ese niño milagroso, se encontraría en una situación bien embarazosa; no peor, por lo demás, que aquella en la que se encuentra Marx frente a la exigencia de probar cómo pueden de verdad ser los sentidos el principio de la realidad entendida como él la entiende.

¿Quién puede negar que nuestra actividad sensitiva es el auténtico demiurgo de la realidad sensible? No aparece ante los ojos la vibración del éter, sino el color; y por tanto el color es la realidad *sensible*. Ahora bien, está claro que tal realidad no es algo

dado a los sentidos —porque fuera de nosotros sólo existe la vibración etérea—, sino que es producida por los sentidos. Pero, así como el demiurgo platónico no crea *ex nihilo* [de la nada], sino que tiene delante y frente a sí la materia, que él plasma en las diversas formas sensibles a imitación de las ideas eternas, así los sentidos no crean el color, sino que transforman el dato externo (= vibración etérea) en la sensación visual. El dato por sí mismo es algo completamente diverso a la sensación, pero la sensación es imposible sin el dato. Ahora bien, ¿quién proporciona este dato? La psicología responde: el mundo externo, y esta respuesta es suficiente para la psicología. Pero cuando Marx opone sus sentidos, su cuerpo, su materia, a la idea, al espíritu de Hegel, ya no es una cuestión de psicología o de fenomenología, sino de otra cosa: es una cuestión de lógica, como diría Hegel, o sea de metafísica. Así, también psicológicamente puede decirse que los sentidos crean la sensación, porque psicológicamente no hay nada más allá del color, y las vibraciones etéreas son un puro hecho físico. Pero cuando de la consideración particular de los fenómenos psíquicos pasamos a la consideración general de la realidad, vemos enseguida que más allá y antes del color está la vibración del éter. ¿Y quién hace que las vibraciones sean? Dios, responde el espiritualista; la materia, el materialista. Pero es evidente que esta materia existe más allá, por lo que se ha dicho, de la actividad sensitiva humana que, sin embargo, según Marx, debería formarla, construirla a su modo. Cuestión escolástica, dirá Marx: las vibraciones etéreas, como tales, son una pura abstracción, algo que no existe (respecto del hombre). Las vibraciones etéreas no existen si no como color.²¹⁴ Sólo que esta respuesta nos hace recaer otra vez en la fenomenología, mientras que el autor, con su concepto dinámico de la materia, pretende oponerse a la Lógica hegeliana y cree corregir el materialismo metafísico. En este campo, el *con respecto a nosotros*, lo relativo, debe ceder el lugar a lo absoluto, como lo *a posteriori* se vuelve *a priori*.

En el idealismo este pasaje desde lo *a posteriori* hasta lo *a priori*, con respecto a la realidad universal y a lo absoluto, se entiende. El conocimiento, decía Kant, está constituido por juicios sintéticos *a priori*; o sea por experiencia (= síntesis) que se pone, fija y reconoce como *a priori*. A la categoría, función originaria de mi intelecto, se le debe ofrecer el dato de la experiencia sensible para que se plasme el concepto. La génesis de todo concepto es necesariamente empírica, *a posteriori*. Pero, una vez formado un concepto universal, una ley, este concepto, esta ley son *a priori*, y como tales dominan la realidad. Ahora bien, si no se alcanza la universalidad de la ley, del concepto, y se permanece en la particularidad de la intuición sensible, es evidente que no se sale de lo *a posteriori*, esto es, del campo en el que sólo se encuentra lo que es dado por la experiencia: y la experiencia sensible supone siempre el estímulo como su indefectible antecedente, y por eso la materia. La cual escapa, por tanto, a la actividad creativa de los sentidos, y tampoco puede recibir una norma de éstos; al

²¹² Cfr. frag. 1. — N. de G.G. [Ver nota 24. — N. de M.C.]

²¹³ Cfr. frag. 5. — N. de G.G. [Ver nota 35. — N. de M.C.]

²¹⁴ Ver nota 65. — N. de M.C.]

contrario, influye sobre ellos y les dicta la norma de algún modo (por ej., la diversa velocidad de las vibraciones etéreas produce la diversidad de los colores).

El idealismo observa que los conceptos, las leyes racionales, dominan la realidad; y de este modo no hay cuerpos químicos que se sustraigan a las relaciones matemáticas de sus respectivas fórmulas, ni hay lobo o caballo que no sea cuadrúpedo o mamífero, según los rasgos necesarios fijados por la zoología, ni existe agua que por debajo de cierta temperatura no se congele, por citar una ley bien conocida por experiencia. Por consiguiente, la realidad misma está como construida por la razón, que en ella se manifiesta como inmanente; la realidad es, por tanto, esencialmente racional. Es cierto que la razón a la que se adecua la realidad no puede ser la de Hegel, y mucho menos la mía, o la de Fulano o Mengano. Pero lo que importa notar es esto: que toda la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, y que la mente puede leer esos caracteres; mejor aún, que esos caracteres, en cuanto matemáticos, son por su naturaleza mentales o inteligibles, porque las matemáticas no son más que construcciones del intelecto. La matemática de la naturaleza es precisamente su racionalidad, o la razón o idea —como se la quiera llamar— inmanente a ella y a la realidad en general.

Así pues, el pasaje desde lo *a posteriori* hasta lo *a priori* como razón de la realidad, en el idealismo se comprende; pero en el materialismo de Marx es inconcebible.

Su única escapatoria sería la negación de todo lo que trasciende la realidad sensitiva, y este sería el carácter genuino del materialismo. Pero la afirmación misma de esta realidad sensitiva como pura y simple materia trasciende inmediatamente los sentidos.

Y, por otra parte, si no hay nada real que no sea sensible y material, toda la crítica que Marx dirige a las precedentes concepciones materialistas de la sociedad se derrumba sin remedio. Hemos visto que él se opone a la intuición nominalista, que sólo ve en la sociedad a individuos que, aunque pueden estar de acuerdo, son siempre esencialmente independientes el uno del otro y se sostienen cada uno por sí mismo [*per se stante*]; él observa justamente que se trata de una abstracción, porque la sociedad es originaria, mientras que los individuos no son más que partes orgánicamente vinculadas de un único todo. Ahora bien: ¿qué hay de realidad sensible en la sociedad además de los individuos como tales? El organismo de ellos, la sociedad, es un vínculo ético, es mente, racionalidad. Y no por nada, pues, negaban la sociedad como hecho necesario y originario los materialistas consecuentes como Epicuro, Hobbes y los materialistas franceses del siglo pasado [XVIII]. Organismo, sociedad, implican relación: y la relación no se toca ni se ve, ni se huele: sólo son sensibles sus términos.²¹⁵ Si se conciben los términos en su relación, de los sentidos se asciende al intelecto, no negando los

sentidos, sino haciendo entre ellos y el intelecto una síntesis *a priori*, o necesaria, como se prefiera.

Sin embargo, Marx tenía una razón para no aislar a los individuos abstrayéndolos de sus relaciones. Y esta razón, como hemos aclarado, reside en el concepto de la praxis, inmanente a la realidad sensible. Praxis significa relación entre sujeto y objeto. Por lo tanto, [no hay] ni individuo-sujeto ni individuo-objeto como tal *sic et simpliciter* [así y simplemente], sino el uno en necesaria relación con el otro, y viceversa. Por tanto, otra vez, la identidad de los opuestos. Como ya se ha dicho, no hay educadores por una parte y educados por la otra, sino educadores que son educados, y educados que educan.

Así, hemos visto como Marx fue llevado por el concepto mismo de la praxis a negar el naturalismo.²¹⁶ Y bien dice Labriola, según el espíritu del maestro, “todos los hombres que ahora viven sobre la superficie de la tierra, y todos aquellos que en el pasado fueron objeto de alguna observación digna de aprecio, se encontraron un buen trecho más acá del momento en que el vivir puramente animal ya había cesado”.²¹⁷ Esta negación del naturalismo es otro golpe a la doctrina materialista, [la cual afirma] que no hay sino realidad sensible; porque el *vivir puramente animal* es precisamente el vivir de los sentidos y entre cosas sensibles, y sólo cesa con el surgimiento de algo más que la pura sensación. El momento en que cesa, en efecto, el momento al que Labriola mismo se refiere, es el del origen de la sociedad, y por lo tanto —como ya dijimos— el surgimiento de la mentalidad (por la cual los sentidos son ya superados).

El materialismo no puede ver en el hombre si no el animal (naturalismo); pero Marx, en virtud de su concepto de la praxis, se ve obligado a ver en el hombre algo más que el puro animal, a ver precisamente... al hombre, vale decir, al animal, sí, pero al animal que es por su naturaleza político, según la vieja expresión aristotélica.

Pero entonces ¿qué materialismo es este? Como todo materialismo, no quiere reconocer como real si no lo que es sensible; pero lo sensible, que es estático para todo otro materialismo, para él es dinámico, está en perpetuo *fieri* [proceso], y de ahí la denominación de *materialismo histórico*. Pero he aquí que este materialismo, para ser histórico, está obligado a negar en su construcción especulativa el propio fundamento: que no hay otra realidad fuera de la sensible; y a rechazar así los rasgos esenciales de toda intuición materialista: como, por ej., la concepción atomística de la sociedad, y el propio naturalismo. Se trata, en definitiva, de un materialismo que por ser histórico ya no es materialismo. Una contradicción intrínseca, profunda e insalvable lo atormenta.

¿Acaso no había dicho Hegel que el espíritu es historia? El espíritu, no la materia. ¿Es posible, como pretendió Marx, trasladar la

²¹⁵ *Idem.* — N. de M.C.

²¹⁶ Cfr. “Una crítica [del materialismo histórico]”, pp. 29 y ss. — N. de G.G.

²¹⁷ **Del mater. storico**, p. 27. — N. de G.G.

historia del espíritu a la materia? No lo creyó posible —y tenía sus buenas razones— el materialismo del siglo pasado [XVIII], que de hecho fue la sincera expresión del siglo antihistórico por excelencia. Porque ese materialismo entendía a la materia como tal; y la materia como tal es siempre idéntica a sí misma, no cambia jamás. Son diferentes sus formas, que mutan y varían indefinidamente, pero ella sigue siendo constantemente la misma en todas sus formas. Así, con un trozo de arcilla, primero se hace una vasija; luego, si se vuelve a amasar, se podrá obtener una botella; pero, vasija o botella, la arcilla es siempre arcilla y, como tal, no se puede decir que cambie. Y donde no hay cambio no hay historia. Si lo que se quiere ver son sus formas diversas, ya no se tiene delante la arcilla pura y simple, sino la arcilla y la mano modeladora, la arcilla y la praxis. Y así, si lo que se quiere ver es la materia no en sí, sino en sus formas siempre diversas, esto es, en su historia, se tendrá la materia y la praxis que la hace ser en todas esas formas. Pero si se admite la praxis, entonces se trasciende, como se ha visto, la realidad sensible. No deseaban trascenderla los materialistas del siglo pasado [XVIII], los cuales por eso se contentaban con la materia como tal, siempre idéntica a sí misma, sin historia. De ahí su convicción de que el mundo ha sido y será siempre el mismo; y que para conocer íntimamente un ser cualquiera no es preciso estudiarlo en su historia, sino en su estado natural. De ahí también ese retorno a la naturaleza, que es característico de toda producción del pensamiento del siglo pasado; desde la economía política, con los fisiócratas.

Y, si se la traslada al derecho, se entiende cómo la intuición propia de los filósofos del siglo XVIII podía prestarse a doctrinas revolucionarias que preparasen el estallido de la gran revolución. Porque, en efecto, una revolución es una negación de la historia, un negar valor a lo que la historia ha consagrado como natural movimiento y desarrollo de la sociedad humana; es tratar a los hechos históricos como modificaciones accidentales —y por tanto modificables a voluntad— de la naturaleza perennemente idéntica a sí misma. En el materialismo histórico, en cambio, se quiere proclamar que la *historia* es la única y real señora de todos nosotros, los hombres, ¡que somos como *vividos* por la historia!²¹⁸ como dice Labriola; y se afirma como canon de la nueva filosofía que si los filósofos hasta hoy han sólo buscado *interpretar* el mundo, ahora, en cambio, se trata de *transformarlo* (*verändern*);²¹⁹ o sea de cambiar la historia en que, para los nuevos materialistas, consiste toda realidad. Lo cual significa que esta realidad única que es la historia, cuya esencia es determinada por el desarrollo dialécticamente necesario, de repente se vuelve irreal por el hecho mismo de que su desarrollo debe detenerse o cambiar el rumbo. Pero ¿de qué modo o por qué? ¡Por las especulaciones de los filósofos! ¡Vaya materialismo his-

218 **L'università e la libertà della scienza**, Roma [Loescher], 1897, p. 33. — N. de G.G. [El pasaje donde Labriola utiliza esa fórmula es el siguiente: "También este trabajo [intelectual] está, como todos los otros, fundado en la secular acumulación de las energías, y en el ejercicio de la cooperación social. También nosotros los profesores, con todo lo que hacemos, somos *vividos* por la *historia*, que es la única y real señora de todos nosotros, los hombres." Cfr. **Scritti politici, 1886-1904**, ed. V. Gerratana, Bari, Laterza, 1970, p. 404. — N. de M.C.]

219 Cfr. el último de los fragmentos de Marx sobre Feuerbach. — N. de G.G.

tórico! ¡Esas ideologías tan ridiculizadas se volverían de pronto el motor de la historia! Porque, en verdad, los filósofos no disponen de otro medio que la filosofía para cambiar el mundo. ¿Y acaso no se vuelve así a la visión platónica de las ideas motoras y creadoras de la realidad universal?

La raíz de la contradicción, que asoma por todas partes en el materialismo de Marx, está en la falta absoluta de toda crítica relativa al concepto de la praxis aplicada a la realidad sensible, o a la materia, que para él son equivalentes. Marx no parece haberse preocupado mínimamente por ver en qué modo la praxis se puede acoplar a la materia en una única realidad, mientras toda la historia precedente de la filosofía le advertía acerca de la imposibilidad de conciliar esos dos principios: esa forma (= praxis) con ese contenido (= materia).

La materia por sí es inerte, y por tanto siempre igual a sí misma. ¿De dónde deriva su actividad, que la hace devenir incesantemente? Podría decirse que le es inmanente una fuerza; pero esta fuerza que transforma poco a poco la materia según un desarrollo dialéctico y teleológico es una fuerza racional: es razón, es espíritu. Y así, en el origen, más allá de la materia, está siempre el espíritu; y entonces, además de concluir en un monismo materialista, se acaba en un dualismo más o menos platónico. Al partido de los que admiten como originarios la fuerza y la materia se adscribieron los materialistas puros contemporáneos al mismo Marx, como Büchner;²²⁰ pero ellos se preocuparon por mantener lejos de la fuerza toda visión finalista; más aún, se consagraron a una crítica inexorable de todo teleologismo como una de las teorías fundamentales del idealismo (ahora vigorosamente reafirmada por la orientación idealista, o telística —como la llaman—, inglesa y norteamericana).

Carlos Marx, idealista nato, y que había tenido tanta familiaridad, en el período formativo de su mente, con las filosofías de Fichte primero y luego de Hegel, no se aproximó al materialismo de Feuerbach olvidando todo lo que había aprendido, y que se había hecho inherente a su pensamiento. No supo olvidar que no hay objeto sin un sujeto que lo construya; ni supo olvidar que todo está en perpetuo *fieri* [proceso], todo es historia. Entendió, sí, que ese *sujeto* no es espíritu, actividad ideal, sino sensación, actividad material; y que ese *todo* (que siempre deviene) no es el espíritu, la idea, sino la materia. En tal modo, él creía avanzar sobre esa vía por la cual se había encaminado pasando de Kant y Fichte a Hegel, casi de una transcendencia idealista a una inmanencia; en tal modo, suponía estar alejándose cada vez más de lo abstracto y acercándose a lo concreto. Pero en la cuestión de lo abstracto y lo concreto, ¿cómo no tener en cuenta la estupenda crítica hegeliana del intelecto abstracto? Por lo tanto, materia sí, pero materia y praxis (es decir, objeto subjetivo); materia sí, pero materia en continuo devenir. De tal manera, él recogía "la más bella flor" del idealismo y del materialismo; la flor de la realidad

220 Ludwig Büchner (1824-1899): médico, científico y pensador alemán. Su obra más importante, **Fuerza y materia** (1855), es una exposición de su concepción materialista que tuvo una considerable difusión. — N. de M.C.

concreta y de las condiciones concretas siempre sustituyendo a las abstracciones, tanto de Hegel como de Feuerbach. Materialismo sí, pero histórico. Sin embargo, a las mejores intenciones realistas acabó respondiendo la ironía de la lógica, dando por resultado una grosera contradicción que es evidente ya para los lectores atentos de estas páginas: contradicción entre contenido y forma, análoga a la que ya releváramos en la crítica del materialismo histórico como simple filosofía de la historia.²²¹

Diremos, pues, para concluir, que un eclecticismo de elementos contradictorios es la característica general de esta filosofía de Marx; y por eso tal vez no estén tan errados algunos de sus discípulos que hoy no saben qué hacer con ella. En su fundamentación hay muchas ideas fecundas, que tomadas separadamente son dignas de meditación: pero aisladas ya no pertenecen a Marx, como se ha probado, ni pueden por tanto justificar esa palabra “marxismo”, que se pretende sinónimo de filosofía puramente realista. Pero lo cierto es que el interés de la ciencia no reside en los nombres. Y por eso, si algunas de las más importantes ideas del hegelianismo pueden penetrar en las mentes por el encanto del nombre de Marx: ¡buena suerte también al “marxismo”!

[Versión castellana de “La filosofía della prassi” (1899), segundo de los dos ensayos que conforman el libro titulado *La filosofía di Marx. Studi critici*, 5.ª ed., a cargo de V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 59-165. El contenido de tal edición —aunque no su paginación— corresponde a la primera reimpression del texto original de 1899 que, sin más agregados que una breve “Advertencia” y unas pocas notas a pie de página —oportuna-mente señaladas—, se incluyó como apéndice a la segunda edición de G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze, Sansoni, 1937, pp. 141-303. La traducción, las notas y todos los añadidos entre corchetes son de Miguel Candiotti]

²²¹ Nueva alusión a “Una crítica del materialismo storico”, ver nota 72. — N. de M.C.