

CUADERNOS
SALVADOR ALLENDE

**SOBRE EL CONCEPTO
DE
MATERIALISMO HISTÓRICO
EN
ANTONIO LABRIOLA**

Luis Cruz Salas

ARCHIVOS SALVADOR ALLENDE

ABRIL 2006

Luis Cruz Salas

En el principio era el Verbo...
Todas las cosas por él fueron hechas,
y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho
Juan, 1:1,3

En el principio era la acción
Goethe *Fausto*

El objeto del presente artículo es el concepto de materialismo histórico tal como este se esboza en los escritos marxistas de Antonio Labriola. Más allá de la relevancia que puedan tener para una historia de las ideas políticas o más particularmente para la historia del socialismo, los temas que plantea Labriola cobran una gran actualidad en momentos en que la teoría social crítica debe hacer frente a nuevos desafíos, en particular a los planteados por el relanzamiento de movimientos sociales, si no siempre declaradamente antisistémicos o anticapitalistas, al menos «contestatarios». Corresponde sin ninguna duda a Antonio Labriola haber elaborado —tal vez el primero a nuestro conocimiento— el concepto de materialismo histórico comprendido éste como sinónimo de teoría objetiva de las revoluciones sociales.¹

Aun cuando Labriola utiliza para referirse a la teoría del socialismo términos tales como «concepción materialista de la historia», «socialismo científico», «comunismo crítico» y, a veces, «marxismo», el término «materialismo histórico» parece ser el más utilizado y de manera más firme que los tres últimos de los mencionados, los que usa con más de alguna vacilación o renuencia. Esto no significa que para Labriola sea indiferente la cuestión del nombre que designa la «doctrina». En una de sus últimas lecciones de filosofía de la historia, afirma que la denominación no es indiferente en cuanto resume «el origen histórico psicológico» de la doctrina la que nace en el pensamiento de Marx y de Engels cuando estos encuentran —en un momento de crisis teórica— que el materialismo tradicional hasta Feuerbach, no explicaba la historia. La denominación «materialismo histórico» revelaría así el origen de la doctrina y su lugar respecto a las filosofías contemporáneas que se habían esforzado por sobrepasar los límites del idealismo.² Esta denominación tiene que ver entonces no con la constitución de la teoría en los momentos en que escribe Labriola sino que con su proceso de desarrollo, proceso que sólo pudo realizarse a través del materialismo y cuya culminación se encuentra en la obra del filósofo napolitano.

La denominación «teoría objetiva de las revoluciones sociales» para referirse al conjunto de la teoría socialista inspirada en la obra de Marx y de Engels constituye una contribución de Labriola. Esta denominación la emplea principalmente para referirse a la forma primera en que es enunciada la teoría.³

1 A. Labriola, *Del materialismo histórico*. Versión al español de Octavio Falcón, de la edición italiana de Bari, Laterza, 1906, México, Editorial Grijalbo, 1971, p. 62

2 R. Mondolfo, *Le matérialisme historique d'après Frédéric Engels*, Paris, M. Giard et E. Brière, 1917, p. 234.

3 Cuyo punto más alto, y final, se encuentra, a nuestro juicio, en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Borrador) 1857-1858 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858)*, traducido del alemán por Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo xxi, 1971, texto recién

Esta forma «revolucionaria» —que aunque se mantiene en la teoría socialista como un referente histórico de importancia en el largo período de depresión que va desde la caída de la Comuna de París hasta mediados de los años 1890 — será reemplazada progresivamente por el llamado «socialismo científico», cuya mayor pretensión, más que ser la expresión teórica del movimiento revolucionario

—revolución que las condiciones mismas han relegado a un futuro indeterminado—, será la de transformarse en ciencia de la sociedad, ciencia fuertemente impregnada de darwinismo social y de positivismo. En esta nueva perspectiva, teoría social y política práctica se presentan como elementos aislados, sin relación necesaria entre sí. La teoría marxista se sigue afirmando como revolucionaria — por lo menos en cuanto sigue sosteniendo que la revolución podrá (o deberá necesariamente) llegar a tener lugar algún día— mientras la práctica real de los partidos obreros que afirman fundar su acción en dicha teoría es absolutamente reformista. Por otra parte, la teoría social misma se ha disuelto en una serie de disciplinas académicas, las que son tratadas aisladamente unas de otras, por tanto, de modo unilateral y abstracto. Filosofía, moral, derecho, teoría política pasan a ser otras tantas disciplinas que se supone complementarán la «doctrina económica» de la sociedad elaborada por Marx.

Esta inadecuación de la teoría marxista pretendidamente revolucionaria respecto a la práctica reformista del movimiento obrero se hace sentir fuertemente a mediados de los años 90 del siglo xix. De acuerdo a la teoría marxiana juvenil la misión histórica del proletariado es ejecutar la sentencia que «la propiedad privada, por su creación del proletariado, pronuncia contra sí misma así como ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado, al generar la riqueza ajena y la miseria propia, pronuncia contra sí mismo». ⁴ Sin embargo, la práctica real de la clase obrera en la segunda mitad del siglo xix es práctica dentro del capital: es capital variable. Su desarrollo aparece determinado por el desarrollo del capital por lo que se presenta en la escena histórica como mera función de éste, como instrumento de la valorización del capital. Dado que se estima que el crecimiento del capital significa mayor crecimiento de la clase obrera y que a mayor desarrollo de ésta, más cerca se está del socialismo, se acaba por considerar en términos positivos todo aquello que permita el normal desarrollo del capital. En estas condiciones, la práctica no puede ser sino que reformista: el ser real del proletariado lo hace desdibujarse como clase revolucionaria, como la clase que se plantea la abolición del trabajo asalariado y con este, la abolición de todas las relaciones de clase fundadas en ese trabajo. Por el contrario, es la práctica misma del proletariado la que no le conduce a realizar su pretendida misión histórica.

A mediados de los 90, Eduard Bernstein, uno de los albaceas testamentarios de Engels, seguido por Konrad Schmidt, entre otros, en una serie de artículos en la *Neue Zeit*, el órgano teórico de la socialdemocracia alemana, llama abiertamente ⁵ a esta a adaptar su teoría (pretendidamente revolucionaria) a su práctica reformista, en lo que se llamará más tarde «revisiónismo». El pensamiento revisionista de este período se caracteriza por el desgarramiento entre el cientificismo positivista ⁶ y el moralismo neokantiano, corrientes ambas sólo en

publicado en 1932 y por tanto, desconocido para Antonio Labriola

4 K. Marx y F. Engels, «La Sagrada Familia» in *Obras de Marx y Engels*, 6, traducido al castellano por Pedro Scaron, Buenos Aires, Crítica Grupo Editorial Grijalbo, 1978, p. 36.

5 Subrayamos «abiertamente» en cuanto gran parte de la argumentación de Bernstein sobre este y otros problemas ha sido ya adelantada por Engels.

6 El cientismo hace parte del movimiento positivista de fines del siglo xix. Considera el conocimiento científico como el conocimiento absoluto. Su principio es que la ciencia satisface todas las necesidades de la inteligencia humana. Su esperanza es que los progresos de las ciencias suprimirán la parte de desconocido en el mundo y en el hombre: rechaza por tanto la idea de un «incognoscible absoluto». A lo largo del siglo xx afirma el carácter de saber absoluto de la ciencia, al mismo tiempo que la independiza

apariencia contradictorias, mientras que en su esencia son complementarias, complementariedad que aparece claramente en el pensamiento de su principal propulsor. Para Berstein, la ciencia debe ser empírica, neutra, fundada en «hechos» bien delimitados o si se quiere, debe ser ciencia «positiva». «Mi manera de pensar me habría predisuesto a la filosofía y a la sociología positivistas»⁷ afirma en su autobiografía de 1924. La moral, por el contrario, es ideal, pura, absoluta, eterna, en una palabra kantiana. Hay así compartimentación rigurosa y absoluta entre «hechos» y «valores», entre «ciencia pura», al modo de Auguste Comte y «moral pura», al modo de Kant. Por esto, para Berstein, «la socialdemocracia tendría necesidad de un Kant «que hiciera la crítica de la doctrina tradicional»⁸ la que se caracteriza por su «desprecio por lo ideal». Esta separación entre «juicios de hecho» y «juicios de valor» conduce necesariamente a sentar el dualismo entre una ciencia social que se pretende «moralmente neutra» y una moral «pura» y «sin amarras». La ciencia no muestra que el socialismo sea necesario. Este sólo se justifica por razones éticas. Demás está señalar que todos esos análisis se inscriben en un marco teórico en ruptura con el hegelianismo de base existente en el pensamiento de Marx y en el que la dialéctica es abandonada. En todo caso, para la socialdemocracia marxista, la filosofía es la menor de las preocupaciones.

El surgimiento y desarrollo del discurso revisionista en el seno de la socialdemocracia en aparente ruptura con el discurso marxista ortodoxo dominante será considerado como «crisis del marxismo», ya en 1898 por Thomas Masaryk⁹ y Georges Sorel.¹⁰ Es respecto a ellos así como de Benedetto Croce¹¹ y de Eduard Berstein¹² que Labriola en los años 1896 y 1899 interviene en el debate internacional sobre el marxismo. Cabe señalar al pasar que en este debate participan no sólo socialdemócratas (tanto marxistas

de sus condiciones de producción, de tal manera que su desarrollo aparece como autofundado, autosuficiente y, más aún, como el verdadero motor del desarrollo social global.

7 Citado por M.Löwy, *Dialectique et révolution*, Paris, Anthropos, 1973, p. 88.

8 E. Berstein, *Les présupposés du socialisme*, traducido del alemán por Jean Ruffet con la colaboración de Michel Mozet, París, Editions du Seuil, 1974, p. 236.

9 Thomas Masaryk (1850-1937), profesor en la Universidad de Praga, diputado y después Presidente de Checoslovaquia en 1918, 1920 y 1927. Predomina en su filosofía moral un positivismo fuertemente impregnado por «tendencias humanistas», buscando establecer las bases de una sociedad equilibrada, carente de tensiones que no fuesen moral e intelectualmente fructíferas. Respecto al tema en el período que interesa publica dos ensayos *La posición del Partido Socialista frente a la ética en los nuevos tiempos* (1896) y *Los fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo. Estudios sobre la cuestión social* (1899). Labriola menciona asimismo *Die Krise des Marxismus*, publicado en Viena en 1898 y traducido al francés en la *Revue de Sociologie* de julio de 1898.

10 Georges Sorel (1847-1922) renuncia a su actividad como ingeniero para dedicarse enteramente a la lucha política y social. En la última década del siglo XIX es reconocido como marxista crítico, acercándose después a Proudhon y al sindicalismo de acción directa. Se declara en contra de la decadencia burguesa y democrática, predicando la violencia proletaria la que debería conducir a la huelga general revolucionaria (*Reflexiones sobre la violencia*). Expresa más tarde sus simpatías por el fascismo, el que retoma algunos de sus temas. En un primer momento difunde en Francia la obra marxista de Labriola, al que somete más tarde a una fuerte crítica. La evolución de su actitud frente al marxismo queda claramente expresada en *La décomposition du marxisme*, París: Presses Universitaires de France, 1982 que reúne diversos escritos suyos escritos entre 1893 y 1908.

11 Benedetto Croce (1866-1952) redacta *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, Nápoles, 1897 que será reproducido en *Le Devenir social* en los fascículos de febrero y marzo de 1898. Labriola responde a las alusiones que hace Croce a su pensamiento en el *Postscriptum* a la edición francesa de 1898 de *Socialismo y Filosofía* y que figura en apéndice en la edición española.

12 En *Socialismo teórico y socialdemocracia* publicado en 1899, Berstein se refiere al «realismo» de Proudhon en contraposición al blanquismo y al dogmatismo de Marx. Existe una versión en español *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1966

como no marxistas) sino que también intelectuales pertenecientes a otras corrientes de pensamiento. Ello ha sido posible en la medida en que las obras de Marx han entrado en las universidades, pasando a ser tema de discusión académica, planteándoseles exigencias de tipo científico. Nace así el marxismo académico, cuyo desarrollo estará determinado por los avatares de la vida científica en el seno de la Universidad.

El momento de esta intervención de Labriola en el plano teórico está marcado además por otra circunstancia. Lo principal de su producción teórica «marxista» se inscribe en un momento de inflexión histórica en que los aires del tiempo comienzan a soplar en otra dirección: la fase depresiva que vive el capitalismo mundial entre 1873 y 1895 deja paso a una nueva fase expansiva. Las luchas puramente reactivas del período señalado serán rápidamente superadas en esta nueva fase de expansión capitalista por la generalización, la masificación, la politización y la radicalización de los movimientos sociales de los trabajadores,¹³ movimientos que alcanzarán su punto culminante entre 1903 y 1905, sacudiendo a todo el mundo capitalista desde San Petersburgo a Santiago de Chile, momento que Labriola (muerto en 1904) no alcanzará a ver. Si el «huracán», como dirá refiriéndose a los movimientos de mayo de 1898, que se desencadenan entonces, no pudo ser previsto por Labriola, su trabajo teórico le habrá permitido al menos, «encontrarse preparado... para entenderlo». ¹⁴ Momento de inflexión de la historia, momento de transición en que comienzan a cambiar los contenidos y las formas, momento que el pensamiento —que al igual que el búho de Minerva hegeliano emprende el vuelo al atardecer— no podrá aprehender en toda su plenitud en ese mismo momento. Lo principal de la obra marxista de Labriola se sitúa en este período de transición de la historia del socialismo.

A partir de su (re)lectura de algunas de las primeras obras de Marx y de Engels como *La Sagrada Familia*, las *Tesis sobre Feuerbach*, *Miseria de la Filosofía*, el *Manifiesto Comunista*, relee las obras señeras de la producción teórica del marxismo ortodoxo o «socialismo científico», en particular *El Capital* y las obras de Engels, con lo que logra restaurar el carácter de teoría de la revolución social que tenía el «marxismo» juvenil, carácter relegado a un segundo plano en el período depresivo 1873-1895. Fruto de estas relecturas son sus escritos de los años 1896 hasta su muerte en los que el «socialismo científico» es fundido con el «marxismo revolucionario».

En esos textos Labriola se plantea, más que la simple reafirmación de la ortodoxia como es el caso de K. Kautsky, un programa de desarrollo del materialismo histórico considerado en su unidad / triplicidad, totalidad teórica cuyo meollo es la filosofía de la *praxis*, entendida esta última como síntesis de la teoría y de la práctica, síntesis concretizada en el trabajo humano. La afirmación de la centralidad de la *praxis* en la concepción de la historia le permite restituir la unidad entre teoría y práctica en la teoría de la autoemancipación del proletariado, la que se expresa como unidad dialéctica (por tanto, unidad de la unidad y de la diferencia) de la filosofía de la *praxis*, de la crítica de la economía política y de la política socialista del proletariado, sobrepasando la unilateralidad del objetivismo economicista y del subjetivismo moralizante predominantes en la socialdemocracia histórica. En esta unidad se fundamenta la independencia filosófica del marxismo; en su

13 Según Labriola, los movimientos sociales de mayo de 1898 que remecen Italia «no son obra de ningún partido, sino que son un verdadero caso de anarquía espontánea» *Socialismo y Filosofía*, Prólogo y traducción al castellano de Manuel Sacristán. Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 67, n. Al ciclo de luchas que culmina en 1905 puede aplicársele los mismos términos. Una reseña de estos movimientos en Italia en Daniel Horowitz, *Historia del movimiento obrero italiano. Del anarco-sindicalismo al fascismo*, Buenos Aires, Ediciones Marymar, 1967, pp. 57-80.

14 A. Labriola, *Socialismo y Filosofía*, ed. cit. p. 177, n.

triplicidad, las condiciones de su desarrollo.

I

La unidad del materialismo histórico

Para Labriola el «fondo común» de los escritos de Marx y Engels, es «el materialismo histórico entendido en el tríplice aspecto de tendencia filosófica en cuanto visión general de la vida y del mundo, crítica de la economía que tiene modos de procedimiento reducibles a leyes sólo porque representa una determinada fase histórica, e interpretación de la política y, sobre todo, de la que se necesita y es adecuada para dirigir el movimiento obrero hacia el socialismo. Estos tres aspectos, que aquí enumero abstractamente como siempre ocurre por comodidad del análisis, eran una misma cosa en la mente de los autores». ¹⁵ Más aún, «fueron una sola cosa en su obra y su hacer. Su política fue como inherente a su crítica de la economía, que era a su vez su modo de tratar la historia». ¹⁶ El «materialismo histórico» se presenta así al mismo tiempo en su unidad (el «fondo común», lo que es «una sola y misma cosa») y en su triplicidad, como distinción en el seno de esta unidad de tres aspectos constitutivos de ella: filosofía, crítica de la economía y política socialista. ¹⁷ Hablar al mismo tiempo de unidad y triplicidad, triplicidad que es tal sólo en cuanto hace parte de esa unidad, es hablar, no de una unidad simple compuesta de elementos diferentes, sino que, retomando los términos hegelianos, de una unidad de la unidad y de la diferencia. Esta unidad remite al ser de ese pensamiento, a aquello por lo que puede ser reconocido como unidad concreta, específica, singular. Hablar por tanto, como lo hace Labriola, de la unidad / triplicidad del materialismo histórico es hablar de su especificidad, es hablar de lo que el marxismo es.

En su presentación de *Socialismo y Filosofía*, Manuel Sacristán afirma que los tres aspectos que Labriola indica serían «los mismos tres elementos, aunque diversamente descritos» ¹⁸ que años más tarde señalaría Lenin ¹⁹ —aunque debiera decir Kautsky, puesto que Lenin no hace sino que repetir a este último—, ²⁰ por lo que «se corresponden obviamente con los tres distinguidos por [este]: filosofía alemana, economía clásica británica, socialismo francés». ²¹ Pero, señala Sacristán, en todo caso, «Labriola ha subrayado tan acertadamente la unidad de esos tres elementos —que él considera «aspectos» y no factores— que su exposición rebasa el análisis genético (principal punto de vista de Lenin en este punto), para ser, si no definición, sí al menos determinación muy profunda de la naturaleza del marxismo». ²² Lo que Sacristán no señala es que mientras para Lenin el marxismo aparece «como continuación directa e inmediata de las más grandes figuras de la filosofía, la

15 *Ibidem*, p. 47.

16 *Ibidem*, p. 101.

17 En estricto rigor, cabe señalar que ya Engels estructura su crítica a Dühring en tres partes: filosofía, economía política y socialismo. Dado el carácter sistemático de la exposición de Dühring cabe suponer que el orden de presentación de la crítica engelsiana sigue el orden de ese sistema. En todo caso, una presentación triádica similar se encuentra ya en las obras juveniles de Marx. A este respecto, ver más adelante nota 48.

18 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 19.

19 Se refiere, sin duda, a los textos de Lenin «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo» en *Obras Escogidas en doce tomos*, Moscú, Editorial Progreso, 1976, t. v, pp. 5-10, que data de marzo de 1913 y a «Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)» en *Obras Escogidas en doce tomos*, ed. cit, t. v, pp. 169-205, texto publicado por primera vez en noviembre de 1914.

20 K. Kautsky, *Les trois sources du marxisme*, Paris, Spartacus, 1977. Publicado originalmente como *Las tres fuentes del marxismo. La obra histórica de Marx*, Bremen, 1907.

21 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 19

22 *Ibidem*, p. 19.

economía política y el socialismo»,²³ para Labriola hay más que continuidad, hay transformación, producción de un nuevo contenido: una filosofía determinada, la filosofía de la *praxis*, una crítica de la economía política²⁴ y una política socialista fundada científicamente. Tratándose el materialismo histórico de una producción nueva, mal podrían ser considerados sus momentos constitutivos como sus «fuentes».

Lo que interesa en todo caso es el otro punto señalado por Sacristán en cuanto la exposición de Labriola significa una «determinación muy profunda de la naturaleza del marxismo»,²⁵ lo que no puede significar sino que existe una diferencia de fundamento, relativa a la esencia del marxismo, entre Lenin y Labriola. Específicamente, de lo que se trata es de la diferente manera de considerar la relación entre la unidad y los elementos que la constituyen. En los textos de Lenin, el marxismo constituye sin duda un todo, pero es un todo que consiste en las «partes», partes que son a la vez «fuentes». Se puede decir con Hegel que la relación entre este todo y sus partes es inmediata: El contenido es el todo y consiste en las partes. Estas partes «son solamente partes por su mutua referencia idéntica o en tanto que tomadas juntamente constituyen el todo» sin que se considere que «el conjunto es lo contrario y la negación de la parte».²⁶ Como relación inmediata, esta relación entre las partes del marxismo es, podríamos decir, «relación carente de pensamiento... se pasa del todo a las partes y de las partes al todo y al mismo tiempo se olvida la oposición a lo otro por cuanto cada uno (una vez el todo, otra vez las partes) se toma de suyo como existencia autosuficiente».²⁷ Las partes constitutivas del marxismo serían para Lenin autosuficientes. En último término, filosofía, economía política y teoría política del socialismo podrían cada una seguir desarrollándose de modo independiente una de la otra, al mismo tiempo que los criterios de su validación los encontraría cada una en sí misma. Los rasgos mencionados corresponden a la «totalidad mecánica»: el marxismo, tal como lo presenta Lenin no sería sino que una totalidad mecánica.²⁸ Esto permite fundar la separación de la actividad práctica del proletariado en tres dominios que devendrán enseguida el campo de acción propio para determinados grupos sociales: la economía, terreno de la lucha que libran de manera inmediata los obreros en las fábricas, lucha económica cuyo aparato organizativo es el sindicato; la política, lucha política que libran los parlamentarios en el terreno electoral o en el parlamento mismo o las masas en las calles, en todo caso dirigidas por el partido como aparato político-ideológico; por último, la lucha ideológica, actividad que es llevada a cabo por los intelectuales, intelectuales que son «importados» al movimiento obrero. En esta división del trabajo, la teoría del movimiento, cualquiera sea el nombre que se le dé: marxismo, socialismo científico es necesariamente producto elaborado por esos intelectuales externos al movimiento obrero.

23 V. Lenin, «Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo» en *Obras Escogidas en doce tomos*, ed. cit, t. v, p. 5.

24 Como se verá más adelante, en materia de economía política Labriola insiste sobre todo en la continuidad de la economía política más que en su novedad. Esto no niega la afirmación principal dado que, en estricto rigor, la novedad que reconoce Labriola en Marx es el carácter científico de su crítica a la teoría económica existente por una parte y su relación con la crítica práctica que lleva a cabo el proletariado en su lucha en contra del capital.

25 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 19

26 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 226-227, § 135.

27 *Ibidem*, p. 227

28 Tal vez en este sentido retrocede respecto a Kautsky quien afirma que Marx y Engels habrían creado «el socialismo científico moderno por la fusión de todo lo que el pensamiento inglés, el pensamiento francés y el pensamiento alemán tenían de grande y fértil», *Trois sources...*, ed. cit. p. 21. Kautsky habla asimismo de «síntesis» de esos pensamientos, *Trois sources...*, ed. cit., p. 16.

Para Labriola, por el contrario, se trata no de «partes» sino que de «aspectos», en el sentido de «presencia», de «vista», de «cara», de maneras de presentarse el objeto, el que puede ser visto bajo diversos modos siendo en todos ellos el mismo. El término «aspecto» remite a la mismidad del objeto, a su identidad consigo mismo y no a su parcelación como en Lenin. Sin embargo, Labriola va más allá aún: estos elementos no son sólo maneras de presentarse el objeto, sino que son aspectos constitutivos del materialismo histórico, verdaderos momentos en el sentido hegeliano, verdaderas determinaciones. El materialismo histórico es, en este sentido, «síntesis de múltiples determinaciones»²⁹ y no mera yuxtaposición o agregado de disciplinas diferentes, reunidas en un conjunto por obra y gracia de un pensador genial, como tampoco “expresión” del «espíritu de un pueblo» determinado. Al plantear así el problema, Labriola se sitúa en el punto de vista de la totalidad, lo que distingue, según Lukacs, el marxismo de la ciencia burguesa.³⁰

Esta totalidad, en el caso del materialismo histórico tal como nos lo presenta Labriola, es —a diferencia del marxismo ortodoxo— totalidad orgánica. Si se sigue a Hegel, en la totalidad orgánica, en primer lugar, cada elemento que la constituye «pasa» al otro, pasaje que lo especifica como momento, en un movimiento a primera vista circular, pero en el cual cada nuevo pasaje implica transformaciones del aspecto en cuestión. Decir transformaciones es decir³¹ determinación, lo que conduce a la categoría de negación. Labriola, digno discípulo de Spinoza —como también de Hegel y de Marx—, considera que toda determinación es negación —así como toda negación es determinación—, por lo que cada uno de estos momentos en cuanto determinación es a su vez negación de los otros. En segundo lugar, cada uno de estos momentos se «refleja» en los otros, es en esos otros y necesita «reflejarse» en ellos para ser sí mismo. En último término, se podría decir que necesita «ser reconocido» por los otros para existir como ser distinto. Cada uno de estos momentos es así tanto referencia al otro como referencia a sí mismo. De diversas maneras y en diversos tonos, en la obra de Labriola —en particular, en *Socialismo y Filosofía*— los tres «aspectos» del materialismo histórico necesitan referirse unos a otros mutua y recíprocamente. En otros términos, ninguno de esos aspectos o momentos es autosuficiente, cada uno necesita de los otros para poder existir. Cada uno produce al otro y produciendo al otro se produce a sí mismo, autoproducción que es reproducción ampliada, desarrollo hacia formas superiores.

In extremis, se podrían radicalizar los juicios precedentes —y esto en términos de un programa de desarrollo de esta idea que está implícita en el texto labriolano— y sostener que no hay filosofía de la *praxis* sin política socialista y sin crítica de la economía política como tampoco hay crítica de la economía política sin filosofía de la *praxis* y sin política del movimiento obrero como tampoco hay esta última sin crítica de la economía y sin filosofía de la *praxis*. Esto significa que cada uno de estos aspectos es medio del otro, el primero es medio del segundo y este es medio del tercero como este lo es del primero. Cada término es mediación del otro y, por tanto, mediación de sí mismo. La filosofía de la *praxis* mediada por la crítica de la economía política concluye en la política del movimiento obrero, crítica que a su vez es mediada por la política

29 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, ed. cit. p. 21 y G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit., p. 137, § 33.

30 G. Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, traducido por Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1975, p. 29.

31 Gramsci señala a este respecto «Si estas tres actividades son los elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo, necesariamente debe haber, en los principios teóricos, convertibilidad de la una a la otra, traducción recíproca al propio lenguaje específico de cada elemento constitutivo: uno se halla implícito en el otro, y todos juntos forman un círculo homogéneo», A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción de Isidoro Flambaun, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971, p. 99.

del movimiento obrero y se concluye en la filosofía de la *praxis*. La totalidad resultante es el marxismo o materialismo histórico como lo denomina Labriola. Es claro que puede existir una filosofía de la *praxis* que se desarrolle de modo independiente de la crítica de la economía política (la enunciada por A. von Cieszkowski, ³² por ejemplo), de la misma manera que esta última puede tener una existencia independiente de la precedente y ambas existir independientemente del socialismo y este de ellas (el socialismo premarxista, por ejemplo, o incluso los mismos partidos socialistas y comunistas que siendo formalmente «marxistas» están lejos de las dos primeras). Pero, para hablar de materialismo histórico en los términos de Labriola, lo que también es claro es que cada uno de estos aspectos sólo podrá desarrollarse en su articulación en esa totalidad orgánica.

Si es en esta articulación en una totalidad orgánica que los elementos que la constituyen pueden reproducirse y desarrollarse, es sólo en cuanto tal totalidad que el materialismo histórico puede desarrollarse como teoría, lo que significa que ella constituye la condición *sine qua non* de su autodesarrollo. Es condición de sí misma: «esta doctrina lleva en sí misma las condiciones y los modos de su propia filosofía». ³³ Si se afirma que esta doctrina contiene en sí sus propias condiciones, es decir, aquello que le permite ser lo que es, lo que se está diciendo es que esta concepción no necesita de otra cosa para existir, afirmándose así la independencia filosófica de esta concepción, en lo que Gramsci denominará más tarde la «autosuficiencia de la filosofía de la *praxis*». ³⁴

La afirmación de tal autosuficiencia conlleva el rechazo a toda tendencia a «completar» el materialismo histórico con teorías o doctrinas configuradas en otras matrices conceptuales. Por otra parte, tal presentación se contrapone frontalmente a aquellas concepciones que afirman la separación de las distintas esferas de la actividad social, la separación entre economía y derecho, entre política y moral, etc. En último término, tales concepciones suponen una fragmentación del pensamiento, la afirmación de determinaciones aisladas, unilaterales y, por ende, abstractas, sin que sean superadas, sin que se pase a lo concreto, entendido este como «unidad de determinaciones distintas». ³⁵ Por la misma razón, Labriola afirma que no se puede considerar el objeto de los textos de Marx como puramente filosófico, económico o político, como tampoco pueden ser enmarcados sus textos dentro de una tal o cual disciplina académica. Todas esas dimensiones están presentes en cada uno de esos textos, aunque Labriola estima que Marx «no ha realizado la integración de su doctrina más que en un caso, en *El Capital*». ³⁶

Al afirmar la autosuficiencia de la teoría de las revoluciones sociales, Labriola afirma la autonomía del socialismo, es decir, su autofundamentación: el socialismo encuentra sus fundamentos en sí mismo y no precisa de un ser exterior para existir. El afirmar la idea del socialismo como totalidad autónoma debería

32 A. von Cieszkowski, *Prolegómenos à l'historiosophie*, traducido del alemán por Michael Jacob, Paris, Editions Champs Libre, 1973.

33 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 54

34 «La filosofía de la *praxis* es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior que le permite transformarse, de interpretación de la historia en filosofía general» A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ed. cit., pp. 86-89.

35 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit., p. 184, § 82.

36 A. Labriola, *Socialismo y Filosofía*, ed. cit., p. 101. Más adelante, agrega «Prefiero dejar al *Capital* su integridad, producida en orgánica concurrencia por todas las nociones y todos los conocimientos que en su estado diferenciado se llaman de lógica, o de psicología, o de sociología, de derecho, de historia en el sentido obvio, aparte de la singular flexibilidad y ondulación del pensamiento que es la estética de la dialéctica», *Ibidem*, p. 107.

conducir necesariamente a la idea de *praxis* autónoma del movimiento proletario, como movimiento que se funda en sí mismo. Implica asimismo afirmar el carácter «unitario» de esta *praxis*, en cuanto constituye una unidad, cuyos momentos no pueden separarse. Sólo en la medida en que esos momentos estén dentro de esa totalidad es que existen como tales, es decir, sólo en la medida en que estén dentro de esa totalidad tienen derecho a la existencia. Labriola habría suscrito, sin duda, el juicio de Rosa Luxemburgo cuando ésta afirma que «no existen dos luchas distintas de la clase obrera, una económica y otra política: existe sólo una única lucha de clase que tiende simultáneamente a limitar la explotación capitalista dentro de la sociedad burguesa y a suprimir la explotación capitalista y al mismo tiempo la sociedad burguesa». ³⁷ De aquí entonces que para Rosa tanto el trabajo sindical como el parlamentario estén respecto a la política socialista en la relación de la parte al todo y no de partes independientes.

El proceso dialéctico en el que cada término pasa en el otro, en que aparece en el otro y en que se distingue del otro al mismo tiempo que se identifica con él es un proceso que se da en el pensar. Es en y por el pensamiento que la relación se establece. Pero como el pensar es siempre el pensar de un sujeto (sea este un sujeto colectivo), se puede afirmar que el proceso de constitución y desarrollo del materialismo histórico está recorrido de punta a cabo por la subjetividad. Es esta subjetividad, la del sujeto Labriola en este caso, la que relaciona los tres aspectos del materialismo histórico, estableciendo una «relación pensada» entre ellos y no una mera relación inmediata como en el caso del materialismo vulgar. Esta «relación pensada» es una relación mediada por el pensamiento, es concepto, concepto del materialismo histórico, el que se explicita en los tres momentos señalados.

Dicho en otros términos, en la presentación en forma triádica que hace Labriola del materialismo histórico está contenido el concepto de este, concepto ³⁸ que, por el contrario, no aparece claramente configurado en la ortodoxia representada por Engels, Plejanov, Kautsky y por los fieles discípulos de este como Lenin. Para todos ellos, el materialismo histórico no será, en último término, sino un mero reflejo del movimiento real en la conciencia, reflejo (teórico) que existe independientemente de los supuestos y de las condiciones de su producción.

Labriola, por el contrario, está en mejores condiciones para producir el concepto de materialismo histórico en la medida en que considera a este como obra del pensamiento, como producto del pensar y no sólo como «reflejo» de la realidad. El pensar «trabaja» las intuiciones y representaciones formadas en la experiencia de la cosa y «produce» el pensamiento de la cosa. «Pensar es producir» ³⁹ y producir, en algunos de sus múltiples sentidos: engendrar (concebir en el sentido hegeliano), criar, crear, originar un *surplus*, elaborar. En su obra, «producir» es utilizado en ocasiones como sinónimo de trabajo, en cuanto autoformación, tanto como autocultivo del que trabaja como también en el sentido de trabajo como esfuerzo: «Todo acto de pensamiento es un esfuerzo, o sea, un trabajo nuevo». ⁴⁰ El pensar en cuanto producir es expresión de las propias capacidades productivas del ser humano, capacidades social e históricamente producidas: «Aprender es producir reproduciendo. No sabemos bien y realmente más que lo que nosotros mismos somos capaces de

37 R. Luxemburgo, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, traducido por Nora Rosenfeld y José Aricó, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1970, p. 111.

38 Parece demás advertir que no se debe confundir concepto con definición. De estas últimas están llenos los textos ortodoxos.

39 A. Labriola, *Socialismo y Filosofía*, ed. cit., p. 73.

40 *Ibidem*, p. 84.

producir, pensando, trabajando, probando y volviendo a poner a prueba; y siempre por virtud de las fuerzas que nos son propias, en el campo social en que nos encontramos y desde el punto de vista de nuestra situación».

⁴¹ El materialismo histórico es producto del trabajo teórico y, por tanto, sólo podemos apropiarnos de su contenido en la medida que lo producimos, que verificamos sus aseveraciones en la práctica, que actuamos como sujetos activos en una situación histórica concreta. En último término, «no se puede pensar más que acerca de lo que podemos experimentar —en sentido lato— nosotros mismos». ⁴² Más latamente aún: «hay que estar ahí» para pensar ese «estar ahí», hay que estar inserto en el movimiento histórico concreto para pensar efectivamente ese movimiento.⁴³

El nivel de desarrollo que ha alcanzado en cuanto producción del pensamiento corresponde a la capacidad de producir que tiene un sujeto determinado, es decir, un sujeto social e históricamente situado, a su capacidad para pensar, trabajar, verificar una y otra vez, a partir de las propias capacidades y en una situación específica. La situación del materialismo histórico en los tiempos de Labriola reafirma —negativamente— el juicio precedente: la doctrina «ha progresado poco desde sus enunciados primeros y generales... no se tiene todavía el conjunto de una doctrina que hubiera salido ya del estado de su primera formación,... en nuestras filas hay por todas partes escasez de fuerzas intelectuales». ⁴⁴

La concepción materialista de la historia es producción de pensamientos del movimiento histórico, pensamientos que no alcanzan su plena validez sino en y por la lucha práctica, la que a su vez genera nuevas experiencias que son «trabajadas» por el pensamiento, produciendo nuevos pensamientos que a su vez sólo pueden ser validados en la crítica práctica del movimiento socialista al capitalismo.

Esta producción tiene para Labriola un carácter social, colectivo, en que la dimensión propiamente comunicacional ⁴⁵ tiene carácter constitutivo. En efecto, el trabajo no se realiza sino que en y por medio de la comunicación de individuos singulares en el medio de un universal. Este medio universal no se opone a los singulares sino que, por el contrario, es la condición *sine qua non* que permite asegurar la relación entre los múltiples singulares, constituyéndose una relación intersubjetiva colectiva, un «nosotros». Es en este medio que los individuos pueden identificarse recíprocamente sin por ello continuar siendo no idénticos los unos a los otros. El «yo» que trabaja no puede ser comprendido como tal sino pasa de la subjetividad a la objetividad de un universal en cuyo seno los sujetos que se saben no idénticos se reúnen como «nosotros». La obra de pensamiento de los individuos («ciudadanos» como se llaman a sí mismos los miembros de las diversas organizaciones en que participan) Marx y Engels, como esfuerzo, como trabajo subjetivo, sólo se realiza en la

41 *Ibidem*, p. 73.

42 *Ibidem*, p. 93. Labriola rescata así la idea hegeliana de la experiencia como fuente del conocimiento: «Hay que reconocer... el importante principio de la libertad que se encuentra en el empirismo, a saber, que el ser humano debe ver por sí mismo aquello que ha de tener por válido en su saber y que eso lo debe saber estando él mismo allí presente» G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit., p. 140, § 38.

43 De manera más clara aún Labriola afirma que Marx y Engels «fueron críticos y polemistas, no ya sólo al escribir, sino incluso en su acción» y más aun «se identificaron con la causa del proletariado y se fundieron con la conciencia y la ciencia de la revolución proletaria»... «explicaban teóricamente y ayudaban prácticamente a la nueva política que el nuevo movimiento obrero indica y precisa como una necesidad actual de la historia», *Socialismo y Filosofía*, ed. cit., p. 57

44 *Ibidem*, p. 37.

45 Utilizamos el término más neutro de «comunicación» para referirnos a esta relación en la medida en que para Labriola la relación social no es solamente de lucha, de combate, pura relación agonista, sino que también de «puesta en común», de constitución de un «nosotros», de una cierta comunidad.

medida en que se «socializa», en que pasa a ser parte de la cadena de comunicaciones del «nosotros» socialista del siglo xix y sólo tiene sentido en la medida en que ya existe ese «nosotros los socialistas». Es así en este proceso de socialización que se produce el proceso de individuación, en que el pensamiento materialista histórico de los individuos Marx y Engels se individualiza, aparece como algo singular. La experiencia de esta especificidad de la conciencia de estos sujetos es así experiencia de la interacción y no experiencia originaria de un pensamiento que se afirma en sus principios, mera reflexión solitaria, simple afirmación formal de enunciados categoriales. Es justamente en esta interacción que se funda la posibilidad de la continuación del trabajo iniciado por Marx y Engels.⁴⁶

Es por tanto en la discusión, en la confrontación, en la lucha por hacerse reconocer como rival digno, en la pretensión de la universalidad de sus enunciados, que el materialismo histórico puede llegar a constituirse y ello dentro de un universo de comunicaciones históricamente determinado. La historia es el medio en el que un sujeto se comunica con otro, medio a partir del cual y solamente en él, como mediación absoluta, uno y otro sujeto se constituyen recíprocamente como sujetos. Es el medio en que los sujetos entran en relación de tal manera que, en último término, no pueden ser sujetos si no entran en relaciones mutuas. Por esto, el materialismo histórico no habría podido surgir en una sociedad en que la subjetividad estuviera escasamente desarrollada o en que la interdependencia entre los individuos en cuanto sujetos libres (por lo menos no sujetos a dominación personal) no estuviese aún desarrollada.

La sociedad que presenta un mayor desarrollo de esa subjetividad es la capitalista, sociedad en la que se singulariza la capacidad productiva del trabajo social en la forma de apropiación privada del excedente, de separación de los productores directores de estos medios y de acumulación en manos de unos pocos de la riqueza social. Sólo en las condiciones de esa sociedad puede surgir el materialismo histórico: «la sociedad que supone como condición inicial suya y como medio indispensable para perpetuarse la acumulación capitalista en forma de propiedad privada; la sociedad que produce y reproduce de continuo los proletarios y que para mantenerse tiene necesidad de revolucionar incesantemente sus instrumentos, incluso el Estado y los engranajes jurídicos de este. Esta sociedad, que por la misma ley de su movimiento ha puesto al descubierto su propia anatomía, produce de rechazo la concepción materialística».⁴⁷ Es la única sociedad en que las categorías del lenguaje (la representación simbólica en general), del trabajo y de la interacción (las relaciones cotidianas, por ejemplo) han alcanzado un desarrollo tal, es decir, un grado de generalización (abstracción) tal que logran mediatizar respectivamente el sujeto y el objeto, cada uno de acuerdo a su propia modalidad. En cuanto mediación, cada una de estas categorías alcanza así un nivel de autonomía máximo y en la que, al mismo tiempo, la relación dialéctica entre la simbolización del lenguaje, el trabajo y la interacción permite el despliegue de la sociedad en su plenitud como actividad específicamente humana.

En la perspectiva labriolana, el punto de partida del materialismo histórico es la experiencia colectiva, «la conciencia inmediata y razonadora»,⁴⁸ como diría Hegel, de las condiciones de existencia de la sociedad capitalista. Para Labriola «no hay más experiencias históricas que aquellas que la propia historia crea, y estas experiencias ni pueden anticiparse ni hacerse brotar por designio premeditado o por decreto»,⁴⁹ afirmación que constituye un rechazo tanto al voluntarismo kantiano como a toda pretensión utópica.

46 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. pp. 47-48.

47 A. Labriola, *Del materialismo histórico* ed. cit. p. 72.

48 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit. p. 113, § 12.

49 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit. p. 295.

Esas experiencias históricas están temporal y espacialmente delimitadas: «La sustancia de lo que han pensado y expuesto (Marx y Engels) está íntegramente en las condiciones sociales que, hasta los años más maduros de sus vidas, se habían desarrollado en su mayor parte fuera de Alemania, señaladamente en la gran revolución económica-política que desde la segunda mitad del siglo xviii tuvo su base y su despliegue sobre todo en Inglaterra». ⁵⁰ El materialismo histórico es así pensamiento de las condiciones sociales modernas, pero como sólo ha sido posible en esas condiciones, es pensamiento de lo que lo ha producido, de su «causa», de su fundamento, de su sustancia. Es pensamiento de sí mismo: En la medida en que profundiza en su «interior» (las condiciones sociales modernas, la moderna lucha de clases) desarrolla su capacidad de aprehensión, de apropiación del mundo, se despliega su capacidad para apropiarse teóricamente de esas condiciones y para subvertirlas prácticamente.

El carácter colectivo de la experiencia histórica se afirma a lo largo de toda la obra de Labriola de distintas maneras, y no sólo desde el punto de vista de su punto de partida sino que como condición necesaria de su desarrollo: «Los grandes sistemas no se difunden más que por la semejanza de las condiciones sociales si estas disponen e inclinan hacia ellas muchas mentes al mismo tiempo». ⁵¹ La tendencia a la homogeneidad de las condiciones sociales es lo que permite compartir similares experiencias y de ahí la universalización de los comportamientos proletarios. De esta manera, para Labriola la unidad del materialismo histórico se fundamenta en la unidad de la experiencia de condiciones sociales de existencia más o menos homogéneas.

Esta homogeneidad de base es lo que explica la génesis internacional del materialismo histórico. Labriola, al contrario de una cierta tradición ⁵² que tiende a ligar el desarrollo de una tal o cual forma de conciencia con las particularidades del desarrollo nacional, rechaza toda relación entre un tal o cual aspecto del materialismo histórico con un tal o cual carácter nacional específico. El materialismo histórico es de partida de carácter internacional: «No está dicho... que el materialismo histórico sea patrimonio intelectual de una sola nación ni que tenga que serlo de una clique, una hermandad o una secta... ya en su origen objetivo, pertenece en igual medida a Francia, Inglaterra y Alemania», ⁵³ es decir, de los países de mayor desarrollo capitalista conocido hasta la época. ⁵⁴ En efecto, «las clases explotadoras van estableciendo en casi todos los lugares del mundo condiciones casi idénticas para la masa de los explotados, lo que explica que en todas partes los representantes activos de estos explotados entren en las mismas vías de agitación y sigan los mismos criterios de organización y de propaganda». ⁵⁵ La universalización del capitalismo determina la universalización del proletariado y de las masas explotadas. Esta «unidad simbólica significa que la unidad real está por lo menos incoada», «el proletariado de todo el mundo está en trance de acercarse paulatinamente a una cierta analogía de tendencia: o sea, que la internacionalidad se elabora en él desde lejos por razones objetivas». ⁵⁶

50 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 46.

51 *Ibidem*, p. 68

52 Esta tradición remonta por lo menos a los escritos de juventud de Marx. Así, «debemos reconocer que el proletariado alemán es el teórico del proletariado europeo, como el proletariado inglés es su economista y el proletariado francés su político» K. Marx, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 517. En la obra de los discípulos la filosofía pasa a ser alemana, la economía política, inglesa y la política, francesa.

53 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 77.

54 Cabría preguntarse por las razones del nulo desarrollo del materialismo histórico en Estados Unidos, potencia emergente en los momentos en que escribe Labriola.

55 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 66

56 A. Labriola, *Socialismo y filosofía* ed. cit. p. 66.

De este modo, ni la filosofía es patrimonio exclusivo de los alemanes, ni la economía política de los ingleses ni la política de los franceses. Por el contrario, de una u otra manera, el pensamiento filosófico, la crítica de la economía política y el ideario socialista están presentes en esos distintos espacios nacionales, influenciándose recíprocamente. Para Labriola, en la forma de pensamiento propia de Marx y Engels estaba «la cultura intelectual alemana, particularmente la filosofía, cuando el hegelianismo se perdía en los meandros de una nueva escolástica o engendraba un criticismo nuevo y más poderoso. Pero también estaba presente en su formación la gran industria inglesa, con todas las miserias que la acompañaban y con la reacción ideológica de Owen y la reacción práctica que fue la agitación cartista. Y también las escuelas del socialismo francés y la tradición revolucionaria de Occidente, presente ya en las formas de un comunismo de índole proletaria moderna». ⁵⁷ De esta manera, Labriola afirma de partida el carácter internacional de la generación y del desarrollo de la concepción materialista de la historia frente a cualquier reducción nacionalista de un tal o cual aspecto de esta concepción a una conciencia nacional determinada, lo que marca una diferencia substancial con el pensamiento de Kautsky-Lenin. Ello no quita, sin embargo, que el desarrollo del materialismo histórico «tenga tal vez modalidades y tonalidades diversas según los países» ⁵⁸ y ello, por cuanto el proceso capitalista de homogeneización es al mismo tiempo proceso de acentuación de las particularidades nacionales.

Para Labriola, el contenido del materialismo histórico no es así otro que aquello que se ha producido y que continuamente se produce en el campo de la actividad humana en un momento de su desarrollo histórico. El trabajo de pensar, la actividad racional que labora este contenido es la actividad filosófica y científica —a la que Labriola reconoce también como actividad práctica—, que permite pasar del punto de partida de la experiencia práctica social, colectiva —en cuanto conjunto de representaciones sociales del propio hacer colectivo— a la autocomprensión de la sociedad. ⁵⁹ Para Labriola, en efecto, «esta sociedad no se desarrolla con la inconsciencia en que discurren las sociedades anteriores, sino envuelta en el resplandor del mundo moderno, desde el Renacimiento para acá». ⁶⁰ Y así «se explica a sí misma y explica su desarrollo al crear la teoría de su estructura: la economía». ⁶¹ De este modo, «en la doctrina del comunismo crítico, la sociedad toda descubre, en un momento de desarrollo general, la causa de su marcha funesta, y en uno de los recodos salientes del camino cobra conciencia de sí propia y comprende y proclama las leyes de su dinámica». ⁶² La sociedad, elevada a la condición de sujeto, puede llegar a autodescubrirse, a tomar conciencia de sí gracias al materialismo histórico, en cuanto este es capaz de entregar una clara comprensión de las leyes de desarrollo de esa sociedad.

El materialismo histórico se presenta así como autocomprensión de una época, como auto comprensión de la sociedad en tanto historia ya hecha, que se hace y por hacerse: «lo único que nos interesa es dar expresión teórica e interpretación práctica a esos factores concretos que nos brinda el análisis del proceso histórico, tal como se desarrolla entre nosotros y en torno a nosotros, de ese proceso que entrañan las relaciones reales de la vida social que tiene en nosotros su sujeto y su objeto, su causa y su fin. Nuestros objetivos... son racionales...

57 *Ibidem*, p. 77.

58 *Ibidem*, p. 68.

59 Cf. G. Lukacs, «El cambio funcional del materialismo histórico» en *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 95.

60 A. Labriola, «En Memoria del Manifiesto Comunista» en AA. VV *Biografía del Manifiesto Comunista*, Santiago de Chile, Quimantú, 1972, p. 348.

61 *Ibidem*, p. 348.

62 *Ibidem*, p. 322.

porque se desprenden del estudio objetivo de las cosas, o lo que tanto vale, de la comprensión de su desarrollo, que no es ni puede ser fruto o resultado de nuestra elección, sino, por el contrario, algo que triunfa de nuestra voluntad individual y se la somete.⁶³ La tarea es, por tanto, «sumirse en la concreción de las correlaciones sociales e históricas,... tomar el conjunto social como un algo dado en lo cual se desarrollan genéticamente ciertas leyes que son relaciones de movimiento».⁶⁴

Esto significa que el materialismo histórico en cuanto «expresión teórica e interpretación práctica» del proceso histórico no puede ser sino que conocimiento de lo que la sociedad es y no de lo que debe o debería ser esa sociedad, como tampoco enunciado de lo que es posible o no es posible hacer. Labriola se sitúa así en la línea afirmada antes por Hegel⁶⁵ así como en su crítica a todo utopismo, precedido en esto por Maquiavelo⁶⁶ y reafirmado por Marx.⁶⁷ De aquí que considere cualquier intento por asimilar la teoría del socialismo crítico a la utopía de cualquier signo sea esta como un momento ya sobrepasado de la historia. Similar consideración le merecen las concepciones racional-iluministas que ven en esa teoría un conjunto de enunciados racionales o una «declaración de principios» a reafirmar y a «aplicar» en cualquier momento y circunstancia sin considerar que, justamente por tratarse de principios, son abstractos e indican sólo el comienzo y no el desarrollo concreto de la cosa. Para Labriola, las posiciones que, a partir de Kant, plantean el socialismo como un «imperativo categórico», como un «deber ser» fundado en la moral, también pertenecen a un momento ya superado de la historia. La argumentación de Labriola va, por el contrario, en el sentido de afirmar la necesidad (histórica) del socialismo. La conciencia histórica de esa necesidad histórica —y la acción histórica tendiente a la realización de esa necesidad— es la libertad.

Para Labriola, la unidad del materialismo histórico en cuanto autocomprensión de una sociedad histórica se funda en último término en la unidad de esa sociedad. Esta es para él «un todo complejo; un organismo... y este complejo se ha formado y ha cambiado ya no pocas veces».⁶⁸ De este todo complejo hacen parte orgánica las representaciones e imágenes, las formas de conciencia social (la filosofía, la religión, el arte, etc.). Para Labriola, como para Marx, no se trata, en general, de simples ilusiones, fantasías o de meros reflejos de la realidad. Se trata de aspectos reales, aunque de naturaleza «ideal». La economía política pertenece, tanto como las relaciones materiales de producción que expresa desde un punto de vista discursivo, a la sociedad burguesa como totalidad. Las representaciones jurídicas y políticas, así como toda representación simbólica hacen parte consubstancial de esa misma totalidad, al igual que la filosofía o la religión, de la misma manera

63 A. Labriola, *En memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit. p. 301.

64 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 108.

65 En particular, en la «Introducción» a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. cit. y a la *Filosofía del Derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993, así como en la *Constitución de Alemania* en G. W. F. Hegel *Ecrits politiques*, Paris, Champ Libre, 1977

66 «Juzgo más conveniente decir la verdad tal cual es que como se imagina; porque muchos han visto en su imaginación repúblicas y principados que jamás existieron en la realidad. Tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien prefiere a lo que se hace lo que debería hacerse, más camina a su ruina que a su consolidación», N. Maquiavelo, «El Príncipe», en *Obras Políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1971, p. 335.

67 Para los jóvenes Marx y Engels, los comunistas «no profesan principios especiales con los que aspiren a modelar el movimiento proletario» y sus proposiciones teóricas «son todas expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vívida, de un movimiento histórico que se está desarrollando a la vista de todos» K. Marx y F. Engels, «Manifiesto del Partido Comunista», en *Biografía del Manifiesto Comunista*, Santiago de Chile, Editorial Quimantú, 1972, pp. 56-57.

68 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit. p. 345.

que pertenecen a ella los objetos a que se refieren. No constituyen de ninguna manera esencias autónomas, con un desarrollo que les sea propio. Por tanto, estas representaciones económicas, políticas, jurídicas no tienen un objeto particular, que subsista independiente y aisladamente de los otros fenómenos de la sociedad burguesa. No hacen sino que expresar así, de una manera particular, el todo de esa misma sociedad. De aquí entonces que la unidad de la sociedad consista en su realidad efectiva, por tanto, en su necesidad como forma social-histórica y, por tanto, en la necesidad de su transformación.

La afirmación de la sociedad como totalidad es lo que lleva a Labriola a confrontar el monismo de la concepción materialista de la historia con la llamada «teoría de los factores» que entiende la historia como «un encuentro e incidencia de diversos factores». ⁶⁹ Para Labriola, esta teoría surge de la necesidad de toda configuración narrativa de proceder a un acto de abstracción, descomponiendo y separando en partes el objeto a narrar. De esta reducción se pasa a generalizaciones tan abstractas como la primera. «En esto consiste el primer origen de aquellas abstracciones, por las que los varios lados de una determinada complejidad social van poco a poco separándose de su cualidad de simples aspectos de un conjunto y generalizados, conducen luego a la doctrina de los presuntos factores... estos factores, en otros términos, se originan en la mente por medio de la abstracción y de la generalización de los aspectos inmediatos del movimiento aparente y andan a la par con todos los demás conceptos empíricos que, una vez han salido de cualquier otro campo del saber, se mantienen en la mente hasta que quedan reducidos y eliminados por una nueva experiencia o se encuentran reabsorbidos por una concepción más general, sea genésica, evolutiva o dialéctica». ⁷⁰ En términos estrictos, estos factores concurrentes no obran cada uno por sí sino que «operan por modo de eficacia que da lugar al concepto de acción recíproca». ⁷¹ En este sentido, Labriola no innova mayormente respecto a lo que hacen por su parte Engels y Plejanov. ⁷² La categoría de «acción recíproca», tomada de Hegel, se encontraba en éste estrechamente unida a las otras categorías dialécticas en el marco unificado de un sistema filosófico. Solamente en esta medida permite llegar al concepto de la cosa, es decir, a su conocimiento. La relación de causalidad recíproca, en tanto, se mantiene todavía en el marco de la relación causa-efecto, no alcanzando aún la realidad efectiva y por ende, tampoco el concepto, por lo que «no se tendrá sino un hecho incompleto y la mediación permanecerá insuficiente». ⁷³ Es necesario avanzar aún más en el trabajo de conocimiento, superando las categorías de la esencia (substancialidad, causalidad, acción recíproca), es decir, nulificándolas y al mismo tiempo, integrándolas como momentos del concepto, para llegar finalmente a este. ⁷⁴

Consciente tal vez de esta dificultad, Labriola considera en otro lugar de su obra que los factores —«si alguna vez debe emplearse esta palabra —, ... verdaderos, propios y positivos de la historia... fueron y son las

69 A. Labriola, *Del Materialismo histórico*, ed. cit. p. 42.

70 *Ibidem*, p. 51.

71 *Ibidem*, p. 52

72 J. Plejanov, *Sobre la concepción materialista de la historia*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1946.

73 G. W. F. Hegel, «Lógica», Madrid, Editorial Ricardo Aguilera, 1973, p. 257, § 156, Agr.

74 Para ejemplificar lo anterior Hegel señala que si se considera «las costumbres del pueblo espartano como efecto de su legislación y, recíprocamente, esta como efecto de las primeras, podremos tener así una idea exacta de la vida de este pueblo. Pero será al par un modo de ver que no satisfará completamente al espíritu, porque, en efecto, no aprehendemos así ni la noción de la legislación ni la de las costumbres del pueblo espartano; lo cual no se realiza sino en tanto que se reconoce que estos dos lados de la relación, como todos los otros elementos que constituyen la vida y la historia del pueblo espartano, están fundados sobre este concepto», *Lógica*, ed. cit. p. 257.

clases sociales en cuanto consisten en diferenciaciones de intereses, que se explican en determinados modos y formas de oposición — de los que se engendra el movimiento, el proceso y el progreso»,⁷⁵ saliendo así de la problemática objetivista de la interacción de las instancias o factores para entrar en la de la oposición de clases, de la lucha y de la constitución de sujetos en esa lucha, en último término, al problema de las relaciones de producción. Sin embargo, cuando la vía ya está abierta en este sentido, Labriola funda las clases sociales en la técnica retrotrayendo la discusión al nivel objetivista precedente. En efecto, la alteración de las relaciones existentes entre las diferentes clases es para Labriola función de los cambios «entre la productividad del trabajo y las condiciones (jurídico-políticas) de coordinación entre los cooperantes en la producción», las que a su vez se modifican al «cambiar los instrumentos necesarios para la producción». De esta manera, «el proceso y el progreso de la técnica, así como son el índice, son la condición de todo otro proceso y progreso».⁷⁶ Es la técnica, en último término, el determinante histórico fundamental. Esta centralidad de la técnica, sin embargo, queda oculta al pasar a ser parte de una totalidad más amplia: el trabajo humano, tema sobre el que se volverá más adelante.

Unidad de la sociedad es unidad de la historia; ambas son una y la misma cosa. La historia «está hecha de una pieza y descansa en el proceso de formación y transformación de la sociedad; o lo que es lo mismo, discurre por cauces objetivos, independientemente de nuestra aquiescencia o reprobación». ⁷⁷ La historia «no es más que la historia de la sociedad, es decir, la historia de la variación de la cooperación humana, desde la horda primitiva hasta el Estado moderno, desde la lucha inmediata contra la naturaleza, con pocos y elementalísimos instrumentos, hasta la estructura económica presente, que culmina en la polaridad entre trabajo acumulado (capital) y trabajo vivo (los proletarios)». ⁷⁸ Podría tal vez llamar la atención una cierta insistencia en el aspecto «cooperación», sobre todo si se piensa en esta como opuesta a «lucha». Sin embargo, en el nivel de abstracción en que se sitúa Labriola, se trata de una contradicción en la que ambos opuestos se articulan en su identidad y en su oposición mutuas. ⁷⁹

Su teoría de la historia es una teoría comprensiva, para la que no hay distinción entre la materia histórica y los elementos de teoría económica contenidos en *El Capital*, por ejemplo. Labriola considera esta obra como «la crítica de aquella economía que como revolución práctica y como representación teórica de esa revolución misma no había madurado hacia el 60 más que en Inglaterra», ⁸⁰ en tanto que el *Manifiesto* es «el resumen conclusivo y la explicación del socialismo latente o manifiesto en los movimientos obreros de Francia e Inglaterra» y agrega «todas esas cosas se continuaron y consumaron críticamente, sin excluir la filosofía de Hegel». ⁸¹ En la opinión de Labriola, la relación dialéctica entre teoría y práctica como voluntad revolucionaria está presente en toda la obra de Marx, en particular en *El Capital*. ⁸²

75 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., p. 98

76 *Ibidem*, p. 98

77 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 298.

78 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., p. 98.

79 Por otra parte, Labriola debe haber tenido en vista el capítulo «La cooperación» de *El Capital* en el que esta se presenta como el punto de partida de la producción capitalista y como medio de valorización del capital, como uno de los métodos de extracción de la plusvalía relativa. Para los obreros, se trata de cooperación heterónoma, determinada por el patrón. Es fuerza productiva del capital, por el capital y para el capital, aunque no le sea inherente por naturaleza.

80 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 77.

81 *Ibidem*, p. 78.

82 El lector podrá compartir el juicio de Labriola a este respecto, si enfoca particularmente su atención

El proceso de formación y transformación de la sociedad es la *praxis* como actividad teórico-práctica. *Praxis* es para Labriola fundamentalmente el trabajo. La noción labriolana de trabajo retoma los aspectos intelectuales y volitivos señalados ya por Marx, recuperando la dimensión subjetiva de esta actividad, presentándose como trabajo humano, «trabajo, que es para nosotros el nervio mismo del vivir humano, el hombre mismo en desarrollo»⁸³ y no mero esfuerzo por evitar una pena o bien la pena menor misma como en el caso del moderno hedonismo.

De aquí entonces que el núcleo del materialismo histórico, «toda su filosofía», consista para Labriola en postulados como estos: «La naturaleza, o sea, la evolución histórica del hombre, se encuentra en el proceso de la *praxis* y al decir, *praxis*, desde este punto de vista de la totalidad, se pretende eliminar la oposición vulgar entre práctica y teoría» o, lo que es lo mismo, «la historia es la historia del trabajo, y así como, por una parte, en el trabajo íntegramente entendido de ese modo va implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y proporcional de las aptitudes mentales y de las aptitudes operativas, así también, por otra, en el concepto de historia del trabajo va implícita la forma siempre social del trabajo mismo y el variar de esa forma; el hombre histórico es siempre el hombre social y el presunto hombre pre-social o supersocial es una parte de la fantasía; etc.».⁸⁴

Luego, la unidad del materialismo histórico se fundamenta en la unidad de la *praxis* social, entendida por Labriola, en un primer momento, al igual como lo había sido para el joven Marx, como «actividad sensiblemente humana como práctica».⁸⁵ Pero al igual que en el Marx maduro, la *praxis* es asimilada por Labriola al trabajo: «el materialismo histórico parte de la *praxis*, del desarrollo de la libertad laboriosa».⁸⁶ Pero, «al igual que es la teoría del hombre que trabaja, así también considera la ciencia misma como un trabajo. De este modo consume el sentido implícito de las ciencias empíricas, a saber, que con el experimento nos acercamos a la producción de las cosas y conseguimos la convicción de que las cosas mismas son un hacer, o sea, una producción».⁸⁷ Si el materialismo histórico es autocomprensión de la sociedad y como esta es esencialmente *praxis*, el materialismo histórico es autocomprensión de la *praxis*, filosofía de la *praxis*. Es en y por esta que las posibilidades «objetivas» se transforman en acto, en cuanto lazo dialéctico entre el pasado y el porvenir, entre las posibilidades que abre el proceso histórico y su realización. Los seres humanos hacen su propia historia, en los límites impuestos por el desarrollo económico, social, político y cultural, en una situación dada, en condiciones determinadas, pero son ellos los que la hacen, por su *praxis*, la que es al mismo tiempo causa y consecuencia del proceso histórico.

La teoría de la *praxis* como unidad dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, de las condiciones «materiales» y de la voluntad consciente, como mediación por la que la clase en sí deviene clase para sí, permite superar el dilema metafísico y fijo entre el moralismo abstracto de Berstein y el economicismo mecanicista de un Kautsky entre otros. Mientras que para el primero, el cambio «subjetivo», moral y espiritual

en los capítulos viii sobre la jornada de trabajo, xxiii y xxiv sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista.

83 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p.108.

84 *Ibidem*, pp. 68-69.

85 K. Marx, «Tesis sobre Feuerbach» en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1976, p. 7.

86 A. Labriola *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 109

87 *Ibidem*, p. 110.

de los hombres del pueblo es la condición para el advenimiento de la «justicia social», para el segundo es la evolución económica objetiva que conduce fatalmente al socialismo. La posición de Labriola, por el contrario, es la misma de Marx en su tercera *Tesis sobre Feuerbach*: «la coincidencia del cambio de circunstancias y de la actividad humana o autocambio no puede ser concebida ni racionalmente entendida sino que como práctica revolucionaria». ⁸⁸ De esta manera es en la *praxis* revolucionaria que coinciden el cambio de las circunstancias y el cambio subjetivo de los seres humanos. Si la *praxis* es transformación de la realidad y como esta es totalidad, sólo es capaz de esta transformación «un sujeto que sea el mismo totalidad». ⁸⁹ Como en la sociedad moderna son exclusivamente las clases sociales los sujetos que representan esa totalidad, es sólo la clase proletaria la que representa ese punto de vista de la transformación radical de la totalidad.

Afirmar la unidad orgánica de los tres aspectos del materialismo histórico es afirmar en primer lugar, la unidad del sujeto y del objeto, en su afirmación y negación mutuas, unidad que se expresa en una dialéctica de la objetivación de lo subjetivo y de subjetivación de lo objetivo. Esta dialéctica es la *praxis*: como paso de lo subjetivo a lo objetivo y de este a lo subjetivo y, por tanto, como aparición en el contrapuesto, al mismo tiempo que es identidad y distintividad de cada uno de ellos. En segundo lugar, es afirmar, en la teoría, la unidad de la teoría y de la práctica. En esta perspectiva, el movimiento de ideas, la teoría marxista, la concepción materialista de la historia, no es sino que la otra cara del movimiento proletario real. ⁹⁰ La *praxis* socialista es la síntesis en que ambos movimientos son anulados como «factores» aislados, abstractos y unilaterales al mismo tiempo que son conservados, por tanto, superados, constituyendo la totalidad concreta del proceso histórico del proletariado. La *praxis* socialista es así la libre actividad de un sujeto social determinado y determinante, como sujeto capaz de orientar el proceso histórico en la dirección de la emancipación humana. La *praxis* socialista se puede ver a sí misma (en cuanto *praxis* particular que aspira a lo universal) como momento de la totalidad, como momento del proceso histórico de la emancipación humana.

Labriola reformula así —de acuerdo al nivel alcanzado por la teoría marxista en los momentos en que él escribe— una idea que está presente ya en las primeras formulaciones de Marx y de Engels: la de ser una teoría del desarrollo social percibido y concebido como totalidad viviente, como «teoría objetiva de las revoluciones sociales», ⁹¹ comprendida y puesta en práctica a su vez como totalidad viviente, ⁹² en la que economía, política, ideología así como el devenir histórico y la actividad social consciente están estrechamente ligados en la unidad viviente de la *praxis* revolucionaria. La afirmación de Labriola de la unidad del materialismo histórico significa el rechazo de toda separación de los distintos campos de la práctica social en compartimientos estancos, el rechazo de la separación entre filosofía y materialismo histórico, entre historia y sociología o entre estas y la economía.

88 Seguimos en la traducción al castellano el texto alemán en la versión primera de Marx verificado en su traducción al francés en la excelente obra de G. Labica, *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France, 1987.

89 G. Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1975, p. 42.

90 Cfr., K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, París, Les Editions de Minuit, 1964, p. 80.

91 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., p. 62.

92 K. Korsch, *Marxisme et philosophie*, ed. cit., p. 91.

1. - *La filosofía de la praxis*

A la pregunta de Sorel sobre si hay o no alguna filosofía implícita en el materialismo histórico, Labriola responde en un primer momento afirmativamente: este tiene «una filosofía que le es propia en cuanto filosofía intrínseca e inmanente a sus supuestos y premisas». ⁹³ Esta afirmación se contrapone al abandono de la filosofía en los rangos de la II Internacional o a la posición antifilosófica dominante en esta, en particular en Engels que la reduce a mera lógica o teoría del conocimiento en una posición cercana a la del neokantismo. En efecto, para Engels, el materialismo moderno como negación de la negación del antiguo materialismo «no es tampoco una filosofía como tal, sino una simple intuición del mundo que debe probarse y realizarse, no en una ciencia de las ciencias que tiene una existencia aislada, sino en las diversas ciencias positivas». ⁹⁴

En primera instancia, esta filosofía de la *praxis* es para Labriola una «concepción general de la vida y del mundo», ⁹⁵ la que por tanto no se reduce a una mera teoría lógico-formal o a una ciencia de las ciencias. En esta concepción está comprendido el problema de la aprehensión de lo universal. Al estudiar un lado cualquiera de la realidad, se plantea siempre «la necesidad de pensar de nuevo las formas generales (o sea, las categorías) que recurren en los actos particulares de pensamiento (unidad, pluralidad, totalidad, condición, fin, razón de ser, causa, efecto, progresión, finito, infinito, etc.)». Esto significa que siempre «se nos impondrán los problemas universales, o sea, éstos se nos presentarán como necesariamente *dados*; en esta sugestión inevitablemente arraiga y se sitúa también lo que usted llama *metafísica* y puede llamarse de otro modo», ⁹⁶ escribe Labriola respondiendo a Sorel. Esta filosofía luego no rechaza los «universales» sino que los considera en su unidad con lo particular, y los hace, por tanto, perder su carácter autónomo e independiente de toda condición. Reconociendo así Labriola que «en el fondo del marxismo hay problemas generales, y esos problemas giran, por un lado, en torno a la cuestión de los límites y las formas del conocer, y por otro lado, en torno a las vinculaciones del mundo humano con el resto de lo cognoscible y lo conocido», ⁹⁷ plantea esta filosofía en el terreno de la crítica del conocimiento y en el de la relación práctica del mundo humano consigo mismo. Ese mundo no es meramente objeto de contemplación como en el pensamiento antiguo o en el pensamiento cristiano, sino que actividad, actividad humana, lo que remite en último término, y siguiendo la tradición de Vico, a lo que ha sido hecho por —o está haciendo— el ser humano: «este mundo histórico ha sido hecho, con toda seguridad por los hombres; y por ello pueden (porque deben) encontrarse sus principios en las modificaciones de nuestro espíritu». ⁹⁸ Esto significa que la filosofía no tiene una dimensión puramente epistemológica sino que ontológica, relativa a la consistencia del mundo, a lo que el mundo es: un mundo hecho por los seres humanos —aunque no sea como estos quisieran que fuera— y no un mero dato externo, simple realidad natural. De esto deriva otra consecuencia: la lógica no será nunca en Labriola una

93 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 89.

94 F. Engels, *Anti—Dühring o la revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, Madrid, Ayuso, 1978, p. 154.

95 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 39.

96 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 90.

97 *Ibidem*, p. 100.

98 G. Vico, *Una Ciencia Nueva sobre la naturaleza de las Naciones*, traducción del italiano, prólogo y notas de Manuel Fuentes Benot, Madrid, Aguilar, 1966.

ciencia del concepto puro como lo será en su discípulo Benedetto Croce sino que una ciencia histórica, ciencia materialista fundada en la crítica del apriorismo lógico. Pero hay más: al centrar la atención en la *praxis*, en la actividad humana y al entender el mundo como mundo hecho por los seres humanos, Labriola deja de lado la problemática escolástica de la relación entre pensar y el ser o entre el espíritu y la conciencia, que constituía para Engels el problema fundamental de toda filosofía.⁹⁹ A lo más cuando este tema se llega a plantear es inmediatamente subordinado al tema de la actividad específicamente humana, de la *praxis*. Lo mismo sucede respecto a la cuestión del conocimiento. Sin embargo, aquí como en otros temas, Labriola oscila entre una posición materialista (su «monismo» del que se hablará más adelante) y una posición fundada en la *praxis*. Esta oscilación no es obstáculo, sin embargo, para que sea esta última la que predomine. Esta filosofía que se afirma como reconocimiento del carácter histórico social del proceso de constitución del mundo es la filosofía de la *praxis*. Este es un punto esencial que marca las diferencias del materialismo histórico de Labriola con el dominante en la socialdemocracia alemana. En contraposición a la postura de Engels, la filosofía es al mismo tiempo teoría de la práctica, teoría de la actividad humana en cuanto actividad histórica, historia activa, es teoría del hacer humano.

Respecto a la metafísica a la que alude Sorel en su Prefacio a los *Essais*¹⁰⁰ de Labriola es entendida por este como la «doctrina general del conocimiento o de las formas fundamentales del pensamiento».¹⁰¹ No obstante, admite dos sentidos de este término y comparte la opinión de Engels cuando este se refiere a ella en sentido peyorativo, como «las maneras de pensar, de concebir, de inferir, de exponer que son lo contrario de la consideración genética y, por tanto, dialéctica de las cosas», modos de pensar que se caracterizan por «primero, el fijar como sustantivos y completamente independientes los términos del pensamiento que son propiamente términos en cuanto representan los puntos de correlación y transición de un proceso; segundo, el considerar esos mismos términos del pensamiento como presupuesto, anticipación, tipo o incluso prototipo de la pobre y aparente realidad empírica».¹⁰² Para Labriola, la crítica de Engels a la metafísica «repite a su manera la oposición hegeliana entre el *entendimiento*, que fija los opuestos como tales y la *razón*, que reinserta los opuestos en la serie del proceso ascendente» y agrega que «toda esta crítica se resuelve en la exigencia realista de considerar los términos del pensamiento no como cosas y entidades fijas, sino como funciones; porque los términos tienen un valor sólo en la medida en que tengamos algo en que pensar activamente y de verdad procedamos al acto de pensarlo».¹⁰³

La ampliación del campo de la filosofía señalada más arriba no implica el retorno a la vieja metafísica ni mucho menos. Muy por el contrario, el materialismo histórico es para Labriola «un caso particular del desarrollo del pensamiento antimetafísico» que ha sido hecho posible por la constitución previa de la «inteligencia crítica», resultante de «toda la historia de la ciencia moderna».¹⁰⁴ El moderno pensamiento dialéctico sería así el resultado del desarrollo de la ciencia. Llama la atención la no concordancia de esta conclusión a la que llega Labriola con otras afirmaciones suyas por las que se establece la relación entre esta forma de pensamiento con

99 F. Engels, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana» en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1974, pp. 363-364.

100 A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire avec une Préface de G. Sorel*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1897.

101 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 89.

102 *Ibidem*, p. 94.

103 *Ibidem*, p. 95.

104 *Ibidem*, p. 99

los antagonismos y luchas sociales, en suma, con el movimiento revolucionario moderno ¿Se trata tal vez de una concesión de Labriola al cientificismo reinante?

Refiriéndose a los «problemas generales» señalados más arriba, Labriola estima que el verdadero problema reside en saber cómo tratarlos, sea adoptando la actitud ingenua de la filosofía antigua sea la de la filosofía moderna, la que «en general» se caracteriza por «la duda metódica y, por tanto, por el criticismo que la acompaña». ¹⁰⁵ Labriola se adscribe a esta última. Es esta puesta en duda metódica —absolutamente cartesiana, por tanto, moderna— del material tratado la que permite asegurar la transición de la filosofía a la crítica de la economía política. De esta duda y del estado de fluctuación y de irresolución que la caracteriza se sale por la actividad práctica del ser humano. Esa actividad, en cuanto es práctica, supera el plano puramente intelectual en que se da la duda.

El paso de la ingenuidad a la crítica está asegurado por la observación metódica y, más que ella, por «el experimento realizado voluntaria y técnicamente». Gracias a este, las cosas son producidas según el fin que perseguimos, dejan de ser mero objeto de contemplación y se presentan como producto de la actividad humana. Por esto «el pensamiento deja de ser un presupuesto o una anticipación paradigmática de las cosas y se convierte en una *concreción* porque *crece* con las cosas y *concrece* progresivamente hasta la intelección de ellas». Gracias al experimento hay «un crecimiento de nosotros en nosotros mismos», crecimiento que puede describirse como «producción de nuevas condiciones sucesivamente elaboradas». ¹⁰⁶ De esta manera, «no se puede pensar más que acerca de lo que podemos experimentar nosotros mismos», ¹⁰⁷ cuestión ya señalada más atrás. El experimento, como relación práctica con el mundo, es un índice de la *praxis*.

Complementando la respuesta a la cuestión planteada por Sorel, Labriola afirma que la filosofía de la *praxis*, «la médula del materialismo histórico..., es la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales filosofa». ¹⁰⁸ Es una filosofía realista que va de lo concreto-práctico a lo abstracto-teórico, «de la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida... del trabajo, que es un conocer haciendo, al conocer como teoría abstracta, y no de éste a aquel... de las necesidades y, por tanto, de las varias situaciones internas de bienestar o malestar nacidas de la satisfacción o insatisfacción de las necesidades a la creación mítico-poética de las ocultas fuerzas de la naturaleza y no a la inversa». ¹⁰⁹ El proceso es principalmente inductivo y la ley aparece al final del proceso como resultado general, como generalización de lo particular. El retorno a lo concreto-pensado, si lo hay, debiera constituir un momento posterior, asegurado por las distintas disciplinas científicas.

El materialismo histórico como filosofía inmanente a las cosas sobre las que filosofa «es una de las tantas formas en las cuales se ha ido acercando el espíritu al concepto de una filosofía que no se anticipe a las cosas, sino que les sea inmanente». Entre estas filosofías que no se anticipan a las cosas, Labriola incluye al positivismo «considerado así de un modo general y en sus líneas maestras». ¹¹⁰ Pero en contra de este, Labriola afirma la necesidad del filosofar. El filosofar se justifica así, en primera instancia, en cuanto su campo de actividad son los problemas generales, las formas de pensamiento que no se remiten sólo a la cuestión

105 *Ibidem*, p. 91.

106 *Ibidem*, p. 91.

107 *Ibidem*, p. 93.

108 *Ibidem*, p. 86

109 *Ibidem*, p. 86.

110 *Ibidem*, p. 99

puramente lógica y/o epistemológica del conocer sino que a la ontológica, al ser de las cosas como producto del hacer humano, cuestión que el positivismo relega a la esfera de la metafísica.

Pero hay otro terreno en que se desenvuelve el hacer filosófico: el terreno de los mitos y de la hipóstasis de las cosas y procesos. Labriola atribuye esta substantivación en lo fundamental a la lengua la que, «al tiempo que dice, altera lo que expresa, y por eso lleva siempre en sí el germen del mito». En este ejercicio precientífico de los medios verbales se encuentra la causa de que «siempre se tiene la tentación... de sustantivar un proceso o sus términos. Las relaciones se convierten en cosas por obra de una proyección ilusoria, y estas cosas especulativas se convierten a su vez en sujetos activos». Este proceso se inscribe en el marco de una teoría psicológica y lingüística del fetichismo: «si consideramos con cuidado esta recaída tan frecuente del espíritu en el ejercicio precientífico de los medios verbales, redescubrimos en nosotros mismos los datos psicológicos acerca del modo como se originaron en otras circunstancias y en otros tiempos, las objetivaciones de las formas del pensamiento mismo en entes o entidades». ¹¹¹ Cabría preguntarse en qué medida esta aproximación psicologista al tema podría encontrar un fundamento válido en Marx.. Para éste, la hipóstasis, la inversión, la abstracción, la proyección constituyen modos de presentarse la realidad social y no meras deformaciones de la conciencia del sujeto originadas en trastornos psicológicos o en el uso lingüístico. Por otra parte, su teoría del fetichismo de la mercancía está ligada de manera directa e inmediata a su teoría del valor. Es en el proceso de intercambio que las mercancías se reducen a su cualidad abstracta, la de ser productos del trabajo humano, trabajo humano abstracto, mero empleo de fuerza humana de trabajo. En la medida en que un bien determinado encarna o materializa ese trabajo humano abstracto encierra un «valor», valor cuya magnitud se mide por la cantidad de trabajo socialmente necesario. Las mercancías sólo se materializan como valores en cuanto son expresión del trabajo humano socialmente considerado. Su materialidad como valor es puramente social y sólo puede revelarse en la relación social de unas mercancías con otras. ¹¹² El decir «relación social de unas cosas con otras» suena a absurdo, pero no es por ello menos real: las mercancías aparecen relacionándose entre sí como si fueran personas, al mismo tiempo que las personas en el proceso se presentan como si fueran cosas, como entes sin alma ni voluntad. Se está aquí en el terreno de la inversión pura de la realidad, de una realidad trastocada, terreno no apto ni para positivistas ni para las ciencias naturales. Es el terreno de lo social, en el que hablar de «lo material» o de «lo ideal» tiene poco sentido. La cosificación de las relaciones entre las personas y la personificación de las cosas y procesos surge del proceso de intercambio entre los productores y es en este proceso en el que el valor se manifiesta. Cosificación y personificación como modos de inversión de las realidades sociales están directa e inmediatamente ligados a un proceso puramente «material» y puramente «ideal» —al mismo tiempo y en el mismo movimiento— el proceso del intercambio en una sociedad mercantil y, por esa vía, ligados al proceso de la producción privada, a la distribución desigual, a la diferenciación social del consumo y como base de estos procesos, a la lucha de clases. Teoría del fetichismo de la mercancía, dialéctica y teoría del valor no hacen más que uno en el pensamiento de Marx. Cabría preguntarse entonces si Labriola, al situar el fetichismo de la mercancía en el marco de una teoría psicológica no rompe esa unidad entre la teoría del materialismo histórico y la teoría del valor. Del mismo modo cabría preguntarse si esta teoría del origen psicológico del fetichismo en cuanto parece ser válida para todo tiempo no es a su vez ahistórica. Ello sería así concordante con el hecho de que en el texto labriolano, el trabajo se sitúa en el marco de una teoría antropológica en cuanto elemento fundamental de la sociedad humana, elemento cuyo desarrollo determina en última instancia la totalidad del desarrollo social. En esta perspectiva, el trabajo se

111 *Ibidem*, p. 96.

112 K. Marx, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, Vol. I, p. 15.

presenta siempre con una sola faz: la de su carácter productivo. Para Marx, por el contrario, el trabajo tiene un doble carácter representado por la mercancía: es, por una parte, trabajo abstracto (valor de cambio) y, por otra, trabajo concreto y útil (valor de uso) todo lo cual se manifiesta en el intercambio. Si esta doble faz se presenta en el intercambio, sólo se realiza plenamente en la sociedad capitalista, es decir, en condiciones en que el trabajo es explotado, dominado y alienado (a través de la compraventa de la fuerza de trabajo, de la subsunción del trabajo en el capital y de la producción de plusvalía).

Tal vez consciente de esta dificultad, Labriola, para precisar su idea, da cuenta más adelante de la transformación del dinero en capital, lo que le permite mostrar las huellas de la metafísica en la economía política, la que se pretende absolutamente antimetafísica: «Aquel dinero que de simple medio de cambio, como es al principio, se transforma en capital sólo en cuanto se relaciona funcionalmente con el trabajo productivo, ¿no se convierte acaso, en la fantasía de los economistas, en capital *ab origine* que arroja intereses como por derecho innato? Esta es la gran significación del capítulo de Marx en el que se habla del capital como fetiche. La ciencia económica está llena de fetiches así. La cualidad de mercancía que no es propia del producto del trabajo humano más que en cierto respecto histórico, o sea, en cuanto los hombres viven en cierto sistema dado de correlaciones sociales, se convierte en cualidad intrínseca *ab æterno* del producto mismo. El salario, que no es concebible más que si a unos hombres determinados se les impone la necesidad de venderse por sueldo a otros hombres, se convierte en una categoría absoluta, esto es, en elemento de cualquier ganancia; y hasta el empresario capitalista se adorna con el título de alto asalariado de sí mismo». Se trata así de «transformaciones metafóricas de las relaciones en atributos eternos de los hombres o de las cosas». ¹¹³

Si la economía política no escapa de la metafísica, tampoco se libran de ella algunas vulgarizaciones de la sociología marxista para las cuales «las condiciones, las relaciones, las correlaciones de coexistencia económica adquieren un cierto elemento fantástico de autonomía superior a nosotros, tal vez, las más de las veces, sólo por insuficiencia estilística de los expositores y así llega a parecer como si el problema contara con más datos que éstos: personas y personas, o sea, inquilinos y amas de casa, propietarios y arrendatarios, capitalistas y asalariados, señores y servidores, explotadores y explotados, o sea, y en una palabra, hombres y hombres que, en condiciones precisas de tiempo y de lugar, se encuentran en condiciones varias de dependencia entre ellos por el uso de los medios necesarios a la existencia, el cual está distribuido y sistematizado por tal o cual hábito». ¹¹⁴ Denuncia asimismo el determinismo económico dominante entre los vulgarizadores del marxismo que «han despojado a esta doctrina de la filosofía que le es inmanente para reducirla a un simple *aperçu* de la variación de las condiciones históricas por la variación de las condiciones económicas». ¹¹⁵

Para Labriola, esto no significa otra cosa sino que la autonomización y la substantivación de las relaciones sociales han ya encontrado su expresión categorial en el marxismo mismo. Empero, al reducir el problema a una cuestión de percepción o de «insuficiencia estilística de los expositores», se ve obligado a encontrar el remedio en el desarrollo de la ciencia, desarrollo al que ha contribuido el marxismo, «uno de los modos según los cuales el espíritu científico se ha liberado de la filosofía sustantiva». ¹¹⁶ Es en y por medio de la ciencia que puede operar la desmitificación y la desubstantivación de las categorías fetichistas. Pero ¿no significa esto sostener que serían el espíritu científico y la práctica científica los que permiten en último

113 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 97.

114 *Ibidem*, p. 98.

115 *Ibidem*, p. 103.

116 *Ibidem*, p. 121.

término transformar el mundo y no la práctica crítico-revolucionaria, la que aparece relegada a un segundo plano? Cabe señalar que en ningún momento Labriola sale del terreno de la práctica, la que se reduce a la actividad productiva y al experimento. La ciencia en cuanto es trabajo, producción, es unidad de la teoría y de la práctica y parece presentarse aquí como el paradigma de la *praxis*. ¿No juegan aquí tal vez, determinando la posición de Labriola, el cientificismo dominante y la ausencia de un movimiento social revolucionario?

Lo que caracteriza esta «filosofía implícita en el materialismo histórico», es «la tendencia (crítico-formal) al monismo». ¹¹⁷ Este sostiene que hay una sola especie de sustancia o realidad. Tal tendencia se contrapone al pluralismo teórico-metodológico de la «teoría de los factores». Labriola, siguiendo a Spinoza, se inclina por un monismo en el que la realidad infinita contiene en su seno los atributos en sus diversas modalidades y en que todo ser se reduce a la causa inmanente de las cosas. De aquí su concepto de «inmanencia y constancia del proceso en los hechos históricos». ¹¹⁸ Pero es justamente en este punto en que se aparta de Spinoza, «filosofía en la cual no cabe el devenir histórico». ¹¹⁹ Para Labriola, esa realidad única es el movimiento, la génesis permanente. El «proceso genésico» consiste «en ir de las condiciones a los condicionados, de los elementos de la formación a la cosa formada». ¹²⁰ Génesis es aquí «desarrollo», proceso, «formación» (como proceso), cambio, devenir. De ahí entonces «la disposición de la mente a admitir que todo es pensable como génesis e incluso que lo pensable no es sino génesis, y que [ésta] tiene los caracteres aproximados de la continuidad». ¹²¹ Esto es lo que Labriola denomina «tendencia». Para el materialismo histórico de Labriola este «devenir — o sea, la evolución — es real, es la realidad misma, como real es el trabajo, la autoproducción del hombre que sube de la inmediatez del vivir (animal) a la libertad perfecta (que es el comunismo)». ¹²² Esta categoría general, por tanto abstracta, debe devenir concreta a través de la diferenciación, de la particularización. Esta diferencia del materialismo histórico con otras tendencias genéticas está dada por «el discernimiento crítico y, por consecuencia, la necesidad de especificar la investigación, esto es, la aproximación al empirismo por lo que hace al contenido del proceso y la renuncia a la pretensión de llevar en el bolsillo el esquema universal de todas las cosas». ¹²³ Es lo que más tarde Karl Korsch denominará el principio de especificación histórica, ¹²⁴ expresado ya en los primeros textos marxianos. ¹²⁵

En el pensamiento de Labriola, el materialismo histórico «corrige, sin embargo, al monismo», al partir «de la *praxis*, del desarrollo de la actividad laboriosa y que, al igual que es la teoría del hombre que trabaja, así también considera la ciencia misma como un trabajo» con lo que «consume el sentido implícito de las ciencias empíricas, a saber, que con el experimento nos acercamos a la producción de las cosas y conseguimos la convicción de que las cosas mismas son un hacer, o sea, un producirse». ¹²⁶ Así, hay por un lado tendencia formal y crítica al monismo y, por otro, «capacidad de mantenerse equilibradamente en un campo de investigación especializada», ¹²⁷ «conciencia precisa de la especialidad de la investigación», por tanto,

117 *Ibidem*, p. 109.

118 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., p. 62.

119 A. Labriola *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 122, n.

120 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., p. 13.

121 *Ibidem*, p. 109

122 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 113.

123 *Ibidem*, p. 109.

124 K. Korsch, *Karl Marx*, Paris, Champ Libre, 1971, p. 37 y ss.

125 En particular en *Miseria de la Filosofía*.

126 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 110

127 *Ibidem*, p. 111

tendencia a fundir filosofía y ciencia al mismo tiempo que se continúa pensando sobre el alcance y el valor de las formas de pensamiento: «pensar en concreto y, al mismo tiempo, poder reflexionar en abstracto acerca de los datos y las condiciones de la pensabilidad». Por esto a la pregunta formulada por Sorel, Labriola puede responder también que «filosofía: la hay y no la hay». La filosofía «es la ciencia llevada a la perfección»,¹²⁸ es realizada en el quehacer científico y, por ende, es superada en y por este quehacer. Vuelve en este punto a la perspectiva engelsiana. El desarrollo de la ciencia puede a su vez ser atribuido a factores internos a esta, tales como el deseo de completar los sistemas que presenten lagunas, clarificar las imprecisiones, hacer coherentes los sistemas contradictorios. La práctica crítica proletaria no tiene ningún lugar aquí como lo tenía en las obras del marxismo de los primeros tiempos. La superación de la filosofía a través de su realización en la actividad revolucionaria no es considerada por Labriola.

En la idea de génesis esbozada más arriba se funda el carácter dialéctico de la filosofía de la *praxis*. Sin embargo, la dialéctica a la que se refiere Labriola no es la dialéctica hegeliana. Más bien parece tratarse de una inversión de esta: «el comunismo crítico es la inversión de Hegel».¹²⁹ Marx ha puesto sobre sus pies la dialéctica de Hegel que se encontraba asentada sobre la cabeza. Sustituye así «al ritmo semoviente de un pensamiento autónomo (la *generatio æquivoca* de las ideas)... por la capacidad semoviente de las cosas, de las cuales es el pensamiento un producto final».¹³⁰ De este modo, Labriola reafirma su concepción inmanentista en una perspectiva más bien inspirada en Feuerbach que en el Marx crítico de este último.¹³¹ Eso no le impide agregar que esta concepción dialéctica pretende «formular un ritmo de pensamiento que reproduzca el ritmo más general de la realidad en devenir».¹³²

La idea de «inversión» conduce a la de negación. Así, esta «dialéctica con sus inversiones, o sea, mediante ese negar que... da verdad a lo que niega, porque en lo que niega y supera, encuentra la condición (de hecho) o la premisa (conceptual) del proceso mismo».¹³³ Labriola no profundiza mayormente en este tema y prefiere aconsejar al lector remitirse al capítulo «Dialéctica» del *Anti—Dühring*.¹³⁴ Sin embargo, la categoría de «negación de la negación», que constituye el tema central de ese capítulo, es poco utilizada de manera explícita por Labriola en los textos consultados. Un mayor desarrollo se encuentra en torno al tema de las contradicciones, las que constituyen el puente para pasar de la filosofía de la *praxis* a la crítica de la economía política. Estas contradicciones «son las condiciones antitéticas mismas de la producción capitalista, las cuales enunciadas en fórmula se presentan como contradicciones al espíritu que las piensa».¹³⁵ Distingue así entre las antítesis que se dan en la realidad exterior y las contradicciones, propias del espíritu.¹³⁶ Esas antítesis son

128 *Ibidem*, p. 112

129 A. Labriola, *Del Materialismo histórico*, ed. cit., p. 93.

130 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 86.

131 Aun cuando la referencia spinoziana es común a los tres autores como ya se señaló más atrás respecto a Labriola.

132 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 173.

133 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 78.

134 Para Labriola, este texto es «el libro más cumplido de socialismo crítico y contiene poco más o menos toda la filosofía necesaria para entender el socialismo mismo», A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 49. Comparte así la admiración generalizada en los medios marxistas ortodoxos de la II Internacional por este texto que pasó a constituirse en una verdadera Biblia de la socialdemocracia en todas sus variantes y derivaciones.

135 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit. p. 51

136 Cabe observar que Hegel emplea raramente las expresiones «tesis», «antítesis» o «síntesis», las que son, por el contrario, abundantemente utilizadas Kant y por Fichte. Este último habla de «procedimiento anti-

las «antítesis mismas del sistema capitalista», esto es, «su irracionalidad». Llama la atención el que Labriola considere las antítesis como irracionales, sobre todo si se piensa en las consideraciones que estas merecen a la dialéctica hegeliana, referente obligado tanto de Engels como también de Labriola.¹³⁷ En esta dialéctica, el «momento dialéctico» denominado por Hegel también «negativo racional», es el momento en que se suprimen las determinaciones finitas y pasan a las determinaciones opuestas. Es así un momento tan racional como el momento «abstracto» o como el momento «especulativo o positivo». La unilateralidad y la limitación de esas determinaciones se expresa como negación, pero en ningún momento como irracionalidad. Menos aún se entiende esta utilización labriolana cuando inmediatamente después afirma que esta irracionalidad, «considerada como un momento del proceso mismo... nos libra del simplismo de la razón abstracta y nos muestra al mismo tiempo la presencia de la negatividad revolucionaria ya en el seno de la forma histórica relativamente necesaria»,¹³⁸ a menos que se entienda la «negatividad revolucionaria» como «irracional».

En todo caso, es a partir de este «movimiento antitético y, por ende, contradictorio de las cosas mismas»¹³⁹ que se estructura la crítica. En la *praxis*, la filosofía como forma de conciencia pura, autónoma se ve negada en cuanto se reconoce como expresión de otra cosa, como movimiento del pensamiento que reproduce idealmente el movimiento inmanente de las cosas mismas, es decir, de la actividad humana (la que es a su vez contradictoria).

2. - La crítica de la economía política

La centralidad del trabajo afirmada en la filosofía de la *praxis* es al mismo tiempo la afirmación de la centralidad del campo social en que dicho trabajo se realiza: el campo de las necesidades humanas (naturales y artificiales al mismo tiempo) y de los medios para satisfacerlas (medios eminentemente artificiales), la esfera de la producción y de la distribución.

El ser humano ha hecho su historia creando sus propias condiciones, «es decir, creando con su trabajo un mundo circundante de artificio, desarrollando gradualmente sus aptitudes técnicas y acumulando y transformando dentro de este mundo nuevo que le rodea los frutos de su actividad».¹⁴⁰ La economía no es,

tético», por ejemplo, así como de posición (= tesis) como opuesta a contraposición (=antítesis). Cabe recordar que Kant, por su parte, establece una clara diferenciación entre «oposición real» y «contradicción» dialéctica. Mientras la primera existe en la realidad externa, la segunda es propia del pensamiento. Tal distinción no tiene lugar en el pensamiento hegeliano al afirmar esta la identidad (aún cuando se trata de la identidad de la identidad y de la diferencia) de lo racional y de lo real. La presencia del término «antítesis» y de sus derivados así como de la distinción en cuestión en el texto de Labriola nos lleva a preguntarnos por la complejidad de su relación con Hegel, cuestión que no es posible abordar en el presente texto. El marxismo italiano de los años 50-60 del siglo xx verá encenderse la discusión entre hegelianos y partidarios del *Diamat* por una parte y, por otra, de antihegelianos como G. Della Volpe y Lucio Colletti que restaurarán la vieja distinción kantiana. El rechazo de Toni Negri a la dialéctica tiene sus antecedentes en estos últimos.

137 En estricto rigor, una tal consideración se vislumbra ya en el *Anti-Dühring*, en particular en lo referente a las contradicciones de la sociedad moderna en que se podría decir que Engels contrapone a la racionalidad de uno de los aspectos de la contradicción la irracionalidad del otro («planificación del trabajo en la fábrica» versus «anarquía de la producción en el seno de la sociedad», «carácter social de la producción» versus «apropiación privada capitalista», etc.)

138 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., pp. 52-53.

139 *Ibidem*, p. 50

140 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 347.

sin embargo, un aspecto aislado de la vida social, que pueda ser considerado de una manera abstracta. En la concepción orgánica de la historia de Labriola es la economía misma la que «se diluye a lo largo de un proceso para presentarse en otras tantas fases morfológicas, en cada una de las cuales sirve de cimiento a todo lo demás. No se trata, en suma, de extender el llamado factor económico aislado, en abstracto, al resto de la vida social... sino que se trata, ante todo, de comprender históricamente la economía y de explicar por sus cambios los demás». ¹⁴¹

La economía constituye la estructura económica de la sociedad, estructura dinámica, en permanente cambio. Ello se hace evidente en la sociedad burguesa. Es esta sociedad burguesa la única capaz no sólo de revolucionar las anteriores formas de producción sino que también a sí misma, la única que es capaz de verse a sí misma «creando la doctrina de su estructura: la economía». La economía política es así la forma teórica de la autoconciencia burguesa, llegando a convertirse en «el alma y la llama espiritual de la burguesía, que aspiraba a conquistar la sociedad». ¹⁴² «En cuanto teoría, la economía analizaba, distinguía, investigaba los elementos y las formas del proceso evolutivo de la producción, la circulación y la distribución, reduciendo el conjunto a categorías: dinero, capital, intereses, ganancia, renta del suelo, salario, etc.». ¹⁴³ Esta doctrina debe ser asimilada por el materialismo histórico: Es una necesidad del combate práctico, político, revolucionario en contra de la estructura social burguesa el tomar en cuenta de manera rigurosa y exacta todos los elementos y relaciones que constituyen esa estructura para lo que se debe estudiar a fondo la doctrina que la explica. En este sentido, los partidarios del comunismo crítico son, para Labriola, los sucesores y continuadores de la economía clásica, «viendo en ella la teoría de la estructura de la moderna sociedad». ¹⁴⁴ Por esto «Marx, en *El Capital*, no escribió el primer libro de comunismo crítico, sino la última obra magna de la economía burguesa». ¹⁴⁵

Es también en este sentido que en el pensamiento marxista ortodoxo de la segunda mitad del siglo XIX la economía política deviene una ciencia entre las otras ciencias, «ciencia de las leyes que rigen la producción y el cambio de los medios materiales de subsistencia en la sociedad humana». ¹⁴⁶ Para Engels esta economía política es ciencia histórica puesto que «su materia es histórica, es decir, perpetuamente sometida al mudar y estudia, desde luego, las leyes particulares de cada fase de la evolución de la producción y el cambio, y sólo al término de su indagación podrá formular un reducido número de leyes enteramente generales, verdaderas para la producción y el cambio como tales». ¹⁴⁷ Es también ciencia crítica en cuanto «comienza con la crítica de los restos de las formas feudales de producción y de cambio» y «termina con la crítica socialista del modo de producción capitalista o sea con la exposición de tales leyes en su fase negativa probando cómo esa forma de producción tiende por su propia evolución a un punto en que también se hace imposible». ¹⁴⁸ Esto es interpretado en los rangos marxistas socialdemócratas como si la economía política fuera una disciplina independiente de la práctica socialista, es decir, como una teoría cuyo desarrollo encontrara su fundamento en la misma ciencia, independientemente de la lucha de clases, aislada de los otros aspectos de la teoría

141 *Ibidem*, p. 353.

142 *Ibidem*, p. 348.

143 *Ibidem*, p. 349.

144 *Ibidem*, p. 351.

145 *Ibidem*, p. 354.

146 F. Engels, *Ant-Dühring*, ed. cit., p. 165.

147 *Ibidem*, p. 166

148 *Ibidem*, p. 169.

revolucionaria. Al mismo tiempo, el filo crítico de esa teoría se presenta desdibujado al ser desligado de la práctica de un sujeto interesado en el cambio del sistema. En último término, este saber crítico puede bien hacer parte del saber puramente académico, como crítica académica a otra postura académica.

Labriola hace suya la lectura histórico-crítica de la economía política enunciada por Engels pero enfatiza la relación de esa crítica teórica con la práctica crítico-revolucionario del proletariado en el que «reside la fuerza revolucionaria que rompe, sacude y disuelve la forma actual y crea en ella, poco a poco, nuevas condiciones». ¹⁴⁹ En efecto, como «el proceso de las cosas determina el proceso de las ideas, a este desarrollo práctico multiforme del proletariado ha correspondido un desarrollo gradual del comunismo crítico, tanto en la manera de comprender la historia o la vida actual como en la descripción minuciosa de las partes más ínfimas de la economía. En una palabra, ha devenido una ciencia». ¹⁵⁰ Hay así correspondencia entre el desarrollo del proletariado y el desarrollo del comunismo crítico como doctrina científica.

En efecto, el socialismo anterior a Marx, pese a ser «utópico, fantástico e ideológico» fue una «crítica inmediata y a menudo genial de la economía; una crítica unilateral en suma, a la que solamente faltaba el complemento científico de una general concepción de la historia». ¹⁵¹ Todas estas formas, según Labriola, desembocan en el socialismo científico, el que no es «la crítica subjetiva aplicada a las cosas, sino el descubrimiento de la autocrítica que está en las mismas cosas». La crítica no es externa a las cosas, sino que interna. En efecto, la crítica se debe entender «no en el sentido subjetivo de la palabra, sino en cuanto obtiene la crítica partiendo del movimiento antitético y, por ende, contradictorio de las cosas mismas». ¹⁵² El principio de inmanencia es lo que informa a la crítica, la que se presenta no como algo externo sino como interno a la sociedad misma: «La crítica verdadera de la sociedad es la misma sociedad, que por las condiciones antitéticas de los contrastes en que se basa, engendra por sí en sí misma la contradicción y esta vence después por traspaso en una nueva forma». ¹⁵³ De esta manera, la crítica de la economía política es tanto crítica de una de las formas de la conciencia social propias a la época capitalista (la doctrina económica) como crítica de las relaciones materiales de producción de las que emergen esas formas de conciencia social.

Quien resuelve las antítesis de la sociedad capitalista es el proletariado «tanto si esto lo saben como si lo ignoran, los mismos proletarios». En estos «su miseria se ha convertido en condición evidente de la sociedad presente, igualmente en éstos y en su miseria está la razón de ser de la nueva razón social». Esta misión histórica del proletariado le aparece a Labriola determinada por su posición antitética en la sociedad. La dialéctica de la historia consiste justamente en «esta inteligencia de la autocrítica que la sociedad ejerce sobre sí misma en la inmanencia de su propio proceso». ¹⁵⁴

Al mismo tiempo, crítica es sinónimo de ciencia en cuanto conocimiento riguroso de esa realidad. Ello implica el análisis (separación, reducción) de las condiciones de producción y de reproducción de un objeto, por tanto, separación de la falsa unidad y descubrimiento de la «antítesis». En este sentido, para Labriola *El Capital* es el modelo de ese «análisis despiadadamente riguroso o cruelmente objetivo del proceso

149 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 106.

150 *Ibidem*, p. 73.

151 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit., p. 69.

152 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 50.

153 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit. p. 70

154 *Ibidem*, p. 70

de producción capitalista». ¹⁵⁵ Es «la crítica de aquella economía que, como revolución práctica y como representación teórica de esa revolución misma, no había madurado, hacia el 60, más que en Inglaterra, mientras que apenas brotaba en Alemania». ¹⁵⁶ El tema principal de *El Capital* como crítica de la economía política «es el proceso de la plusvalía (en la órbita, por supuesto, de la producción capitalista) y luego, una vez combinada la producción con la circulación del capital, la distribución de la plusvalía misma». El presupuesto del conjunto es la teoría del valor, premisa «sin la cual es impensable el resto». ¹⁵⁷ Este carácter fundamental de la teoría del valor en la crítica de la economía política es lo que consolida la relación intrínseca entre esta crítica y la filosofía de la *praxis* (que tiene como centro el trabajo).

Dado que las representaciones económicas no mantienen sino que en apariencia respecto a las relaciones materiales de producción de la sociedad burguesa la relación de la imagen al objeto que ella refleja, su relación es la de una parte bien determinada de un todo con otra parte de ese todo. La economía burguesa así como las relaciones materiales de producción pertenecen al todo de la sociedad burguesa. Se trata de pasar de cualquier forma de la conciencia teórica y práctica y exponer a partir de las formas propias de la realidad existente la verdadera realidad (pasar de lo real existente a lo real efectivo en términos hegelianos), la crítica radical de la sociedad burguesa deviene crítica a la expresión científica que tiene esa economía en la economía política. Como crítica de la economía política es crítica de la sociedad burguesa en su integridad y, por tanto, de todas sus formas de conciencia. Esto hace que la economía burguesa no sea el único objeto de la crítica marxiana sino que también lo sean la filosofía burguesa, la historiografía burguesa y, de manera más general, la ideología burguesa en su conjunto.

De esta manera, para Labriola, crítica teórica y transformación práctica de la realidad social, del mundo concreto de la sociedad burguesa, son datos indisociables, indisociabilidad que se encuentra ya presente en los autores del socialismo científico, los que «fueron críticos y polemistas, no ya sólo al escribir, sino incluso en su acción... declararon las cosas mismas, o sea, los procedimientos histórico-sociales en sentido revolucionario, pero con el ánimo del que se abstiene de medir las grandes mutaciones históricas con el metro de su personal y fantástica impulsividad». ¹⁵⁸ Marx y Engels «se identificaron con la causa del proletariado y se fundieron con la conciencia y la ciencia de la revolución proletaria. Revolucionarios consumados desde todos los puntos de vista... no sugirieron nunca, sin embargo, ni planes combinatorios ni artificios políticos, mientras que, por lo demás, explicaban teóricamente y ayudaban prácticamente a la nueva política que el nuevo movimiento obrero indica y precisa como una necesidad actual de la historia». ¹⁵⁹ Todo ello confiere justamente un carácter altamente ético al socialismo científico: la ética y el idealismo del materialismo histórico consisten en poner el pensamiento científico al servicio del proletariado.

En esta perspectiva histórica ética, el marxismo es en sí mismo la crítica y, por tanto, su autocrítica, por lo que «no se puede continuar, aplicar y corregir sino críticamente». ¹⁶⁰ El desarrollo del comunismo científico sólo podrá efectuarse a partir de su propia crítica, del análisis de sus propias condiciones de producción y de reproducción. Como esas condiciones son, en último término, las condiciones de existencia de la sociedad

155 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 59.

156 *Ibidem*, p. 77.

157 *Ibidem*, p. 49.

158 *Ibidem*, p. 56.

159 *Ibidem*, p. 57.

160 *Ibidem*, p. 53.

capitalista, el marxismo sólo puede emprender su autocrítica en la medida en que lleve a cabo la crítica radical de esas condiciones de existencia. Pero como el sujeto crítico de la sociedad burguesa por excelencia es, según Labriola, el proletariado, el marxismo sólo puede desarrollarse en estrecha conjunción, o mejor dicho, en relación orgánica con la lucha práctica que desarrollan los proletarios. Esta lucha práctica es al mismo tiempo la realización del ideal emancipador de la filosofía de la *praxis* y de la crítica de la economía política y la negación de ambas en cuanto formas puras de conciencia. Sin embargo, falta aún un paso, la dirección teórica del movimiento práctico.

3. - La política del movimiento obrero.

En su presentación de los *Essais...* de Labriola, G. Sorel afirma que «el problema del devenir moderno —considerado desde el punto de vista materialista— reposa en tres cuestiones: 1. — ¿Ha conseguido ya el proletariado conciencia clara de su existencia como clase indivisible? 2. — ¿Tiene ya suficiente fuerza para poder entrar en lucha en contra de las otras clases? 3. — ¿Está en situación de derrocar, junto con la organización capitalista, todo el sistema de la ideología tradicional?». ¹⁶¹ Para Sorel, la respuesta a estas preguntas se encuentra en la sociología y agrega «las investigaciones no se centran más en lo que la sociedad debe ser sino en lo que el proletariado puede, en la lucha actual de clases». ¹⁶² De acuerdo a la posición inmanentista que Labriola mantiene en todos sus textos —«inmanencia del pensamiento a lo realmente sabido, o sea, en lo opuesto a toda anticipación del pensamiento sobre lo sabido»— ¹⁶³ reafirma la posición de Sorel: «el socialismo no tiene fundamento real sino que en las presentes condiciones de la sociedad capitalista, en lo que puede querer y hacer el proletariado y el resto del pueblo dominado». ¹⁶⁴ El fundamento del socialismo se encuentra así en la actividad práctica del proletariado. Sólo en la medida en que hay movimiento proletario hay socialismo. Luego, es sobre ese movimiento práctico que debe volcarse la mirada. De la misma manera, el socialismo no puede ser concebido como un mero producto del movimiento de ideas: «Las ideas no caen del cielo». ¹⁶⁵ Al contrario, los fundamentos del movimiento de las ideas socialistas se encuentran en el movimiento proletario. O lo que es lo mismo, el socialismo no es sino «la expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vívida, de un movimiento histórico que se está desarrollando a la vista de todos». ¹⁶⁶ El socialismo no es un imperativo categórico, sino que es la expresión teórico-práctica del movimiento proletario.

El verdadero sujeto histórico de la sociedad moderna es, entonces, el proletariado, «base, condición substancial y efecto inevitable» de la sociedad burguesa, «a la par que causa sostenedora y columna de esta propia sociedad que, por tanto, sólo podía emanciparse emancipando a la sociedad entera, es decir, derribando íntegramente el actual régimen de producción». ¹⁶⁷ Hay aquí en esta afirmación algo más que el reconocimiento de la capacidad productiva del proletariado: es el reconocimiento de su condición de fundamento de la sociedad burguesa, sociedad que si bien se puede presentar como «sociedad del capital», con el surgimiento y desarrollo

161 G. Sorel, «Préface» en A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, ed. cit., p. 3.

162 *Ibidem*, p. 4.

163 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 123.

164 *Ibidem*, p. 124.

165 A. Labriola, *Del materialismo histórico*, ed. cit. p. 59

166 K. Marx y F. Engels, «Manifiesto Comunista», en *Biografía del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 57.

167 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 310.

del proletariado industrial no podrá presentarse sino que como «sociedad del trabajo». Esto no significa otra cosa sino que la relación social deviene un momento de la relación de producción capitalista fundada en el trabajo y que toda la sociedad deviene una articulación de la producción capitalista.

La sociedad entera vive en función de la producción y esta extiende su dominación sobre toda la sociedad. El proletariado es la fuerza de trabajo social, productora de plusvalía, productora de la riqueza social. De esta manera, la mercancía viviente que es el obrero socialmente organizado se muestra no sólo como el lugar de origen teórico sino también como el anticipo histórico práctico de la articulación fundamental de la sociedad capitalista. Por esto, Marx no parte de la crítica de la economía política, sino que de una teoría de la revolución social, en la que el moderno proletariado se presenta de manera directa e inmediata como fuerza subversiva del sistema capitalista. Esta definición precederá todas las investigaciones que emprenderá sobre el trabajo, la fuerza de trabajo y constituye su anticipación. Labriola sigue el mismo camino, sentando las bases para un desarrollo posterior. La filosofía de la *praxis* que considera el trabajo como su fundamento se ve así confirmada en cuanto la teoría socialista encuentra en el proletariado el sujeto que realiza esa *praxis*.

En todo caso, habrá que esperar medio siglo después de Labriola para que en los medios marxistas se reconozca que la dinámica del capital se encuentra en el trabajo vivo y que el capital no es sino que función de este.¹⁶⁸ Para Labriola, el proletariado «es, nace, crece y se desarrolla a lo largo de la historia contemporánea como el sujeto concreto, la fuerza positiva cuya acción revolucionaria necesaria tiene forzosamente que encontrar su necesaria meta en el comunismo».¹⁶⁹ En esto se fundamenta la aserción de Labriola en cuanto a que la política del socialismo no es sino que la política del proletariado y que hay identidad entre una y otra y no diferencia.

Sin embargo, Labriola restablece al mismo tiempo la distinción entre proletarios y comunistas ya presente en *El Manifiesto* en el que se considera a estos últimos como la voluntad decidida, determinada en pos de un fin emancipador, del que se habría tomado conciencia por el examen de la historia. Mientras los otros partidos obreros carecerían de esa voluntad y no tendrían conciencia del devenir histórico, los comunistas poseerían ambas. La diferencia entre unos y otros estaría dada por la conciencia, conciencia que es sinónimo de saber y de saber científico. La expresión de esta conciencia estaría dada en la conversión del proletariado en partido. Es en función de lo anterior que para Labriola «toda la cuestión práctica del socialismo» resida en el paso de la no-conciencia a la conciencia.

De este modo, la identidad primera establecida más arriba deviene diferencia y oposición. El comunismo científico, la teoría del socialismo moderno tal como es expuesta por Marx y Engels, «tiene por objeto al proletariado y por meta la revolución proletaria».¹⁷⁰ Esto lo diferencia de las otras formas de socialismo. El comunismo científico parece ser aquí el sujeto activo y el proletariado su «objeto» (pasivo). Son los comunistas los «que asignan a los proletarios, partiendo de hechos nada gratuitos, la misión de ser los enterradores de la burguesía», de la misma manera que rinden homenaje a esa burguesía por haber creado una

168 Esta es la obra que realizan entre los años 50 y 70 de manera independiente unos de otros grupos como «Socialismo o Barbarie» con Claude Lefort y Cornelius Castoriadis en Francia, los «obreristas» italianos, con el M. Tronti de *Obreros y Capital*, labor continuada por los autonomistas, en particular en esos momentos por Toni Negri.

169 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 301.

170 *Ibidem*, p. 296.

toda su actuación». Es decir, determinar científicamente que «la clase obrera, como producto necesario de la sociedad moderna, tiene por misión sustituir a la burguesía como fuerza productiva de un nuevo orden social en el que necesariamente desaparecerán los antagonismos de clase». ¹⁷⁸

Lo anterior tendría que llevar a admitir que la relación entre movimiento obrero y socialismo supone por tanto, por parte de este último, un conocimiento científico de los movimientos materiales, objetivos, espontáneos de las clases trabajadoras, en cuanto es sólo a partir de este conocimiento que se puede a su vez conocer científicamente los movimientos de la clase capitalista y de su organización social. Sólo en cuanto el partido ha adquirido ese conocimiento puede presentarse como el órgano teórico de la clase, como el cerebro colectivo que posee en sí mismo la realidad material de la clase, de su movimiento, de su desarrollo y de sus objetivos.

El comunismo crítico es para Labriola la teoría que permite explicar el movimiento obrero, que le confiere un sentido, que lo presenta como el nuevo hecho social. «Esta concepción de la historia infundía forma teórica a la necesidad de la nueva revolución social que se manifestaba con más o menos fuerza en la conciencia instintiva del proletariado y en sus movimientos espontáneos y pasionales y al reconocer la necesidad intrínseca de la revolución transformaba simultáneamente su plan. Allí donde las sectas de conspiradores habían visto un tema de libre elección personal, una construcción especulativa, aparecía ahora un simple proceso que sólo había que fomentar, empujar y llevar a remate. La revolución convertíase en el objeto de una política cuyas condiciones dictaba la situación compleja de la sociedad: convertíase en una meta que la clase obrera tenía necesariamente que alcanzar por medios variables de lucha y organización que la vieja táctica de la revuelta jamás se había llegado a representar». ¹⁷⁹

El comunismo crítico es así la reapropiación teórica (en la forma de ciencia y de concepción materialista de la historia) de las condiciones de existencia práctica del proletariado como momento del proceso de lucha por la emancipación de los trabajadores, reapropiación teórica que se despliega como fuerza material, práctica que fomenta, empuja y lleva a remate el proceso social conducente a la revolución. La política socialista es organización de la *praxis* crítica, es organización de la crítica práctica. La conciencia subjetiva es un componente interno y esencial de toda intervención activa de parte de la subjetividad revolucionaria en cuanto esta tiene por resultado la organización, como objetivación de lo subjetivo. El comunismo crítico deviene efectivamente real en cuanto se expresa como política revolucionaria. Esta a su vez sólo es tal en la medida en que está impregnada del espíritu comunista crítico. De la misma manera que Marx y Engels «hicieron de su ciencia la guía de su práctica y obtuvieron de su práctica materia e indicación para una ciencia más profunda», ¹⁸⁰ el socialismo científico guía la práctica del proletariado, mientras que obtiene de esta práctica los elementos para profundizar su ciencia. Por ello, la práctica es esencial para el desarrollo del socialismo «El socialismo ha sido durante tanto tiempo utópico, proyectista, extemporáneo y visionario, que ya es hora de decir y repetir a cada momento que necesitamos práctica, para que los ánimos de los que lo profesan atiendan continuamente

178 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, op. cit., p. 308.

179 A. Labriola, *En Memoria del Manifiesto Comunista*, ed. cit., p. 310. Labriola se alinea aquí junto a Engels en su «Introducción a la edición de 1895» del texto de Marx «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850» en *Obras Escogidas*, ed. cit. T. I, pp. 190—208, en su rechazo a la vieja táctica de las barricadas. El problema de las formas de lucha está determinado por condiciones específicas que deben ser precisadas en cada caso concreto.

180 A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, ed. cit., p. 63.

a medir las resistencias del mundo real y a estudiar constantemente el terreno en el cual tenemos que abrirnos la vía que no es fácil ni blanda». ¹⁸¹

El instrumento que permite pasar del movimiento obrero primero a la lucha de clase consciente y a plantearse «la progresiva conquista del poder político por parte del proletariado» es el programa del partido obrero revolucionario, basado en el análisis riguroso de la realidad. Agrega Labriola que «sólo en la experiencia de ese ejercicio práctico, sólo en el estudio cotidiano de la lucha de clase, sólo en el examen y reconfirmación de las fuerzas proletarias ya recogidas y concentradas en un haz nos es posible verificar las chances del socialismo; de no ser así, seguimos siendo utópicos incluso en el reverenciado nombre de Marx». ¹⁸² Más adelante afirma que «aunque hoy muchos hablan de triunfo del marxismo, esta enfática expresión, reducida a forma crudamente prosaica, significa que nadie a partir de ahora puede ser socialista sin preguntarse a cada paso: dada esta situación ¿qué conviene pensar, decir o hacer en interés del proletariado?... La indicación práctica de lo factible está dada por la condición del proletariado, y esta se puede apreciar y medir precisamente porque se cuenta con el criterio del marxismo (quiero decir del efectivo, no del símbolo) como doctrina progresiva. Las dos cosas —lo medible y la medida— son una misma desde el punto de vista general del proceso histórico, particularmente cuando se consideran con la consiguiente distancia». Por esto «mientras que los contornos del socialismo como acción práctica se van precisando, todas las antiguas poeasías e ideologías se van dispersando, dejando tras de sí la simple huella fraseológica. Al mismo tiempo ha crecido en el campo de la ciencia académica la crítica de la doctrina económica». ¹⁸³ Hay así un doble movimiento, por un lado, el socialismo práctico y, por otro, la crítica de la economía política, los que permiten reforzar la toma de conciencia por el proletariado y unir teoría y práctica. La conclusión lógica parecería ser que el «socialismo científico» como teoría y el socialismo práctico del movimiento obrero tendrían que unificarse en la *praxis* política del partido socialista. Sin embargo, este es un punto abierto. Con muchas reservas Labriola podría haberla admitido. En tal sentido, el modelo de esa unificación de teoría y de práctica sería para Labriola la socialdemocracia alemana, admiración que comparte con la mayoría de sus coetáneos. Esta constituye para él, un «caso verdaderamente nuevo e imponente de pedagogía social, por el hecho, de que en tan grandísimo número de hombres, señaladamente de obreros y de pequeño burgueses, se forme una conciencia nueva en la que concurren en medida igual el sentimiento directo de la situación económica que induce a la lucha y la propaganda del socialismo entendido como meta o punto de llegada». ¹⁸⁴ Fuera de ella, los otros partidos socialistas no son todavía marxistas, pero llevan a cabo una política todavía no fundada científicamente aunque sí con bases racionales: «la práctica de los partidos socialistas, comparada con cualquier otra política ejercida hasta ahora, es lo que más responde no diré que a la ciencia, pero sí a un procedimiento racional. Es la dura prueba de una constante observación y de una adaptación constantemente intentada; la dura prueba que consiste en orientar por una línea de movimiento unitario las tendencias del proletariado, a menudo deformes y a menudo antagónicas; es el esfuerzo por ejecutar designios prácticos con la ayuda de la clara visión de todas las relaciones que vinculan con complicadísimo trenzado las varias partes del mundo en que vivimos». ¹⁸⁵ Es en este proceso que la *praxis* crítico-revolucionaria al concretizarse en una práctica asociativa particular, el partido socialista, puede efectivamente transformar el mundo.

181 *Ibidem*, p. 181.

182 *Ibidem*, p. 63.

183 *Ibidem*, p. 67.

184 *Ibidem*, p. 72.

185 *Ibidem*, p. 181.