

**NOTA SOBRE «EL PENSAMIENTO
FILOSOFICO Y POLITICO
DE ANTONIO LABRIOLA»**

Manuel ATIENZA

1. Antonio Labriola (1843-1904) ocupa un lugar en la historia de las ideas políticas por haber sido el introductor del marxismo en Italia, iniciando con ello una importante tradición cultural que cuenta con nombres tan significativos como los de Mondolfo, Gramsci, Della Volpe, Cerroni, Coletti, etc. Las obras más importantes de Labriola están traducidas al castellano, pero el libro de Juan Ruiz Manero, *El pensamiento filosófico y político de Antonio Labriola* (Universidad de Alicante, 1983), es no sólo el primer estudio global sobre este autor escrito en castellano (dejando a un lado algunos breves trabajos introductorios como el prólogo de Sacristán a una de las traducciones a que antes me refería —*Por qué leer a Labriola*, prólogo a A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1968), sino, simplemente, el primer libro escrito sobre Labriola por un autor no italiano (existen sin embargo artículos de K. Korsch, G. V. Plejánov, D. Riassanov o F. Mehring).

Aunque se trata de una tesis de doctorado, el libro de Ruiz Manero supera con mucho lo que convencionalmente se entiende por tal, al menos en nuestro país: estamos en efecto, ante una obra de madurez, bien escrita y en la que de sus orígenes académicos sólo queda algún vestigio estilístico sin importancia. Lo mejor del libro es que logra dar una síntesis equilibrada y razonablemente crítica del pensamiento de Labriola que resulta a un tiempo profunda y clara. No hay nada en él que quepa calificar en justicia como «lo peor», pero quizás no hubiese estado de más un último capítulo sobre «la fortuna histórica de Labriola» en que se analizara su influencia sobre autores italianos marxistas o no marxistas (como Croce). El lector habría agradecido también algunos datos más de carácter biográfico que podrían ayudar a entender mejor determinados aspectos de su pensamiento; por ejemplo, para aclarar sus tomas de postura frente a la religión hubiese sido interesante saber si Labriola era o no creyente (en algún lado aparece un texto en que se declara anticatólico, pero sin más precisiones), o en qué momento dejó de serlo, etc. En definitiva—para decirlo de manera un tanto pomposa—además de al filósofo y al político hubiese sido interesante conocer también al hombre.

2. La trayectoria intelectual de Labriola no deja de tener algunas curiosas analogías con la de Marx. Al igual que éste, Labriola se inició filosó-

ficamente en el pensamiento neohegeliano y recibió después la influencia del herbartismo (que cumple un papel parecido al del materialismo francés en el caso de Marx); fue consciente de vivir en un medio hostil (alguna vez se definió como «un alemán perdido en Italia») y—como Marx—estaba dotado de un espíritu caústico que resulta especialmente visible en los juicios que le merecieron sus contemporáneos (Loria, Ferri, etc.); su carácter, que propendía a la intransigencia, debía resultar poco apto para las tareas de organización política, de modo que sus relaciones con F. Turati—el fundador del socialismo italiano—recuerdan las de Marx con Lasalle. Sin embargo, a diferencia de Marx, Labriola no parece haber tenido una sólida formación económica y su evolución hacia el socialismo fue mucho más larga y complicada que la de aquél, por más que en su obra no falten elementos de continuidad, como pone de manifiesto Ruiz Manero aceptando la opinión del propio Labriola.

La primera etapa en el pensamiento de Labriola es la que corresponde al período que va de 1861 a 1873. Durante estos años recibe la influencia del hegelianismo «crítico y abierto» de Bertrando Spaventa que le facilitaría su posterior evolución hacia el marxismo. Además, Spaventa defendía la idea de la ruptura entre mundo humano y mundo de la naturaleza que cumple un papel importante en las obras posteriores de Labriola. En los diversos trabajos académicos que escribe, durante su primer período, Labriola defiende la dialéctica de Hegel frente a la «vuelta a Kant» y se interesa por la filosofía de la historia; de Spinoza acepta la reducción de la ética a psicología y su propuesta de una moralidad fundada no en un ideal externo a los hombres, sino en el conocimiento de las leyes de que dependen las acciones humanas; y en el pensamiento de Sócrates (de su interés por Sócrates es seguramente consecuencia el «procedimiento máyutico» que adoptará en su obra de madurez, los *Ensayos*) destaca el elemento de religiosidad y la necesidad de certeza ética. Desde un punto de vista político, Labriola es, durante este período, un conservador moderado que defiende la necesidad de una religión depurada de elementos medievales y que mantiene una actitud de «pesimismo nacional» con respecto a la historia italiana que más tarde trasladará al desarrollo del socialismo en Italia.

El segundo período (1873-1866) se caracteriza por la influencia del herbartismo que tiene lugar tanto en el terreno filosófico general como en el campo de la psicología y la pedagogía. La filosofía de Herbart estaba en abierta oposición a la de Hegel, pero no en cuanto al idealismo, sino en cuanto al monismo ontológico hegeliano. La principal influencia de Herbart y del herbartismo en Labriola se podría condensar en los dos siguientes puntos. En primer lugar, en la concepción de la metafísica (de la filosofía) no como visión total del mundo, sino como crítica y corrección de los conceptos que son necesarios para pensar la experiencia; es decir, la filosofía aparece no como un saber substantivo, sino como un saber adjetivo, de segundo grado. En segundo lugar, en la importancia que atribuye a la psicología social, disciplina que Herbart había contribuido a fundar. Esto último llevaba consigo también la distinción (de orden tanto ontológico como metodológico) entre los procesos histórico-sociales y los físico-naturales (algo que estaba ya en Spaventa), y la importancia atribuida a la singularidad de los procesos históricos frente a las abstracciones especulativas de los hegelianos.

La influencia herbartiana aparece también en los escritos de este período de temática moral. Así, Labriola va a concebir la libertad no como algo dado al hombre, sino como un resultado de la formación de la personalidad: «la libertad consiste en la posibilidad de querer según motivos» (p. 118). De esta forma, se oponía tanto al indeterminismo espiritualista como al determinismo mecánico naturalista y destacaba, además, la importancia de la pedagogía, esto es, la necesidad de formar un carácter moralmente bueno. (En *La sagrada familia*, Marx había defendido tesis parecidas, pero poniendo el acento más en los elementos sociológicos que en los psicológicos). Con respecto a la religión, Labriola considera ahora que esta no puede fundamentar la moralidad (una tesis típicamente kantiana), pero reconoce en la religión una «instancia educadora de los hombres para la moralidad» (p. 124). Finalmente, frente al Estado liberal abstencionista defiende un concepto ético pedagógico del Estado (en este caso radicalmente antikantiano), es decir, un modelo paternalista de Estado («autoritario» lo llama Ruiz Manero) que era consecuencia de la impugnación a que había sometido a los dos presupuestos de la doctrina liberal: la idea de

que los hombres, en virtud de su racionalidad, tienden de manera espontánea hacia el bien, hacia el obrar moralmente recto; y la suposición de que el libre juego de las voluntades individuales produce por sí mismo un orden social óptimo, una sociedad armónica.

El tercer período, el período de transición, transcurre desde 1886 hasta 1890. Labriola se sigue ocupando (en un trabajo de 1887) de los problemas de la filosofía de la historia y, al destacar la especificidad del mundo humano-social frente al mundo natural, plantea la exigencia de una indagación genética de cada fenómeno específico, oponiéndose así al teleologismo omniexplicativo hegeliano. En la Iglesia católica ve ya—signo de su nuevo radicalismo político—un obstáculo para el progreso civil y plantea, en consecuencia, la necesidad de disminuir su influencia social. Ruiz Manero destaca también en este período la orientación antijacobina del democratismo de Labriola lo que, por cierto, parece estar en oposición con su anterior concepción «autoritaria» del Estado. Finalmente, en su conferencia *Del socialismo* (de 1889) defenderá un socialismo de inspiración en gran medida iusnaturalista y en el que se advierte también la influencia del «socialismo jurídico». Aquí (a diferencia de su obra propiamente de madurez, es decir, de su etapa marxista) el socialismo aparece como la culminación (no la ruptura) del liberalismo; y la doctrina socialista se centra en la lucha por estos cuatro derechos: el derecho a la existencia, a la cultura, al trabajo, y a la completa compensación del trabajo realizado.

En su época propiamente de madurez (a partir de 1890), Labriola se esfuerza por elaborar una cultura socialista nacional, colabora episódicamente con Turati y otros líderes socialistas, pero mantiene siempre una actitud muy crítica respecto a la teoría y a la práctica de los socialistas italianos. Ruiz Manero describe su situación dentro del movimiento socialista como la de «un francotirador, desvinculado orgánicamente del socialismo italiano, pero no por ello menos comprometido con él» (p. 195).

3. La obra fundamental de Labriola, con la que se inicia la tradición marxista italiana, son los tres *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia* (*In Memoria del Manifesto dei Comunisti; Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare; Discorrendo di socialismo e di filosofia*)

escritos entre 1895 y 1898. Ruiz Manero destaca una serie de ideas clave en el marxismo de Labriola que, me parece, pueden reducirse a las siguientes.

1) El protagonista del proceso hacia el socialismo es el conjunto progresivamente autoorganizado de los trabajadores. Labriola concibe precisamente al partido socialista como la expresión de la autoconstitución de la clase obrera en sujeto político, y no como una instancia externa a dicha clase. El marxismo aparece definido como la consciencia racional o teórica del socialismo, de tal manera que el marxismo (o el socialismo marxista) ni es puro conocimiento, pura ciencia, con ausencia absoluta de juicios de valor, ni tampoco la pura afirmación de la voluntad de transformación social. En palabras de Ruiz Manero: «el marxismo no sería pura teoría, puro conocimiento, sino que, bien al contrario, los elementos científicos que el marxismo contiene, su dimensión de conocimiento objetivo de la realidad social, habría de entenderse desde la exigencia de mostrar el carácter no arbitrario ni ilusorio de un determinado proyecto emancipatorio, el socialismo (perteneciente, obviamente, al campo extracientífico de los juicios de valor) que de algún modo es previo a la indagación científica (situada en el terreno de los juicios de hecho) que muestra la posibilidad y los elementos esenciales de las vías pertinentes para su posible realización» (p. 231). Esta concepción del marxismo como racionalidad científico-praxeológica reaparecería hoy—según Ruiz Manero—en autores como Agnes Heller o Rudolf Bahro. Ambos, como Labriola, habrían puesto de manifiesto la presencia inescindible en Marx de juicios de valor y de conocimiento objetivo.

2) Como consecuencia de la discontinuidad existente entre realidad natural y mundo humano, la historia aparece como un «terreno artificial», como algo cualitativamente diverso del mundo de la naturaleza, de manera que la ciencia histórica constituiría un campo de conocimiento autónomo con respecto a las ciencias de la naturaleza. Además, Labriola es un crítico de la noción (ideológica) de progreso histórico, si bien se mantuvo abierto a una concepción más específica del progreso, entendiendo por tal la comunicabilidad, la transmisión y el incremento de los productos de la civilización. En todo caso, la concepción materialista de la historia de

Labriola no pretende ser la visión intelectual de un gran plan o designio, sino solamente un método de investigación.

3) A propósito de las relaciones entre infraestructura y superestructura (y aunque Labriola no usara esta terminología) Ruiz Manero considera que en la obra del marxista italiano cabe destacar el carácter *efectivo* de las diversas zonas superestructurales que aparecen como componentes reales del proceso histórico y en absoluto como un mero «reflejo» de la base económica, al estilo de Plejanov. Labriola habría enfatizado el carácter insustituible del conocimiento concreto, específico y analítico de los diversos procesos históricos, así como la imposibilidad de reducir la historia a sociología.

Por otro lado, Labriola distingue dos grandes niveles en la superestructura: lo que cabría llamar las «formas del espíritu objetivo» (Derecho, Estado y moral), directamente determinadas por la base económica; y las «formas del espíritu absoluto» (el arte, la religión, la ciencia), indirectamente determinadas. Precisamente, a propósito de estas últimas formas superestructurales, cabe destacar la importancia que Labriola atribuye a la naturaleza como motivo y fuente de sugerencias para la creación artística y la fabulación religiosa. Marx habría admitido el papel de la naturaleza en la producción del arte, pero no en la religión, cuya génesis radicaría exclusivamente en las condiciones sociales y en el sufrimiento generado por éstas. «En este sentido—concluye Ruiz Manero—los planteamientos labriolanos, pienso, pueden suponer un interesante correctivo a la tradicional crítica marxista de la religión: en cuanto posibilitan la apertura a la consideración del sufrimiento *natural* como una de las raíces de la fantasía religiosa» (p. 264). Y, a propósito de la ciencia, el planteamiento de Labriola puede resumirse así: «El conocimiento científico, socialmente determinado en su génesis, trasciende, sin embargo, una vez logrado, las determinaciones sociales que se hallan en su base y es, en cuanto tal conocimiento, neutral, de modo que “la ciencia que la época burguesa, por sus mismas condiciones, ha fomentado y hecho crecer gigantescamente, es la única herencia de los siglos pasados que el comunismo acepta y hace suya sin reservas”» (p. 265).

4) La filosofía, para Labriola, no es un saber sobre el mundo distinto y superior al de las ciencias positivas, sino una reflexión *de segundo grado*

sobre los conceptos, los métodos y los resultados de las construcciones científicas. Es decir, Labriola no sólo rechaza—como antes vimos—las extrapolaciones de la ciencia natural al terreno histórico, sino que niega también la posibilidad de ver en la concepción materialista de la historia el punto de partida de una nueva omnisciencia (al estilo de lo que luego sería el Diamat).

Además, Labriola defendió la autonomía filosófica del marxismo, opiniéndose tanto a un marxismo kantianizado como a las interpretaciones positivistas del marxismo. El núcleo central del método marxista no sería la dialéctica (que Labriola entiende como una forma de exposición, no como un método de investigación), sino el *método genético*, es decir, la forma del pensamiento que concibe las cosas no en cuanto son, sino en cuanto devienen.

5) Finalmente, Labriola se interesó—en los últimos años de su vida—por el problema de la crisis del marxismo, y aunque no llegó a escribir nada sobre el particular, su postura podría resumirse así: fue consciente de la existencia de un desfase entre el imponente crecimiento orgánico y político experimentado por los partidos socialistas en las últimas décadas del XIX y el desarrollo teórico del movimiento que él juzgó estancado e incapaz de analizar adecuadamente las transformaciones habidas desde Marx; pero para él, se trataba de una crisis de desarrollo, de una crisis *en* el marxismo, no de una crisis *del* marxismo; la solución la veía, en consecuencia, en el desarrollo de la doctrina desde dentro del propio marxismo, por lo que rechazó tanto el revisionismo de Berstein como la ortodoxia de Kautsky. En resumen: intransigencia en los principios, por un lado, y reivindicación de una orientación crítica, por el otro.

4. La intencionalidad de Ruiz Manero al caracterizar de esta forma el pensamiento de Labriola no puede ser otra que la de «salvar» al marxista italiano de las diversas «deformaciones» sufridas por el marxismo a lo largo de su historia: economicismo, dogmatismo, determinismo histórico, científicismo, etc. Sin embargo, si se analiza con algún detalle (en una «segunda lectura» cabría decir) el libro en cuestión, nos encontramos en el mismo—a veces explícita y otras veces implícitamente—una serie de observaciones que, prácticamente, vienen a echar por tierra casi todas las determinaciones «positivas» del marxismo de Labriola.

Así, en primer lugar, la caracterización del marxismo como racionalidad científico praxeológica no parece haber impedido a Labriola adoptar una «concepción rígidamente determinista» (p. 288) según la cual el socialismo aparece como una «necesidad ineluctable» (p. 291). Ni tampoco le impidió justificar el colonialismo con el argumento (que también está en Marx y sobre todo en Engels) de que la expansión del capitalismo era el prerequisite para su posterior desaparición (p. 334). Es decir, que Labriola habría prescindido por completo del problema de los valores morales (¡aunque su definición del marxismo sea *también* una definición *moral!*) al abordar problemas concretos como el ya mencionado del colonialismo o el que plantea una curiosa anécdota que refiere su discípulo Croce: preguntado por un alumno acerca de cómo debería hacerse para educar a un papú, Labriola respondía: «provisionalmente lo haría esclavo; y esta sería la pedagogía apropiada para el caso, sin perjuicio de ver si con sus nietos y biznietos se puede comenzar a utilizar algo de nuestra pedagogía» (p. 286). Pero Ruiz Manero no parece pensar que lo anterior sea atribuible a la obra propiamente teórica de Labriola (dejando a un lado que la anécdota del papú parece referirse a la etapa herbartiana y no propiamente marxista de Labriola), sino que trata a pesar de todo—y, en mi opinión, un tanto «a la desesperada»—de «salvar» al marxista italiano: «Ahora bien, la consideración del triunfo del socialismo como inevitable no viene acompañado en Labriola de la pretensión de fundamentar la *deseabilidad* del mismo en esta proclamada *inevitabilidad*; el socialismo no es para Labriola algo (al modo de Kautsky o de un Plejánov, por ejemplo) *que debe ser porque será*. Aun cuando en la obra marxista de Labriola no hay, en rigor, un tratamiento propio de los valores en cuanto tales, si hay, a mi juicio, elementos suficientes como para sostener que no se da en él en modo alguno reducción de los valores a los hechos» (p. 292). A mi me parece, sin embargo, que habría que ser más radical con respecto a Labriola: si en su obra no se da un tratamiento propio de los valores es porque, en efecto, parece incompatible considerar al socialismo como algo inevitable, fatal y, al mismo tiempo, como un valor moral. La anterior afirmación de Ruiz Manero me parece, pues, difícil de conciliar (o, quizás lo inconcilliable sea la propia obra de Labriola) con su concepción del marxismo labriolano como determinado por una exigencia de tipo moral. Y, en todo caso, la idea de que los juicios

de valor son, de algún modo, previos a los juicios de hecho (recuérdese el punto 1) del anterior apartado) me parece profundamente antimarxiana, aunque no sea este el momento de entrar en detalles sobre el particular.

En segundo lugar, la discontinuidad preconizada por Labriola entre mundo natural y mundo humano no se sabe muy bien cómo conjugarla con la defensa de una «concepción genética» en la que «tanto el darwinismo como la interpretación materialista de la historia y cualquier otra explicación de cosas que devienen y se forman, ocupan su lugar (p. 279). Y, por otro lado, el argumento que le permite justificar el colonialismo no parece ser otro que el de la «ideología» del «progreso histórico».

En tercer lugar, el modo de concebir las relaciones entre infraestructura y superestructura no le llevó a Labriola a formarse una idea adecuada del Derecho y del Estado, realidades a las que—y esto podría ser también un motivo de crítica—prestó escasísima atención. El propio Ruiz Manero no deja de reconocerlo: «Mas, con todo, los planteamientos labriolanos sobre el Derecho y el Estado adolecen, a mi juicio, de una carencia fundamental: su no consideración de ambas realidades como espacios en los que también—y no solamente en los períodos revolucionarios—se desarrolla la lucha de clases; o, en otros términos, su no consideración de que en el Derecho y el Estado se expresa una determinada correlación de fuerzas entre las diversas clases (dominantes y dominadas) y, por ende, se expresan también—en grado mayor o menor según dicha correlación de fuerzas, y aún siempre de forma parcial y subalterna mientras no tiene lugar una mutación radical de las relaciones de fuerza entre las clases—los intereses de las clases dominadas, en la medida en que esta expresión es compatible con el mantenimiento del sistema global de dominación» (p. 257).

Por lo que se refiere a la religión, me parece que la postura de Labriola no queda—al menos en el libro de Ruiz Manero—suficientemente clara. ¿Qué quiere decir considerar que el sufrimiento *natural* es una de las raíces de la fantasía religiosa? ¿Significa acaso que la religión debe considerarse como un fenómeno también natural y, en consecuencia, eterno; que el sufrimiento natural necesariamente tiene que expresarse bajo formas religiosas?. Labriola habría «corregido» las tesis de Marx, sólo en el

caso de que la respuesta a este último interrogante fuera positiva pero, en ese caso, la afirmación de Labriola no me parece nada obvia. En cuanto a la ciencia, Labriola, en el texto antes transcrito, manifiesta tener una concepción de la misma francamente positivista (o, si se quiere, neopositivista) y que puede resultar difícil de conjugar con su «crítica» del «progreso» que incluye también el progreso tecnológico (pp. 243 y ss.).

En cuarto lugar, a pesar de su concepción de la filosofía (no como saber substantivo, omnisciente, sino como saber adjetivo, de segundo grado), Labriola—tal como lo señala también Ruiz Manero—no tuvo sino palabras de entusiasmo hacia el *Anti-Dühring* (con Engels mantuvo una intensa relación epistolar) en el que la filosofía marxista (la dialéctica) aparece, en efecto, definida como «la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento» (pp. 282-3). Y, en todo caso, el propio método genético de Labriola, que se refiere—como la dialéctica engelsiana—tanto al contenido real de las cosas como a la capacidad lógico-formal de entenderlas como devenientes (p. 279), aparece formulado en términos tan amplios e indeterminados que es incluso difícil considerarlo como un método de investigación científica.

Finalmente, la crisis del marxismo que vivió Labriola al final del siglo pasado es posible—vista desde nuestros días— que fuera, en efecto, una crisis *en* el marxismo, y no *del* marxismo; pero esta es, quizás, la principal diferencia con la crisis de nuestros días. La mejor prueba de que, efectivamente, estamos viviendo la crisis *del* marxismo es que, aunque pudieran resolverse las ambigüedades—que he tratado de poner de manifiesto—en el pensamiento de un marxista como Labriola, lo que quedaría son poco más que afirmaciones casi triviales y que, en mi opinión, no sirven ya para definir una concepción de la filosofía o de la historia. Claro que de esto no tiene la culpa el autor del libro objeto de este comentario.