

Colección
**MAESTROS DEL PENSAMIENTO
CONTEMPORANEO**

Director de la edición castellana: *Jacobo Muñoz*
Director de la edición inglesa: *Frank Kermode*

Títulos publicados

- | | |
|-----------------|----------------------|
| 1. LUKÁCS | George Lichtheim |
| 2. CAMUS | Conor Cruise O'Brien |
| 3. McLUHAN | Jonathan Miller |
| 4. GUEVARA | Andrew Sinclair |
| 5. WITTGENSTEIN | David Pears |
| 6. GANDHI | George Woodcock |
| 7. FREUD | Richard Wollheim |
| 8. REICH | Charles Rycroft |
| 9. LENIN | Robert Conquest |
| 10. RUSSELL | A. J. Ayer |
| 11. JOYCE | John Gross |
| 12. JUNG | Anthony Storr |
| 13. CHOMSKY | John Lyons |
| 14. POPPER | Bryan Magee |
| 15. GRAMSCI | Jacques Texier |

En preparación

- | | |
|-------------|-------------------|
| ARTAUD | J. W. Lambert |
| ELIOT | Stephen Spender |
| FANON | David Caute |
| FULLER | Allan Temko |
| HEIDEGGER | Stanley Cavell |
| KAFKA | Erich Heller |
| LAWRENCE | Frank Kermode |
| LÉVI-STRAUS | Edmund Leach |
| MAILER | Richard Poirier |
| MANN | Lionel Trilling |
| MARCUSE | Alasdair McIntyre |
| ORWELL | Bryan Magee |
| SCHOENBERG | Charles Rosen |
| SHERRINGTON | Jonathan Miller |
| TROTSKI | Philip Rahv |
| WEBER | Donald MacRae |
| YEATS | Denis Donoghue |

Y otros

JACQUES TEXIER

GRAMSCI

«MAESTROS DEL PENSAMIENTO
CONTEMPORANEO»

15

EDICIONES GRIJALBO, S. A.

BARCELONA - BUENOS AIRES - MEXICO, D. F.

1976

Título original: GRAMSCI Y LA FILOSOFIA
DEL MARXISMO

Traducido por Enrique Ruiz Capillas
de la 1.ª edición de Fontana/Collins, Londres, 1973

La *Antología de textos de Gramsci* que sigue ha
sido traducida del original italiano por F. Fernández Buey

© 1973, JACQUES TEXIER

© 1976, EDICIONES GRIJALBO, S. A.
Deu y Mata, 98 - Barcelona, 14 (España)

Primera edición

Reservados todos los derechos

PRINTED IN SPAIN

IMPRESO EN ESPAÑA

ISBN: 84-253-0559-4

Depósito Legal: B. 53250-1975

1976.- Gráficas Pérez, Calderón de la Barca, 3 - Barcelona

INDICE

I. GRAMSCI Y LA FILOSOFIA DEL MARXISMO

1. ¿Qué es la Filosofía? (11). — La Filosofía es conocimiento reflexivo (12). — La filosofía como conocimiento se identifica con la Historiografía (19). — La Filosofía como lógica (28).
2. Intento de una Filosofía del marxismo (39). La Filosofía del marxismo está por elaborar (44). — La radical originalidad de la Filosofía del marxismo (48).
3. Definición de la Filosofía del marxismo. Cuestiones de método (59). — La Filosofía del marxismo (69). — Génesis de la Filosofía marxista (80).
4. Teoría historicista del conocimiento y de lo real. El marxismo y las filosofías realistas e idealistas (95). — Teoría historicista de las ciencias del conocimiento (102). Teoría histórica de las ciencias de la naturaleza (109). — Teoría historicista de la objetividad de lo real (116).
5. Filosofía de la praxis y materialismo (135). Cerebro y pensamiento (137). — El origen del hombre (139). — Concepción historicista del espíritu (141). — Caricatura del marxismo (145). — Conclusión (147).

II. ANTONIO GRAMSCI: ANTOLOGIA DE TEXTOS

Nota del traductor (152).

1. Identificación de la Filosofía y de la historia: el historicismo	155
2. Identificación dialéctica de la teoría y de la práctica	183
3. La actividad filosófica del «filósofo democrático»	195
4. ¿Qué es el hombre?	209
5. ¿Qué es una concepción metafísica?	221
6. Rechazo del determinismo histórico	231
7. La dialéctica histórica	245

<i>Cuadro cronológico</i>	267
----------------------------------	-----

<i>Bibliografía</i>	299
----------------------------	-----

A mi mujer

I. GRAMSCI Y LA FILOSOFIA
DEL MARXISMO

por Jacques Texier

Traducción castellana
de Enrique Ruiz Capillas

Nota. — Después de cada cita de Gramsci se remite al tomo y a la página correspondientes de la edición italiana Einaudi (en 9 volúmenes).

CAPÍTULO I

¿Qué es la Filosofía?

Esta introducción a los textos escogidos de Gramsci quiere responder a la cuestión fundamental: «¿Qué es la filosofía del marxismo para Gramsci?» Las más veces se suele responder que la filosofía del marxismo es el *materialismo dialéctico*. Esta respuesta no satisface a Gramsci. El propone otra. La filosofía del marxismo es «el historicismo absoluto», «el humanismo absoluto de la historia», «el inmanentismo absoluto», en suma, «la filosofía de la praxis» (t. 2, p. 159). El sentido de tal respuesta es precisamente lo que vamos a intentar esclarecer. Pero comenzaremos por estudiar la idea misma de la filosofía en Gramsci. En efecto, toda filosofía particular implica una previa concepción de la filosofía. Es muy natural, por lo tanto, que teniendo que responder a la cuestión «¿Qué es la filosofía del marxismo para Gramsci?», comencemos primero por responder a esta otra: «¿Qué es la filosofía para Gramsci?»

La Filosofía es conocimiento reflexivo

Podemos partir de una definición bastante corriente: una filosofía es una concepción del mundo. La expresión indica vaga pero suficientemente que la actividad filosófica es teórica, *conceptual*, y que su objeto es *la realidad*. Tener una filosofía es por lo tanto tener un cierto número de ideas acerca del hombre, acerca de la sociedad, acerca de la historia, acerca del Mundo, mejor o peor ordenadas en una «concepción» (t. 2, p. 3). Así pues, la filosofía se nos presenta en primer lugar como una actividad intelectual (t. 2, p. 5). En esta introducción la enfocaremos, principalmente bajo este ángulo teórico. Pero es necesario señalar ya desde ahora que la filosofía es tanto *acción* como *concepción*. En efecto, la unidad de la teoría y de la práctica es el concepto central de la interpretación gramsciana del marxismo. Habría sido necesario dedicarle un capítulo especial. Ello no nos impide indicar aquí rápidamente las consecuencias de esta unidad para la definición de la filosofía. En efecto, tener una filosofía no es solamente concebir el mundo de una manera determinada, sino también actuar de un modo que, en principio, corresponderá a nuestra concepción. No se puede separar la filosofía como

teoría, de la filosofía como acción. Una concepción del mundo es inseparable de las normas de conducta que le corresponden: a la vez que conocimiento, es moral y política. De este modo la teoría puede ser considerada en tanto engendra una praxis individual y colectiva y como consecuencia de ello, en tanto engendra una realidad nueva. Bien sabemos que esta conversión de la teoría en práctica, esta transformación de lo «racional» en real ha sido planteada por Marx como una exigencia.¹ Esta conversión es considerada por Gramsci como el momento decisivo que permite comprender «la dialéctica histórica», el engendramiento por el hombre de una realidad histórica nueva en unas condiciones dadas² (t. 2, p. 21). La filosofía —desde el punto de vista práctico— es por lo tanto comprendida como «política», es decir, como historia viviente, historia que se está haciendo. La filosofía «se identifica» con la historia, con el devenir histórico; o al menos lo hace cuando es racional, ya que cualquier idea no puede movilizar a los hombres y engendrar la historia (t. 2, p. 23). Una teoría que no se hace realidad histórica, que no es «actualizada» concretamente por los hombres, o bien es una lucubración individual, totalmente arbitraria, sin racionalidad, sin «historicidad», es decir, sin veracidad, o bien es una «utopía» que resuelve «especulativamente» un problema real cuyas condiciones de solución efectiva no existen aún concretamente³ (t. 2, p. 94). Cuando Marx escribe que los hombres no se plantean más que los problemas que pueden resolver, se puede añadir, para no interpretarlo estrechamente, que también se plan-

tean aquellos problemas que podrán y deberán resolver, mucho tiempo antes de ser capaces de darles una solución concreta. Así se explica el valor de las utopías. Esta identidad de la filosofía y de la historia, o del pensamiento racional y de lo real —que por otra parte ha de concebirse como un proceso que se realiza continuamente y no como un estado de cosas acabado (t. 2, p. 39)— permite comprender la afirmación de Gramsci según la cual la filosofía del marxismo es «el historicismo absoluto».

La teoría, sin embargo (el conocimiento, la concepción del mundo) puede considerarse en sí misma como momento no separable, aunque distinto, de su correlativo práctico. Esta autonomía relativa del momento teórico puede corresponder, por otra parte, a un período histórico: por ejemplo, aquel de intensa elaboración intelectual durante el cual los teóricos formulan la nueva filosofía que corresponde al nuevo mundo que va a nacer (t. 5, p. 38). Si hacemos abstracción de las normas prácticas de conducta y consecuentemente de la nueva realidad que ha de resultar de ellas, la filosofía se definirá para nosotros como conocimiento. Aclaremos que éste es conocimiento de lo que existe, mientras que la acción es creación de lo que aún no existe (t. 5, p. 38). No es inútil indicar en nuestros días que para Gramsci la filosofía es conocimiento, ya que ha llegado a ser corriente sostener que, en contraposición a las diferentes ciencias que nos proporcionan un saber, la filosofía sería una interrogación y no un conocimiento. Lo propio de la reflexión filosófica y su carácter desconcertante para el que comien-

za a ejercerse en ella sería que consiste en una interrogación sin respuesta; sería únicamente la conceptualización del extrañamiento del hombre ante su existencia y ante el Ser. En estos casos, cuando el discurso filosófico no es una interrogación incansablemente reanudada acerca de «la cuestión del Ser», suele ser una reflexión sobre el saber científico para estudiar las aportaciones del mismo. Pero incluso cuando se trata de esta ocupación más «positiva», la ineffectividad del proyecto filosófico se comprueba en el hecho de que la interrogación se estanca, por así decirlo, en el momento interrogativo y no proporciona ni conocimiento nuevo, ni instrumento metodológico fecundo.

No queremos negar que haya que asombrarse de que el Ser *exista* y de que el hombre sea precisamente el existente que se plantee la cuestión del Ser, sino indicar que para Gramsci el objeto de la filosofía se cifra en conocer lo que existe y en transformarlo y que, en consecuencia, la filosofía es *concepción* del mundo, al mismo tiempo que *proyecto* práctico de otro nuevo. Tampoco se trata de oponerse al carácter *reflexivo* de la actividad filosófica teórica. Pero toda reflexión es reflexión sobre algo y todo problema tiende hacia una respuesta acerca de ese algo puesto en cuestión. Una filosofía se caracteriza por su *problemática*, pero ésta desemboca en una «concepción» que la resuelve más o menos bien. Para Gramsci, el primer resultado del carácter reflexivo del pensamiento filosófico es reunir la coherencia y la unidad en una concepción que, espontáneamente, no eliminaría la incoherencia y la contradicción.

El pensamiento reflexivo es ante todo un pensamiento *total* que engendra una sistematicidad orgánica (t. 2, p. 30). Pero un pensamiento reflexivo es también un pensamiento que conoce sus limitaciones, que no se hace ilusiones dogmáticas sobre sí mismo. ¿Hay que concluir que, al alejarse del dogmatismo, el pensamiento filosófico se condena al escepticismo? No es tal la perspectiva gramsciana. Sin duda se trata de escapar al dogmatismo; el conocido retorno del sujeto sobre sí mismo que es el eje de todo el pensamiento moderno, es el centro del pensamiento gramsciano: el marxismo es historicismo y se concibe a sí mismo como «historicidad», como pensamiento de un sujeto «situado» históricamente (t. 2, página 93). Su novedad radica en concebir al *sujeto* concretamente, como ser social histórico produciéndose a sí mismo y a su mundo al mismo tiempo que se conoce y le conoce a aquél (t. 2, página 28). Pero el criticismo historicista del marxismo no lleva a la ausencia de concepción del mundo y al escepticismo, es la autoconsciencia de un hombre que no ignora ni su historicidad ni la de sus conocimientos; historicidad que significa tanto la validez como la caducidad histórica de los conocimientos⁵ (t. 2, p. 93).

De este modo creemos, con Gramsci, que se puede presentar a la filosofía como un conocimiento sin retroceder por ello a una concepción precrítica del saber filosófico. Hegel nos ha enseñado en toda ocasión a no separar *el resultado* del proceso que conduce a él (y que lo «constituye»). Poner el acento sobre el momento *reflexivo* en la investigación filosófica puede ayudar a comprender

esta gran idea de la *Fenomenología del Espíritu*. ¿Pero podemos olvidar el resultado que es al mismo tiempo autoproducción y autoconsciencia del hombre y de su mundo, es decir, «creación» y conocimiento de la Realidad? ¿Se puede admitir que el proceso reflexivo se dirija por esos «caminos que no conducen a ninguna parte», de los que habla Heidegger?

De esa manera, la filosofía es conocimiento, pero no cualquier clase de conocimiento: es evidente que el saber engendrado por las ciencias físicas y matemáticas no es *filosófico*. ¿Qué significa esto? Pensándolo bien, con esa afirmación queremos dar a entender que estas disciplinas no son reflexivas. Esto desde luego no quiere decir que carezcan de coherencia sistemática y de sentido crítico, sino simplemente que su objeto no es el hombre. La *reflexión* es el conocimiento que el hombre adquiere progresivamente acerca de sí mismo. La filosofía es la consciencia que el hombre tiene de sí mismo.⁶ Naturalmente esto nos hace recordar el *cogito* cartesiano. Pero el parecido con Descartes no debe hacernos olvidar las nuevas dimensiones que el *cogito* adquiere en el desarrollo posterior de la filosofía moderna. Para Hegel, el *cogito* se extiende del individuo a la historia, y la subjetividad es desde ese momento concebida como creatividad. El *cogito* no es ya sólo el individuo alcanzando abstractamente la universalidad de su pensamiento, sino el «Espíritu» que se produce a través de su propia historia y que toma consciencia de sí mismo a través de la historia de la filosofía (t. 2, p. 195). En efecto, para Hegel la filosofía es la historia de la filoso-

fía con sus contradicciones doctrinales que son el reflejo unilateral del devenir contradictorio del Espíritu, y el sistema hegeliano es el intento genial de proporcionar una visión sintética de la totalidad de ese devenir (t. 2, p. 93).

La consciencia que el hombre tiene de sí mismo no es ya un «pienso» universal pero abstracto, es un conocimiento concreto engendrándose histórica y laboriosamente, cuyo desarrollo progresivo es trazado por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. En él, esta historia del Espíritu es mixtificada por la deformación especulativa, y Marx se dedica durante sus años de formación a desvelar «el misterio de la construcción especulativa»; pero a través de las limitaciones de la forma idealista se ha sabido captar lo esencial y Marx puede escribir en el último capítulo de los *Manuscritos de 1844*: «La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador— consiste pues... en que Hegel concibe la producción del hombre por sí mismo como un proceso... en que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero por ser real, como resultado de *su propio trabajo*».⁷

La filosofía —la historia de la filosofía— es la consciencia que el hombre tiene de sí mismo; pero esta autoconsciencia es inseparable de una autoproducción del hombre que es simplemente la historia. La historia es hecha y concebida por el hombre, y nos será preciso indicar cómo su consciencia se entrelaza con su praxis en este engendramiento de sí mismo. Así, pues, la filosofía es conocimiento, pero no cualquier tipo de cono-

cimiento; hemos dicho consciencia de sí, saber de sí, *reflexión*. Pero si el hombre es su propia historia, la filosofía, desde el punto de vista teórico, no será otra cosa que el entendimiento de este engendramiento de sí por sí mismo; la filosofía se identifica con la ciencia de la historia; y así llegamos a dar con la definición de la filosofía marxista como «historicismo»⁸ (t. 2, p. 134). Pero en esta ocasión, ya que estamos tratando de teoría y no de acción, habremos de considerar no la historia que se hace sino el conocimiento de la historia hecha. Es conocida la ambigüedad de la palabra «historia» que designa tanto el devenir histórico como el conocimiento de este devenir. Para evitar confusiones denominaremos *historiografía* a la historia-conocimiento. Y diremos que desde el punto de vista teórico la filosofía se identifica con la historiografía (t. 2, p. 126).

La Filosofía como conocimiento se identifica con la Historiografía

Esta afirmación, sin embargo, exige algunas aclaraciones. Comenzaremos por indicar sus orígenes culturales. Hemos hablado ya del hegelianismo y de su definición de la filosofía como historia de la filosofía. Esta tesis contiene implícitamente la identificación de la filosofía y de la historiografía ya que, por otra parte, Hegel concibe el saber filosófico como la toma de consciencia por el Espíritu de su autoproducción históri-

ca (t. 2, p. 233). Pero anteriormente a Hegel otro filósofo se propuso esta identificación como programa. Nos referimos al filósofo napolitano J. B. Vico, autor de la *Scienza Nuova* (1744). Dos ideas centrales dominan su obra: la primera consiste en que el hombre es el autor de su propia historia, la segunda en que el hombre no conoce verdaderamente más que lo que él hace. De ello resulta lógicamente que el hombre no puede hacer «inteligible» más que su propia historia (t. 2, p. 38). Solamente Dios, que es quien ha creado la Naturaleza, puede conocerla. A este precursor es a quien Marx rinde homenaje en *El Capital*. Comparando sus propias tesis con las de Darwin y la historia de las especies con la historia de las formaciones sociales escribe, refiriéndose a esta última: «¿No será más fácil de escribir, ya que como dice Vico, la historia humana y la historia natural se distinguen en que hemos hecho la primera, pero no hemos hecho la segunda?»⁹

Pero veamos cuáles son los principios metodológicos de esta *Scienza Nuova* que Vico concibe a comienzos de este siglo de racionalismo abstracto que es el siglo XVIII. En una palabra, se trata de poner fin a la separación del concepto y del hecho histórico ya que tal separación condena a la filosofía a no ser más que un saber abstracto y a la historiografía a no ser más que vana erudición: a «conceptos vacíos» a una y a «ciegas intuiciones» a la otra, para expresarse en términos kantianos. Al estudio de los «hechos históricos» Vico lo denomina «filología» y da el nombre de filólogos «a todos los gramáticos, historiadores y críticos que han estudiado todo lo concerniente al

conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos; éstos son, en lo que respecta al interior, las costumbres y las leyes, y en lo que concierne al exterior las guerras, los tratados de paz, los acuerdos, las alianzas, los viajes y los intercambios económicos».¹⁰ «La filosofía —dice Vico— toma como objeto de su estudio la razón, que es la fuente de la ciencia de lo verdadero».¹¹ Pero si se la separa de la filología no llegará a alcanzar, como dirá Hegel, más que el «universal abstracto»; ahora bien, la verdad es concreta, el verdadero saber filosófico es el «universal concreto». Es necesario, por tanto, dirá Vico, poner fin a la separación de la «certidumbre» y la «verdad», unir la filología y la filosofía: «...nos han faltado tanto filósofos preocupados en hacer concordar sus razonamientos con la autoridad de los filólogos, como filólogos deseosos de apoyar su autoridad en la razón de los filósofos».¹² Vemos claramente como se trata de «identificar la filosofía y la historiografía». Pero será el filósofo italiano B. Croce, cuyo «historicismo» se inspira tanto en Hegel como en Vico, el que elaborará esta tesis recogida por Gramsci: «...adquiero —escribe en su *Contribución a mi propia crítica*—¹³ una consciencia cada vez más clara de la naturaleza de mi modo de filosofar y de todo modo efectivo de filosofar; he expresado mi conclusión sobre este punto en una definición aparentemente paradójica «La filosofía es la metodología de la historiografía».¹⁴ A pesar de su apariencia paradójica, esta frase revela la voluntad de acabar con la antigua filosofía concebida como ciencia ajena y separada del saber concreto, dedicada a una

realidad suprema, trascendente a la experiencia, pretendiendo o renunciando según los casos a conocerla por la vía racional, o recurriendo a alguna intuición mística cuando se considera que la razón no basta.¹⁵

Si la filosofía no es «metafísica», es decir conocimiento absoluto de una realidad transcendente, y si, por tanto, es saber, entonces será conocimiento racional concreto de la realidad histórica. Será racional al elaborarse por medio de la utilización dialéctica de las «categorías lógicas» o filosóficas. Será concreta al no separar el concepto de la intuición, la idea del hecho. En una palabra, será *Ciencia de la historia* (t. 2, p. 126): «No conocemos más que una sola ciencia, la ciencia de la historia», escribía Marx en *La Ideología Alemana*.¹⁶ Si queremos convencernos de que la definición de Croce, recogida por Gramsci, expresa bien la concepción marxista del saber filosófico, hay que recordar lo que Marx escribe en *La Ideología Alemana*, antes de esclarecer las categorías fundamentales del materialismo histórico: «La filosofía independiente pierde, con la representación de la realidad, su medio de existencia. En su lugar, a lo máximo se podrá colocar una síntesis de los resultados más generales que es posible abstraer del estudio del desarrollo histórico de los hombres. Pero estas abstracciones por sí solas, separadas de la historia real, no tienen en absoluto ningún valor»¹⁷ (t. 2, p. 216). Como vemos, el pensamiento real,¹⁸ o la Ciencia de la Historia, es la unidad de lo concreto y de lo abstracto, de lo universal y lo singular. Existe concretamente en las obras que nos muestran la

actividad económica, social, política, ética, estética e intelectual del hombre.

Llegados a estas conclusiones, uno puede preguntarse si esta identificación de la filosofía y la historiografía pone fin a la *existencia independiente* de estas disciplinas tradicionalmente llamadas «filosofía» e «historia», e interrogarse además sobre lo que hay de específicamente *filosófico* en el trabajo intelectual que hemos dado en llamar «filosofía» o «historiografía». Si la verdadera «filosofía» es la ciencia de la Historia, tendrá que especificarse en disciplinas particulares que estudien los diferentes aspectos de la realidad histórica: estudio de los modos de producción y de intercambio, historia de las relaciones sociales, historia política y ético-política, historia del pensamiento, del arte, de las religiones, de las ciencias, etc. ¿Qué queda entonces de la filosofía? ¿No será el positivismo lo que se nos propone como filosofía del marxismo? El tema es complejo y exige un cierto número de explicaciones.

Digamos en primer lugar que tanto para Gramsci como para Croce, filosofía es sinónimo de pensamiento concreto y que, por consiguiente, toda invención de un principio «lógico», de una «categoría», de un instrumento metodológico que permitan una comprensión más exacta de la realidad histórica es *invención filosófica*. Asimismo veremos a Gramsci preocupado siempre por descubrir en los autores estudiados por él, estos «valores instrumentales», estos «cánones de interpretación histórica» (Croce) susceptibles de enriquecer sus «instrumentos intelectuales». Su aportación puede ser muy limitada o por el contrario

muy amplia. Veremos a Gramsci hacer suyas por ejemplo, transformándolas, las definiciones crocianas de la ideología «como instrumento práctico de gobierno» o la de «la historia ético-política» (t. 2, pp. 236 y 187). Si de Croce nos vamos a Lenin veremos como Gramsci incorpora a su propia concepción del Estado la teoría leninista del *Estado-dictadura* y la de la *hegemonía* instaurada por una clase para la dirección ideológica de la sociedad (t. 2, pp. 75 y 189). Estos son «instrumentos lógicos» de alcance limitado.

Por el contrario, la tesis viconiana según la cual los hombres pueden conocer la historia porque son ellos quienes la hacen, o la idea marxista según la cual los hombres producen sus relaciones sociales al producir su propia existencia, tienen un valor filosófico mucho más amplio. Pero tanto en un caso como en el otro se trata claramente de un *valor filosófico*, ya que estos principios nos permiten estudiar el devenir humano. Un saber es filosófico cuando ayuda al hombre a tomar consciencia de sí mismo. He aquí el primer elemento de nuestra respuesta al tema planteado.

Añadamos a continuación que la afirmación de la unidad de principio entre la filosofía y la ciencia de la historia, entre lo universal y lo singular no significa en ningún caso la desaparición de la distinción de hecho entre las obras llamadas filosóficas y las llamadas históricas. Si se quiere un ejemplo diremos que *La Ideología Alemana* es una obra «teórica» mientras que *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* es una monografía histórica. Pero la unidad de la filosofía y de la

historia se halla igualmente presente en las dos obras (t. 2, p. 96). La unidad excluye la separación: se acabó ya la filosofía concebida como una ciencia que no tendría como objeto «la experiencia humana», el devenir histórico del hombre, sino no se sabe qué ser absoluto y trascendente. Es esta separación —por ejemplo la que se establece entre la «filosofía de la historia» y el estudio concreto de los hechos históricos— la que Marx rechaza cuando escribe: «La filosofía independiente pierde, con la representación de la realidad, su medio de existencia». Después de él Engels explicará que las construcciones especulativas a lo Hegel consistían «en substituir la relación real que había que hallar entre los fenómenos, por aquella que inventaba el cerebro del filósofo».¹⁹ Pero la *unidad* no excluye la *distinción*: el concepto abstracto no es *separable* de los fenómenos históricos a los que hace inteligibles, pero yo puedo formularlo independientemente en un libro de filosofía (t. 2, p. 126) limitándome a describir algunos ejemplos que lo ilustrarán. Esto es lo que hace Marx en la primera parte de *La Ideología Alemana* al considerar las categorías fundamentales del «materialismo histórico». La historia concreta pasa a segundo plano: se expone «una síntesis de los resultados más generales que es posible abstraer del estudio del desarrollo histórico de los hombres». Tal es la teoría del materialismo histórico que no es más que un «hilo conductor» para el estudio concreto y no una «palanca» milagrosa que nos libre del trabajo riguroso. Si ahora tomamos una monografía histórica como *El 18 de Brumario* no encontraremos

en ella exposiciones «doctrinales» sino un relato concreto. Sin embargo, este relato es *pensamiento* y no simple descripción: todos los conceptos abstractos se encuentran «implícitos» y circulan por él como una savia. La filosofía o teoría ²⁰ no desaparece al perder su «existencia independiente», por el contrario se vuelve omnipresente: nos encontramos aquí en las antípodas del cientificismo positivista (t. 1, p. 125). Engels no cesa de explicar a los investigadores hostiles a la filosofía que no se supera el empirismo estrecho más que penetrando en el «dominio de la teoría», que este dominio es el de las «categorías lógicas», el de los conceptos «filosóficos», que el arte de operar con esos conceptos no es innato al hombre y que para cultivar esta aptitud «no existe hasta el presente otro medio que el estudio de la filosofía del pasado» ²¹ (t. 2, p. 60).

Henos ya mejor equipados para responder a la cuestión: «¿A qué queda reducida la filosofía?» en esta concepción historicista en la que se la declara idéntica a la historiografía. Hemos respondido ya al decir que la *actividad filosófica* es fundamentalmente el pensamiento concreto, la aprehensión intelectual de la realidad que no es otra cosa que la relación del hombre con el mundo y consigo mismo. Pero al preguntar «a qué queda reducida la filosofía» lo que se quiere saber es a qué quedan reducidos en esta concepción los temas tradicionales del discurso filosófico. Si la filosofía se identifica con la historiografía y vive concretamente en las obras que hacen inteligibles los diversos aspectos del devenir histórico, ¿qué queda de la meditación acerca del

hombre y su destino, que era la esencia misma de la reflexión filosófica? ¿En lugar de esta meditación, que es la única que responde a las inquietudes y aspiraciones del hombre, no se nos irá a ofrecer obras de economía política, de «sociología», de historia política y cultural?

Para aclarar este punto, es preciso recordar que la unidad de la filosofía y de la historiografía excluye su separación, pero no su distinción. La filosofía es historiografía porque es la consciencia que el hombre adquiere de sí mismo, y el hombre es precisamente su propia historia. Ya hemos dicho antes —y se suele olvidar fácilmente— que la *reflexión* es conocimiento. Pero recíprocamente el conocimiento «se reflexiona», toma conciencia de sí mismo y de su objeto, se «teoriza» a sí mismo para hacerse más eficiente al saber lo que es él y cuál es su objeto. Lo hemos constatado ya al hablar de *La Ideología Alemana*, en la que el «historiador» Marx «reflexiona» acerca de su propio conocimiento histórico y elabora una teoría del devenir histórico que es a la vez una teoría del conocimiento histórico. La reflexión engendra una teoría acerca del objeto sobre el que se reflexiona. Nadie podrá decir que una teoría de la historia no nos restituye esta meditación sobre la condición humana que es la filosofía. Basta con leer *La Ideología Alemana* para comprender que esta teoría de la historia es una teoría del hombre, de su consciencia y de su acción, de su alienación y de su liberación, de su relación con la naturaleza, con los demás y consigo mismo, de su «destino» que liga su libertad a la necesidad (t. 2, p. 27). Esta teoría de la historia es una filosofía de la

praxis humana de aspectos múltiples y contradictorios; implica por lo tanto una teoría de los diferentes momentos de esta actividad creadora: teoría de la política y de la actividad económica, teoría «ética» y «estética», teoría de la vida intelectual; implica también una teoría de las relaciones de estos diferentes «momentos» de la praxis humana, que nos conduce al inevitable momento filosófico de la totalización.²³ Por lo tanto podemos afirmar desde ahora que la identificación gramsciana de la filosofía y de la historiografía implica una concepción del hombre y de la filosofía acaso refutable, pero nunca un abandono positivista de la meditación sobre el hombre. Sólo nos falta añadir que implica también una teoría del conocimiento (del conocimiento «historiográfico» y más en general de todo conocimiento), y que con ella llegamos a la cima de la filosofía considerada como teoría.

La Filosofía como lógica

El pensamiento, dada su naturaleza reflexiva, no es sólo pensamiento de lo real, sino también pensamiento del pensamiento, es decir, lógica o gnoseología. En efecto, la filosofía, tomada en el sentido estricto de la palabra y considerada teóricamente, es «lógica» o teoría del conocimiento. De esta manera vamos a dar con la definición clásica de la filosofía como saber del saber. Pero esta filosofía en el sentido estricto de la palabra,

esta «gnoseología» es inseparable de la filosofía en sentido amplio, definida como conocimiento histórico concreto por la definición que la identifica con la historiografía;²³ son, en efecto, inseparables, ya que la primera es reflexión y teoría de la segunda. Más tarde expondremos esta teoría gramsciana del conocimiento mostrando entonces cómo y en qué sentido pueden ser consideradas como conocimientos «históricos» las ciencias de la naturaleza también.²⁴ Para Gramsci, esta reflexión acerca de sí del pensamiento; esta consciencia de sí del pensamiento concreto conduce a un «resultado», a una «teoría», que a su vez se convierte en «instrumento lógico» de un nuevo desarrollo del conocimiento concreto; la gnoseología o lógica es un *método*, lo cual confirma la idea de que todo avance de la conciencia de sí mismo redunde en una mayor eficacia para el hombre. Estas consideraciones son un nuevo elemento de respuesta a la cuestión: «¿A qué queda reducido lo que propiamente es filosofía y la historiografía?» También permiten comprender el paso de esta última concepción, que define a «la filosofía» en sentido amplio, a la que la define en sentido estricto como «metodología de la historiografía» (t. 2 p. 134). Ya hemos visto como Gramsci toma de Croce esta segunda definición para definir lo que él considera ser la concepción de la filosofía propia del marxismo. Continuamente hemos recurrido a las obras de Marx para justificar la teoría gramsciana de la unidad filosofía-historiografía. Por otra parte, una cita de Engels permitirá comprobar como los fundadores del marxismo conciben también la

filosofía en el sentido estricto del término como lógica o teoría del conocimiento; de este modo demostraremos cómo Gramsci sólo toma de Croce las tesis que explican los conceptos inherentes al marxismo. Efectivamente, en el *Anti-Dühring*, Engels, tras haber rechazado el concepto «de una filosofía situada por encima de las otras ciencias» —lo que significa, como hemos visto, que se la identifica con el saber concreto—, añade estas frases: «De toda la antigua filosofía, sólo queda en estado independiente la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo el resto se convierte en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia»²⁵ (t. 2, p. 60). Hemos intentado demostrar cómo esta «conversión», bien lejos de ser positivista implicaba una verdadera promoción del pensamiento teórico o «filosófico». Vemos ahora como esta «conversión» no afecta a la lógica, es decir a la filosofía en el sentido estricto de la palabra, que «permanece» en «estado independiente». Desgraciadamente hay que añadir que esta lógica no ha sido expuesta jamás sistemáticamente. En 1858 Marx, que elabora su pensamiento económico (pronto será publicada la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, seguida más tarde de *El Capital*), escribe a su amigo Engels: «Estoy haciendo importantes descubrimientos. He lanzado por la borda la doctrina de la ganancia tal como ha existido hasta hoy. En el método de exposición he sido beneficiado grandemente por un puro accidente: Freiligrath me ha enviado unos volúmenes de Hegel que ha encontrado, pertenecientes a Bakunin. Por lo tanto he aprovechado

para ojear de nuevo la *Lógica*, de Hegel. Cuando el tiempo sea más propicio para tal trabajo, quisiera hacer accesible al sentido común, en unas decenas de páginas, el elemento racional en el método descubierto y a la vez mixtificado por Hegel».²⁶ Más allá del puro accidente, hay algo muy significativo en esta lectura y en este proyecto: en él descubrimos cómo Marx, aplicándose sistemáticamente al estudio de las sociedades mercantiles y el modo de producción capitalista, es llevado espontáneamente a la reflexión gnoseológica, y como esta reflexión «filosófica» viene a «servir» a su trabajo de economista. Pero este proyecto *específicamente* filosófico no será realizado jamás. La «lógica» de la nueva concepción del mundo no existe más que en estado implícito, como lo advierte Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel*, como antes de él lo había constatado Lenin al estudiar a su vez la *Lógica* de Hegel en el año 1914. «Marx no nos ha dejado la *Lógica* (con L mayúscula), sino la *lógica* del *Capital*. Sería necesario sacar de ello el mayor partido posible para la cuestión que nos interesa. En *El Capital* Marx aplica a una sola ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría materialista del conocimiento (no hacen falta tres palabras: son una sola y misma cosa), tomando de Hegel todo lo que tiene valor y desarrollándolo».²⁷ Gramsci no llegó a conocer estas notas de lectura publicadas con el título de *Cuadernos Filosóficos*. Añadamos que él sostendrá que la filosofía del marxismo no es entendida correctamente cuando se le identifica con el «materialismo», pero en el fondo su pensamiento es en este punto idéntico al de Lenin

y más tarde veremos en qué consiste su contribución a la elaboración de esta «Lógica» que al igual que Lenin identifica con la Dialéctica.

Llegados a este punto de nuestra respuesta a la cuestión: «¿A qué queda reducida la filosofía en la perspectiva "historicista" de Gramsci?», es necesario que recordemos que nuestra finalidad en este capítulo consistía en definir a la filosofía sólo teóricamente, como conocimiento y teoría del conocimiento. Una filosofía es también un sistema de valores, un «proyecto» del hombre; este aspecto no podía ser estudiado aquí. Sin embargo al comenzar este capítulo hemos indicado que para Gramsci (y para Marx) la filosofía no es sólo interpretación del mundo sino también su transformación. Bajo este aspecto la filosofía se identifica con la moral y la política, es la acción viva de los hombres en la historia. En este caso la reflexión «ética» sobre la existencia humana tendrá como objetivo la elaboración de normas de conducta acordes con un proyecto «racional» del futuro humano, acordes por decirlo de otro modo con las posibilidades concretas de humanización de la vida que existen en unas circunstancias determinadas (t. 2, p. 98). La filosofía considerada prácticamente será «una metodología de la iniciativa histórica».²⁸ Sólo nos queda, para completar nuestra respuesta y como introducción a los capítulos siguientes, plantear una última objeción. Hemos mostrado cómo en tanto que ciencia de la historia humana, la filosofía implica tanto una teoría del hombre y de la historia como una teoría del conocimiento. El problema, sin embargo, radica en saber si con ello se ha defi-

nido una filosofía «integral» (Gramsci). ¿El historicismo, que para Gramsci es la filosofía del marxismo, se basta a sí mismo, ofrece por sí solo una respuesta a todos los problemas filosóficos? Más que una filosofía integral; ¿no habremos simplemente definido ciertos elementos de una filosofía, sin duda importantes, pero que necesitarían una filosofía general que les sirviese de fundamento? Una filosofía «integral» no es sólo teoría del hombre y de la historia y teoría del conocimiento; es también y debe serlo para merecer el nombre de concepción del *mundo*, una teoría de la realidad o del Ser, lo que en ocasiones se denomina una «ontología» o una «metafísica». Se la definirá entonces como un «monismo» o un «dualismo», un «materialismo» o un «espiritualismo», un «idealismo» o un «realismo». Tendrá que definirse por lo menos respecto a esos «ismos» contrarios que se refieren a los problemas fundamentales de las relaciones del Espíritu y la Materia, del Pensamiento y del Ser. Al seguir a Gramsci en su definición de la filosofía, ésta nos ha sido mostrada como teoría del conocimiento, pero no como «ontología» y «metafísica». Hemos indicado cómo, según él, la filosofía del marxismo no es otra cosa que un «historicismo absoluto». La cuestión por lo tanto está en saber si una teoría historicista del hombre y del conocimiento contiene en sí una «filosofía general» y en qué consiste esta filosofía. ¿Es una concepción original, independiente de las filosofías del pasado? ¿O por el contrario la concepción historicista del hombre y del conocimiento contiene en sí una «filosofía general» y en

qué consiste esta filosofía? ¿Es una concepción original, independiente de las filosofías del pasado? ¿O por el contrario la concepción historicista del hombre y del conocimiento tiene necesidad de un «fundamento» filosófico que la complete, y no es necesariamente este fundamento una de las filosofías del pasado?

De momento deberemos contentarnos con indicar la respuesta de Gramsci a este problema que según él es preciso plantearse en los términos más exactos si se quiere identificar y elaborar correctamente la filosofía del marxismo. Para él la teoría historicista del hombre y del conocimiento es una filosofía «integral», una concepción del mundo total y original. El marxismo no es una «simple interpretación de la historia» (t. 2, p. 81) que por lo tanto tendría necesidad, como lo creen la mayor parte de los discípulos de Marx, de una «filosofía general» de origen externo para servirle de base y completarle: «...la filosofía de la praxis²⁹ —escribe— es una filosofía independiente y original que lleva en sí los elementos de un desarrollo ulterior que la transformará de interpretación de la historia en filosofía general» (t. 2, p. 82). Esta tesis formula el principio metodológico utilizado por Gramsci para responder a la cuestión: «¿En qué consiste la filosofía del marxismo?» Alguien se sentirá tentado a sugerir, sin embargo, que éste es un problema conocido y ya resuelto: ¿acaso la filosofía del marxismo no es el materialismo? Para Gramsci esta aseveración es tan poco evidente que para empezar nos será preciso indicar en qué términos se plantea el problema para él.

NOTAS

1. Cf. Tesis II sobre Feuerbach, K. Marx: *Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, p. 59. (Traduc. cast.: K. Marx y F. Engels: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Ed. Grijalbo, Barcelona.)

2. Cf. tesis III sobre Feuerbach, *Ibid.*, p. 57.

3. Así la religión, con sus ideas de igualdad y comunidad humana es una *utopía* histórica durante toda la «prehistoria de la humanidad».

4. Este es uno de los sentidos de esta afirmación.

5. Más adelante se encontrará el desarrollo de estas indicaciones concernientes a la teoría historicista del conocimiento propia del marxismo según Gramsci. Cf. capítulo IV: «Teoría historicista del conocimiento», p. 68.

6. Esta es también la razón de la consciencia que tiene el hombre de lo que no es él, de lo que él no ha creado; la consciencia del Ser como punto de partida o presupuesto del proceso de autocreación que es la historia.

Por esto escribe Marx al comienzo de *La ideología alemana*: «Las condiciones previas de las que hablamos no son bases arbitrarias, dogmas; son bases reales de las que no se puede hacer abstracción más que en la imaginación. La primera condición de toda historia humana es por supuesto la existencia de seres humanos vivientes». (*Idéologie allemande*, p. 11. Editions Sociales. Traduc. cast. *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona.) Al tomar consciencia de sí mismo como auto-producción de sí en la historia, el hombre descubre también que él es en principio el resultado de un proceso de historia natural del que él no es el autor. Por tanto, la consciencia de sí mismo le conduce a una consciencia del Ser. Es fácil apreciar este movimiento crítico en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en

donde se pasa del *cogito* a la búsqueda del Ser. Poco importa aquí que este ser sea concebido por Descartes de manera teológica. Lo que es esencial es el paso de la consciencia de sí a la consciencia del Ser que nos permite definir a la filosofía como conocimiento del hombre por sí mismo, sin que se le pueda acusar de olvidar «la ontología». Lo que caracteriza a la filosofía moderna, es el plantear el problema del Ser en términos «críticos».

7. *Manuscrits de 1844*, Editions Sociales, p. 132. (Trad. cast. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ed. Grijalbo, Barcelona.)

8. Esta es la segunda interpretación —teórica esta vez— de esta definición.

9. *Le Capital*, Libro I, t. 2, p. 59 (trad. cast. *El Capital*, Ed. F.C.E., México).

10. J. B. Vico, *Œuvres choisies*, traducidas y presentadas por J. Chaix-Ruy, P.U.F., 1946, p. 25 (trad. cast. *Obras*, Ed. Aguilar, Argentina).

11. *Ibid.*, p. 25.

12. *Ibid.*, p. 25.

13. Traducción francesa de J. Chaix-Ruy, Nagel, página 120.

14. Sobre el historicismo de Croce, cf. los estudios de J. Chaix-Ruy, *L'historicisme absolu de B. Croce*, *Revue philosophique*, julio-sept. 1950; *Benedetto Croce*, *Revue de la Méditerranée*, n.º 52, dic., 1952; *Vie et pensée de B. Croce*, *Etudes philosophiques*, n.º 2, 1953; *Genèse de l'historicisme absolu*, *Revue Internationale de philosophie* julio-diciembre 1953; cf. también el artículo *B. Croce et G. Gentile*, de J. Chaix-Ruy, en «Tableau de la philosophie contemporaine», Webers y Huissman, Edit. Fischbacher.

15. Es la crisis de la *metafísica* en el siglo XVIII, que lleva hoy a esta idea de una interrogación filosófica agonizante, condenada por naturaleza a la «respuesta» del silencio. No dudamos que este «silencio» es el «de los espacios infinitos» y de la angustia y que la interrogación filosófica, cuando no es simple propedéutica de la religión, suele ser la constante de «la muerte de Dios»

por un hombre condenado a buscarle siempre: existencialismo religioso en un caso y «ateísmo religioso» en el otro, para utilizar la acertada terminología de Lukacs.

16. *Œuvres philosophiques*, t. VI, Ed. Costes, p. 153.

17. Editions Sociales, p. 18, 1953.

18. Se excluye ahí el pensamiento en la práctica, de las ciencias llamadas exactas.

19. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Ed. Sociales.

20. Cf. Engels: «... el dominio de la teoría, el dominio de lo que hasta ahora se llamaba filosofía». *Anti-Dühring*, p. 445, Edit. Sociales (traduc. cast. de M. Sacristán, Ed. Grijalbo, México).

21. *Anti-Dühring*, p. 445.

22. Gramsci escribe (t. 2, p. 240): «... teniendo en cuenta el principio crociano de la dialéctica de los contrarios... ¿qué relación existirá entre el momento económico-político y las otras actividades históricas?».

23. «La dialéctica», dice Gramsci, o «la doctrina del conocimiento, es la «substancia medular de la historiografía y de la ciencia política» (t. 2, p. 132).

24. Cf. cap. IV, p. 73.

25. *Anti-Dühring*, p. 56.

26. Carta del 18 de enero de 1858, en *Lettres sur le Capital*, Editions Sociales, p. 93, citado por H. Lefebvre, en *Lenin*, p. 126, Bordas (traduc. cast. *Cartas sobre El Capital*, Selección de G. Badía, Ed. Laia, Barcelona).

27. *Lenine*, *Cahiers philosophiques*, Edit. Sociales, página 201 (traduc. cast. *Cuadernos filosóficos*. Ed. Ayuso, Madrid).

28. Esta definición de inspiración gramsciana... y marxista está tomada de R. Garaudy, cf. *K. Marx*, Edit. P. Seghers; presentación del libro en la solapa de la cubierta (traduc. cast. Ed. Era, México).

29. Es decir, el marxismo.

CAPÍTULO II

Intento de una Filosofía del marxismo

Nos hemos esforzado en precisar en un apartado anterior qué es el saber filosófico y hemos llegado a la conclusión de que es conocimiento concreto de la historia y metodología de la historiografía. Definido de esta manera, el marxismo no aparece como filosofía integral, sino como «simple» teoría de la historia y de la política.

Es así como lo presentan algunos historiadores de la filosofía y por esta razón a menudo sólo constituye tema de los apartados de obras consagradas a la historia y a los problemas filosóficos que ella plantea. Estos planteamientos llevan frecuentemente el sello de dos errores de interpretación de los cuales tendremos que volver a hablar. O bien el marxismo es concebido como *determinismo histórico*, como la aplicación a la historia de los principios metodológicos de las ciencias de la naturaleza, o bien se hace de él *una filosofía de la historia*, lo mismo que hay una filosofía de la historia en Bossuet, Kant o Hegel, lo que nos lleva a la concepción de una filosofía ajena al saber concreto, reconstruyendo *a priori* y

más o menos arbitrariamente el curso de la Historia universal, concebida como realización progresiva de una Idea o Principio necesariamente transcendente. Tendremos oportunidad de ver cómo la originalidad de la concepción marxista de la historia consiste precisamente en que escapa a estos dos errores (t. 2, p. 125 y p. 185). Lo que de momento nos interesa es que en esta concepción el marxismo no es concebido como filosofía «integral» sino como elemento parcial, como doctrina específica. Considerado como tal, es a menudo aceptado o integrado más o menos totalmente, más o menos fielmente, por diferentes filósofos o historiadores. Aceptado como fecunda metodología por historiadores que se proclaman «positivistas», «neutrales» filosóficamente, integrado por filósofos que tienen su propia filosofía y que la proponen como base. En sí estas actitudes son la prueba de que el marxismo se ha convertido, como dice Gramsci, «en un momento de la cultura moderna» (t. 2, p. 81). Pero le niegan el poder de ser una filosofía integral, que se baste a sí misma.

A esta acusación de incompleto o de insuficiente filosóficamente, la mayor parte de los discípulos de Marx responden que la filosofía del marxismo existe y que es la concepción materialista del mundo perfeccionada con el progreso de las ciencias naturales y de la dialéctica. He aquí el fundamento filosófico de esta ciencia de la historia y de la política que es el marxismo (t. 2, pp. 80 y 132; o. c., p. 138). A este respecto, el pequeño opúsculo de Stalin titulado *Materialismo dialéctico y Materialismo histórico*¹ sigue

siendo el modelo «impecable» de esta interpretación. Y aunque algunos filósofos marxistas hayan emprendido su crítica,² podemos afirmar que en él se encuentra una solución aun hoy ampliamente extendida, del problema que tratamos. Lo que en un tiempo se consideró «rigor», hoy nos parece gran «esquematismo», pero lo esencial de la interpretación permanece presente en la conciencia filosófica de los militantes marxistas y es recogido por los comentaristas que exponen lo que es la filosofía del marxismo. El planteamiento mismo del opúsculo es muy significativo. En él, el «materialismo histórico», es decir, la teoría marxista de la historia y de la política es presentado como resultado de la aplicación, hecha por Marx a la historia, del «materialismo dialéctico». Esta es una curiosa inversión de los términos históricos reales del problema, ya que en realidad el marxismo se nos aparece como teoría de la historia y del hombre y la cuestión es precisamente saber si como tal no contiene una concepción integral del mundo y cuál es su naturaleza. En cuanto a esta filosofía del marxismo que sería el «materialismo dialéctico», éste se divide en dos apartados: por una parte el materialismo que es interpretación de lo real y del conocimiento, y por otra «la dialéctica», «método» de pensamiento superior al método «metafísico» que desconoce la interdependencia de los fenómenos y su devenir continuo, caracterizado por la transformación revolucionaria de la cantidad en cualidad, lo mismo que ignora que la fuente de ese devenir se encuentra en el nacimiento y desarrollo de la contradicción en la esencia misma de las cosas.

Dejemos de lado por el momento todos los problemas que plantea esta doctrina para atenernos a la tesis según la cual el materialismo es la teoría que sirve de fundamento filosófico al marxismo. Este materialismo se resume en tres puntos. El primero se refiere a las relaciones de la materia y el espíritu, del ser y del pensamiento, y afirma la primacía de la materia y el ser sobre el espíritu y la consciencia. La materia no es la creación de un Espíritu absoluto, sino que es ella la que produce el espíritu, la consciencia, el pensamiento, a lo largo de su historia. El segundo es la cuestión de «la realidad del mundo exterior». El materialismo rechaza la concepción «idealista» de lo real y sostiene la doctrina «realista» según la cual el mundo existe «objetivamente», es decir, fuera e independientemente del hombre y de su consciencia. El tercero es gnoseológico y considera al conocimiento como el «reflejo» en el pensamiento del hombre de lo real que existe objetivamente. En el conocimiento científico o verdadero, este «reflejo» es objetivo, es la adecuación del pensamiento a la cosa.

En el vocabulario filosófico tradicional el primer punto es calificado de materialista, y considerado como opuesto al espiritualismo, por ejemplo al de las ideologías. En cuanto a los puntos dos y tres, definen al *realismo* como doctrina del ser y del conocer. Esta ontología y esta gnoseología «realistas» no son sólo características de los filósofos materialistas. Se pueden encontrar por ejemplo en Descartes y antes de él en santo Tomás de Aquino. Es la doctrina oficial de la Iglesia para la que, evidentemente, este mundo exterior

y este pensamiento humano que puede «reflejarle» objetivamente son, por otra parte, creaciones de Dios. A este «realismo» teológico o materialista, que es también el del sentido común, se opone la teoría «idealista» de lo real y del conocimiento, a la que Gramsci llama «la teoría subjetivista de lo real», cuya tendencia más fecunda se desarrolla en la filosofía clásica alemana para culminar en Hegel (t. 2, p. 138); que está íntimamente ligada a una crítica de las filosofías de la transcendencia (t. 2, p. 150); además, este inmanentismo de las concepciones idealistas alemanas se refiere tanto al ser material exterior al Espíritu de los materialistas, como al Ser absoluto, creador del Mundo y del hombre, de las teologías tradicionales. Este repaso de algunos de los datos básicos de la historia de la filosofía nos será útil más adelante. En cuanto a la referencia al opúsculo de Stalin, evidentemente no se encuentra en los *Cuadernos de la Cárcel*, que Gramsci escribe hacia 1930. Gramsci se refiere a la obra *Cuestiones Fundamentales del Marxismo* (1908) de Plejanov (t. 2, p. 80) o a *La Teoría del Materialismo Histórico, manual popular de Sociología Marxista* (1921) de Bujarin (t. 2, p. 117). A esta última obra le dedica un estudio muy detallado siendo este *Anti-Bujarin* una crítica encarnecida de la corriente que presenta al materialismo como la verdadera filosofía del marxismo, como la ortodoxia filosófica. Esta corriente materialista llamada «ortodoxa» se oponía a las tendencias antimaterialistas que proponían otra filosofía, por ejemplo el neokantismo, como complemento y fundamento filosófico de esta «simple» teoría de la historia y de

la política que sería el marxismo (t. 2, p. 80).

Gramsci rechaza tanto las «revisiones» idealistas como la corriente materialista llamada «ortodoxa» y renueva totalmente el problema de la filosofía del marxismo exponiendo dos tesis radicales y, hay que reconocerlo, un poco sorprendentes.

La Filosofía del marxismo está por elaborar

1.º Como hemos visto, el marxismo es para Gramsci una concepción del mundo, una filosofía integral; no es una «sociología» positivista o una «simple» teoría de la historia y la política; pero esta filosofía no «existe» o al menos sólo existe implícitamente: está por elaborar. Esta es precisamente la tarea que Gramsci se propone realizar y que propone a los filósofos marxistas. Pero entendámonos: esto no quiere decir que el marxismo no exista o sea poco consistente. Se nos presenta como un conjunto de doctrinas acerca de las ideologías, el Estado, las luchas de clases, la economía política, etc., y más ampliamente como una teoría del devenir histórico; por otra parte, es un movimiento práctico que desde hace un siglo ha conmovido profundamente la vida económica, política, intelectual y moral de millones de hombres pertenecientes a todas las naciones del mundo. Tiene, pues, tanto en la teoría como en la práctica, una existencia muy real. Pero es de la *filosofía* del marxismo de la que estamos

hablando ahora, e interrogándonos acerca de su existencia efectiva y de su naturaleza. Ahora bien, es un hecho histórico que Marx no ha expuesto jamás sistemáticamente su filosofía. Sus obras sistemáticas no están dedicadas a la filosofía sino a problemas de historia concreta o de economía política. Realiza la labor de un filósofo al elaborar bastante sistemáticamente una teoría de la historia; pero una teoría de la historia no parece ser a primera vista una filosofía *integral*, una concepción total de la realidad. A decir verdad, K. Marx se ocupa también de filosofía *en general*, pero lo hace episódicamente, en obras polémicas, varias de las cuales no fueron publicadas sino a título póstumo y que incluso a menudo no acabó.³

Para decirlo todo, la filosofía del marxismo no existe más que en forma de aforismos o de criterios metodológicos cuya significación filosófica está por extraer: «La filosofía de la praxis nació por puro azar en forma de aforismos y de criterios prácticos, ya que su fundador dedicó sus fuerzas intelectuales a otros problemas, en especial a los problemas económicos (de forma sistemática), pero en estos criterios prácticos y en estos aforismos existe implícita toda una concepción del mundo, una filosofía» (t. 2, p. 125). El filósofo B. Croce hizo la misma constatación en sus años de formación intelectual, en los que se interesó vivamente por el marxismo,⁴ pero las conclusiones que extrajo son totalmente opuestas: Marx no es un filósofo, y el marxismo, a pesar de su gran interés, no es una concepción del mundo; Marx sólo sería un revolucionario que

substituye la filosofía por la práctica. En cuanto al marxismo «teórico», Croce halla su interés en el hecho de que ha descubierto un cierto número de «cánones de interpretación» que enriquecen la investigación histórica. El mérito esencial de Marx es haber atraído la atención de los historiadores sobre la importancia de los fenómenos económicos. Por otra parte, estos «criterios prácticos» de investigación histórica no poseen significación filosófica alguna, y cuando se intenta encontrarles una, no se llega más que a un materialismo metafísico, que es la negación misma de la verdadera filosofía. Así vemos como el texto de Gramsci citado más arriba, es la negación categórica de la interpretación crociana del marxismo, aunque Gramsci parta igualmente de la constatación de que Marx no ha expuesto sistemáticamente la nueva concepción del mundo (t. 2, p. 76). Es preciso por lo tanto elaborarla, extraerla, realizar el paso de lo implícito a lo explícito. Hay que construir o más bien reconstruir de una manera crítica la filosofía del marxismo, ya que la que ha sido propuesta como tal es falsa y de origen extraño al marxismo (t. 2, p. 124).

¿Qué son esos «aforismos» y esos «criterios prácticos» que contienen «implícitamente» toda una concepción del mundo? Los «aforismos» hacen pensar inmediatamente en las «Tesis sobre Feuerbach» recuperadas y publicadas por Engels en 1888. Gramsci las considera como un texto esencial y se refiere a ellas constantemente. Por otra parte se niega a interpretarlas a la manera crociana (t. 2, p. 232), como una supresión de la filosofía hecha en nombre de la praxis, para

ver en ellas la afirmación de la unidad de la filosofía y de la praxis y por consiguiente una nueva concepción de la filosofía. Otro ejemplo de aforismo es la observación hecha por Marx a menudo de que las ideas se convierten en fuerzas materiales cuando penetran en las masas (t. 2, p. 49). Gramsci ve aquí el «momento» capital en que una filosofía, haciéndose «normas de conducta» colectivas determina una transformación de la praxis y engendra así una nueva realidad histórica. Tomaremos como ejemplo de «criterio práctico de interpretación histórica» la idea de Marx⁵ según la cual los hombres toman conciencia de sus problemas —y más exactamente del conflicto entre fuerzas productivas y relaciones de producción— en el terreno de la ideología (t. 2, p. 39). Este es sin duda alguna el ejemplo que mejor permite comprender en qué consiste esta reconstrucción crítica de la filosofía del marxismo que los *Cuadernos de la Cárcel* nos proponen. La reflexión sobre esta idea permite a Gramsci interpretar el devenir histórico como resultante de la acción de las colectividades humanas, a las cuales ponen en movimiento sus creencias en una situación histórica problemática; la «dialéctica histórica» es interpretada como obra humana, la relación de las sobreestructuras con las bases es despojada de todo mecanicismo; todo residuo *determinista* es eliminado de la concepción de la historia (t. 2, p. 40). Pero esto no es todo; veremos cómo a partir de esta idea de Marx y tomándola en un sentido que desborda su sentido literal, Gramsci elaborará la teoría del conocimiento del marxismo: todo conocimiento —in-

cluido el de las ciencias de la naturaleza— es sobreestructural.⁶

Añadamos para acabar con esta primera tesis que la filosofía del marxismo no sólo existe «en germen» en la actividad intelectual concreta de Marx; también está contenida implícitamente en la praxis del hombre moderno. Según la concepción gramsciana de las relaciones de la teoría y la práctica, toda praxis lleva en sí una filosofía; una concepción del mundo existe implícitamente en las normas que rigen la conducta, en las orientaciones principales de la actividad humana (t. 2, p. 39).

La radical originalidad de la Filosofía del marxismo

2.º Podemos pasar ahora a la segunda tesis sobre la filosofía del marxismo. Según Gramsci, esta nueva filosofía es radicalmente «original», «independiente»; el marxismo no tiene ninguna necesidad de apoyos o de fundamentos filosóficos heterogéneos; su filosofía le es inherente y por lo tanto no puede ser identificada con ninguna corriente filosófica del pasado sea la que sea, incluida la filosofía materialista, incluso cuando se intenta, con mejor o peor fortuna, adecuarla al marxismo añadiéndole a título de método de investigación «el método dialéctico».

Esta es para Gramsci la única manera de plantear correctamente el problema de la «ortodoxia» marxista en filosofía, y por consiguiente de defi-

nir el «revisionismo» (t. 2, pp. 79 y 157). Hagamos una aclaración para evitar confusiones. Estos términos han sido utilizados para designar tendencias a la vez teóricas y políticas que se enfrentaron en el seno de la Segunda Internacional antes de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución de Octubre; mezclándose lo político y lo teórico estrechamente, pero de una forma muy compleja.⁷ El representante del «revisionismo» teórico y político es Bernstein, quien en 1899, en un libro titulado *Presupuestos del socialismo* critica los principios esenciales del marxismo y propone transformar el partido socialdemócrata alemán en un partido «reformista». La expresión *revisionista* será muy utilizada desde entonces en el movimiento obrero para designar un «reformismo» a la vez teórico y político que ataca la esencia revolucionaria del marxismo. En su estudio sobre Croce, por ejemplo, veremos a Gramsci comparar a Sorel y Bernstein con Croce, y delimitar un período «revisionista», después «liquidacionista» en la actitud de Croce respecto al marxismo (t. 2, pp. 176 y 177).

Por oposición a la tendencia «revisionista» de derecha, se distingue también en los partidos de la Segunda Internacional una tendencia llamada «ortodoxa» o «centrista» cuyos representantes más ilustres fueron Kautsky y Plejanov; ésta pretendía defender la *ortodoxia teórica* contra la revisión de la derecha. A diferencia del término «revisionista», muy utilizado siempre política y teóricamente, el término «ortodoxia» ha caído en desuso. A partir de octubre de 1917 es el *marxismo-leninismo* de la Tercera Internacional el que

se opone al reformismo político. Gramsci es un leninista —el primer leninista italiano, dice su amigo y compañero Togliatti⁸— fundador en Italia del partido obrero leninista: el P. C. I. Tras haber situado políticamente a Gramsci en relación con Lenin y la Revolución de Octubre, podemos volver a nuestro tema, una vez ya delimitado: ¿En qué consiste la ortodoxia filosófica del marxismo?

Gramsci analiza con precisión la situación que resulta de la historia cultural del movimiento obrero. En ella distingue la tendencia llamada *ortodoxa* cuyo principal representante es Plejanov (*Cuestiones fundamentales del marxismo*, 1908) y de la que participa Bujarin (*Teoría del materialismo histórico*, edición rusa de 1921, traducción francesa de 1927 con toda seguridad utilizada por Gramsci). Para Plejanov, la filosofía del marxismo es el materialismo; lo que ha entendido de la dialéctica hegeliana es nulo. Para Gramsci la tendencia llamada «ortodoxa» enlaza con las concepciones científicas y positivistas de finales del siglo XIX (t. 2, p. 80). Esta tendencia se opone a los diversos teóricos socialistas que quieren completar el marxismo como teoría de la historia y de la política con una filosofía no materialista, manifestándose la tendencia principal por un «retorno a Kant». Gramsci cita al profesor vienés Max Adler⁹ y en Italia a los profesores Alfredo Poggi y Aldechi Baratonio (t. 2, p. 81; o. c., p. 83). Se puede incluir en esta tendencia la revisión freudiana del belga De Man por la que Gramsci siente el mayor desprecio. Está por último la posición «agnóstica» de Otto Bauer para quien el

marxismo puede ser defendido e integrado por cualquier filosofía, incluido el tomismo, pudiendo los miembros de los partidos socialistas agruparse libremente en idealistas, materialistas, ateos, católicos..., etc. (t. 2, pp. 80 y 158).

Otro fenómeno muy importante retiene la atención de Gramsci. El marxismo, dice, se ha convertido en «un momento de la cultura moderna», sus ideas o nuevas formas de pensar se han convertido en el aire que se respira más o menos inconscientemente. No otra es la vía por la que determinados elementos del marxismo han sido absorbidos explícita o implícitamente por la filosofía de los intelectuales más destacados de la burguesía (t. 2, p. 81). Este es el caso de Sorel, de Gentile, de Bergson y del pragmatismo; pero el fenómeno puede estudiarse sobre todo en Croce que absorbe explícitamente algunos elementos al hacer por ejemplo del marxismo «un canon de investigación empírica» que atrae la atención del historiador sobre la importancia de la vida económica, pero cuyos elementos «implícitos» también deben ser tenidos en cuenta por nosotros (cf. la teoría del origen práctico del error); incluso se puede sostener que toda su filosofía «historicista» es la traducción (profunda) en lenguaje especulativo del historicismo marxista (t. 2, página 198). Esta combinación de elementos del marxismo con las tendencias idealistas de la filosofía moderna es considerada por Gramsci de una gran importancia cultural y reprocha a los «ortodoxos» el no haberla siquiera advertido (t. 2, p. 81).

Tales son los tres fenómenos notables anota-

dos por Gramsci: tendencia materialista llamada «ortodoxa», tendencia idealista, principalmente neokantiana, difusión y absorción más o menos consciente de elementos del marxismo que se ha convertido en un «momento» de la cultura moderna.¹⁰ Las dos tendencias son para Gramsci igualmente erróneas; ambas coinciden en un punto fundamental: tanto la una como la otra consideran que el marxismo, en cuanto teoría de la historia y de la política, tiene necesidad de una filosofía general que le sirva de base y van a buscar esta base filosófica en direcciones opuestas; ciertamente, pero en filosofía del pasado que son modificadas levemente para hacerles cumplir esta función. Someten por tanto al marxismo a una doble *revisión* filosófica sin comprender que la verdadera *ortodoxia* reside en el concepto de que la filosofía del marxismo (que está por elaborar) es absolutamente original, nueva, independiente de cualquier otra filosofía; que esta filosofía debe de ser extraída del propio marxismo como teoría de la historia y la política, y no traída del exterior; que, por decirlo de otro modo, el marxismo se basta a sí mismo, es autónomo desde el punto de vista filosófico. Sólo hay un teórico marxista que haya planteado en tales términos de exactitud el problema de la *ortodoxia* filosófica, se trata del socialista italiano Labriola: no es éste su mayor mérito. Pero hay que constatar que su postura no tuvo el menor éxito anteriormente a Gramsci. Este es un hecho histórico que Gramsci se esfuerza en comprender (t. 2, p. 84).

No se sabría resaltar suficientemente la origi-

nalidad del pensamiento gramsciano sobre este punto —dejando aparte la contribución de Labriola, de la que Gramsci quiere extraer todas las consecuencias—. Es preciso decir también que el alcance cultural de semejante posición es inmenso y debe conducir a esta hegemonía del marxismo en la cultura superior que Gramsci toma como objetivo de su actividad filosófica. Si nos atenemos a Francia, basta recordar la fascinación cultural ejercida por el marxismo sobre intelectuales como Merleau-Ponty o J. P. Sartre, al mismo tiempo que su rechazo al menos parcialmente legítimo de la filosofía materialista y determinista llamada marxista, para comprender las fecundas conmociones culturales que la realización del programa filosófico gramsciano puede provocar. Simplemente se trata de saber si los teóricos marxistas sabrán continuar la obra emprendida por Gramsci, de forma que permita al marxismo ejercer plenamente su función hegemónica. Desde esta perspectiva nos parece que tiene sentido analizar una obra como la de *Cuestiones de Método*.

La cuestión del determinismo materialista aparece planteada en fecha muy temprana en la obra de Sartre,¹¹ pero en un momento en el que el papel de las condiciones materiales en el devenir histórico, incluso la comprensión de la dimensión social de la existencia humana, se le escapaban aún. Su evolución filosófica a partir de 1952 le ha conducido a descubrir la *materialidad* histórica del ser humano y por tanto a objetivar el concepto de «situación» que al no ser en *El Ser y la Nada* más que un simple correlativo del «proyecto» subjetivo, no llegaba a encontrar su «con-

sistencia». La teoría según la cual la manifestación significativa de la «situación» es inseparable de la proyección libre del sujeto no llegaba a librarse del subjetivismo. El método fenomenológico —cuya fecundidad instrumental no intentamos negar— desembocaba en una desobjetivización de las situaciones concretas, en una destrucción subjetivista de la historia. La identificación de los conceptos de *praxis* y de *proyecto* a la que llega en *Cuestiones de Método*, es acompañada del descubrimiento de la exterioridad y de la objetividad de *las situaciones* y permite abordar en toda su complejidad el problema de la *subjetividad*. La dialéctica de la interiorización de lo exterior y de la objetivación de lo subjetivo en el acto concreto nos lleva a la idea gramsciana... y marxista de una subjetividad que sin perder su *negatividad* esencial recupera su ser social concreto.

Pero lo que más directamente nos interesa aquí, tras haber indicado esta *historización* del pensamiento de Sartre, es su posición respecto a la filosofía del marxismo. ¿Reconoce él, tal como quiere Gramsci, la autonomía y la originalidad radical de esta filosofía? Por supuesto que en el marco de este trabajo no podemos proponernos otra cosa que plantear el problema. Nos parece —para limitarnos a *cuestiones de método*— que hay ambigüedad y como una especie de movimiento de báscula en el pensamiento de Sartre. En él el marxismo aparece unas veces como la filosofía de nuestro tiempo y se nos dan valiosas indicaciones acerca de su verdadera naturaleza, conformes, según nos parece, a los análisis gramscianos —apareciendo paralelamente el existencialis-

mo como un movimiento parasitario que ha vivido al margen del saber y que con Sartre se integra a la cultura marxista como una ideología relativamente autónoma—; otras veces, por el contrario, tenemos la impresión de que es su propia filosofía existencialista la que propone Sartre como fundamento filosófico del *materialismo histórico*. En este caso no se haría más que retroceder a la posición superada por Gramsci. No cabe duda de que una discusión y un análisis exactos acabarán por aclarar algún día esta situación. Pero es preciso indicar que si bien es una tarea de los marxistas asimilar las nociones fecundas elaboradas en el seno de la «ideología» existencialista y emprender el estudio de los problemas reales que plantea, olvidar el concepto de la independencia y la autosuficiencia filosóficas del marxismo sería, por el contrario, volver al pasado pregramsciano.

Estas manifestaciones no nos permiten olvidar una posible objeción. Efectivamente, se puede pensar —en tanto que nuestras afirmaciones sobre el materialismo han carecido hasta el presente de indicaciones precisas— que es una empresa de revisión y de liquidación la que Gramsci nos propone bajo el pretexto de elaborar la verdadera filosofía del marxismo y de instaurar su hegemonía sobre la cultura superior; este programa —se dirá— lleva en sí por lo menos el peligro de un oportunismo intelectual, de una subordinación del marxismo a ideologías opuestas. ¿No será en el fondo un revisionismo crociano la filosofía gramsciana?

¿Qué responder a estos temores que la historia del movimiento obrero no contribuye a dis-

minuir? ¿Recurrir a la personalidad intelectual de Gramsci? Por supuesto que no se trata de un «gran intelectual» al margen del movimiento obrero, sino de un dirigente revolucionario de la clase obrera italiana, fundador del partido comunista, cuya obra teórica, escrita en las cárceles de Mussolini, fue concebida por su autor como su contribución intelectual a la transformación revolucionaria del mundo. Sin duda el argumento no carece de valor. Pero en definitiva sólo la meditación y el estudio crítico pueden hacer retirar la objeción.

NOTAS

1. Editions Sociales.
2. Cf. R. Garaudy, *Examen des idées de Staline en philosophie, Cahiers du communisme*, n.º 7, 8, 1962.
3. Señalemos que Gramsci no conoció algunas de ellas, particularmente los famosos *Manuscritos de 1844*.
4. Cf. *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, y *Socialismo e filosofia*, en *Conversazioni critiche*, I, Bari-Laterza.
5. K. Marx, Prefacio de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Comunicación, Madrid.
6. Cf. el capítulo titulado «Teoría historicista del conocimiento», p. 68.
7. Cf. la descripción que de ello da H. Lefebvre en su libro sobre Lenin (Bordas, pp. 27 y sigs.), y otra más centrada en la teoría de L. Goldmann, en *Recherches dialectiques*, N.R.F., pp. 281 y sigs.
8. *Antoine Gramsci, chef de la classe ouvrière italienne*, por Palmiro Togliatti, 1937. Publicado como in-

troducción a la traducción francesa de *Lettres de la prison*, Edit. Sociales, traducción Jean Noaro.

9. Cf. el artículo de Goldmann ya citado, en *Recherches dialectiques*.

10. Este fenómeno es siempre actual, incluso hoy reviste la forma de una adhesión explícita al marxismo por parte de filósofos no marxistas. Se puede medir de esta manera el camino recorrido por el movimiento obrero. Así Sartre escribe en 1957 que el marxismo «es la filosofía de nuestro tiempo», «humus de todo pensamiento particular y horizonte de toda cultura». «Es insuperable porque las circunstancias que le han dado origen no han sido superadas aún. Cualesquiera que sean nuestros pensamientos, no pueden tomar forma más que sobre este humus; deben moverse en el cuadro que éste les proporciona o perderse en el vacío o degradarse». (*Question de méthode en Critique de la Raison dialectique*, pp. 29 y 17; traduc. cast. *Crítica de la Razón Dialéctica*, Ed. Losada, Argentina.)

Al mismo tiempo que un reconocimiento del papel hegemónico del marxismo en el terreno de la cultura superior, este texto contiene la indicación preciosa de un estricto principio de crítica filosófica. Que cada cual haga su uso adecuado.

11. Cf. *Matérialisme et Révolution en Situations III*, N.R.F.

CAPÍTULO III

Definición de la Filosofía del marxismo

Cuestiones de método

A diferencia del sentido común, o de la religión, la filosofía constituye un sistema intelectual (t. 2, p. 6). Esto quiere decir que en una concepción *filosófica* del mundo se encontrarán cualidades lógicas que precisamente se hallan ausentes en el sentido común o en la religión popular. La filosofía propiamente dicha posee un carácter crítico que le permite alcanzar una unidad y una coherencia que no se encuentran en la filosofía espontánea (t. 2, p. 4). El trabajo reflexivo engendra lo que se ha convenido en llamar el carácter *sistemático*. Esta noción de *sistema*, sin embargo, ha de ser esclarecida. Ya que si es verdad que es indispensable para calificar el resultado intelectual del trabajo filosófico, no por ello da menos nacimiento a peligrosas ilusiones concernientes a la naturaleza misma de la filosofía. Efectivamente, existe una concepción errónea de la sistematicidad, lo mismo que existe una pseudosistematicidad que, después de Croce, va a denunciar Gramsci. Comprenderemos mejor esta denuncia recordando que en Gramsci se encuen-

tra una teoría de la existencia implícita de la filosofía, cuyo papel es muy importante. Una concepción del mundo radicalmente nueva puede existir implícitamente sea en una nueva forma de vida que está naciendo, sea en una doctrina o en un principio metodológico cuyo alcance no sobrepase en principio los límites de una disciplina particular. Esta teoría de la implicidad va a permitirnos esclarecer la noción de sistema y desembarazarla de las ideas falsas que la acompañan habitualmente.

¿Qué significa en principio la idea de que la filosofía existe implícitamente en la acción de los hombres, en la manera en que viven y luchan? ¿En qué puede esta idea esclarecer la noción de *sistematicidad*? La idea remite en primer lugar a la unidad de la moral y de la filosofía, de la práctica y de la teoría: sólo arbitrariamente se puede separar una concepción del mundo de las normas de conducta que le son propias (t. 2, p. 7); lo que yo hago implica una visión del mundo, o al menos una concepción de la vida. Esta visión y esta concepción pueden tener una existencia explícita y deducirse de ella lógicamente las normas de conducta. Pero también es real el proceso inverso: yo invento primero una cierta forma de vivir, me doy unos fines a los cuales tiendo concretamente. La reflexión sobre esta praxis racionalizará su sentido: pasaré de lo implícito a lo explícito y este paso se efectuará en provecho de la coherencia y de la eficacia de mi praxis; mi vida se volverá más ordenada, mejor organizada, digamos más *sistemática* (t. 2, p. 11). Vamos a ver como esta teoría de lo implícito, que en princi-

pio es una forma de afirmar la unidad de la filosofía y de la acción, nos va a permitir aclarar la noción de sistema y eliminar una determinada concepción de la vida filosófica. En efecto, siendo la filosofía un saber coherente, que se desarrolla al mantener esta coherencia, es bastante corriente concebir la vida filosófica como un desarrollo autónomo en el que los nuevos conceptos se extraen lógicamente de los precedentes. Esta concepción, aplicada a la historia de la filosofía, nos mostrará a los nuevos *sistemas* naciendo de los precedentes a través de un juego «dialéctico» donde la oposición se combina con la armonía. Marx hizo pedazos esta ilusión de autonomía. Tanto en la teoría, como en la acción, los hombres se esfuerzan en resolver los problemas que su propia existencia les plantea. Por lo tanto, la filosofía no se desarrolla según una dialéctica autónoma. La filosofía es la respuesta teórica a los problemas planteados al hombre por su devenir histórico. Al definir la filosofía como metodología de la historiografía el propio B. Croce rechazaba la idea de una filosofía que sería meditación de problemas eternos, extrahistóricos, y cuyo devenir no tendría por consiguiente sus raíces en el devenir histórico mismo. Gramsci, en su estudio crítico del historicismo crociano insiste en diferentes ocasiones sobre la importancia de una concepción semejante y de su exactitud. Así escribe: «... que frente al concepto de "sistema" Croce ha hecho destacar el concepto de problema filosófico; de este modo ha negado que el pensamiento produzca abstractamente otros pensamientos, afirmando que los problemas que la filosofía debe

resolver no han nacido abstractamente del pensamiento filosófico precedente, sino que son planteados por el desarrollo histórico actual, etc....» (t. 2, p. 190 y también p. 180). Vemos en qué sentido la idea de una existencia implícita de la filosofía en la acción histórica de los hombres aclara la noción de *sistematicidad*. Lo que se rechaza es la idea de un sistema cerrado y acabado, que nacería a partir de *sistemas* precedentes independientemente de la historia concreta (t. 2, p. 179). En cuanto a la idea de «existencia implícita», no debe conducirnos a una concepción simplista de la elaboración teórica; la filosofía no está hecha y cuando se dice que «la historia plantea problemas» no hay que olvidar que en otro sentido —teórico exactamente— es el pensador el único que «plantea los problemas» para hablar con propiedad.

La idea de existencia implícita encierra un segundo sentido; para Gramsci la filosofía del marxismo existe implícitamente en la nueva forma de pensar que Marx inicia y que despliega en diferentes direcciones. Hablar de la existencia implícita de una filosofía integral en la actividad teórica de un pensador que sólo secundariamente se ocupa de filosofía, nos remite a la idea de que un pensamiento original, una teoría revolucionaria en la historia del pensamiento, lo mismo si en principio no aparece más que en un solo sector de la actividad intelectual, tiene el poder de desplegarse orgánicamente en los demás sectores. Una concepción del mundo forma una totalidad unitaria que se actualiza en un desplegamiento necesario en distintas disciplinas.

Gramsci ha tomado consciencia de este principio de la «unidad-distinción», que define la verdadera [sistematicidad], al estudiar la obra de Croce. Es este principio el que le sirve de guía en el intento de «explicitar» e identificar correctamente la filosofía del marxismo. Nos interesa, por tanto, comprenderlo bien para entender el método empleado por Gramsci y la definición de la filosofía del marxismo que resultará de él. Esta clarificación nos permitirá en principio comprender el sentido de las críticas que Gramsci dirige a Bujarin y a su *Manual popular de Sociología Marxista*, que se presenta como una *Teoría del Materialismo Histórico*. También nos hará —eso creemos— entender ciertos caracteres literarios de la obra escrita en la cárcel por Gramsci.

Es, por tanto, en la obra de Croce donde Gramsci ha aprendido a distinguir la sistematicidad intrínseca que es la *substancia* misma del pensamiento filosófico, de la *forma* literaria sistemática que puede expresar adecuadamente a la primera o, por el contrario, no ser más que un barniz exterior que se esfuerza vanamente en enmascarar la inorganicidad de un pensamiento. En su *Lógica*¹ B. Croce señala que una obra puede carecer de la forma literaria de la exposición sistemática, sin que por ello le falte la verdadera sistematicidad; en efecto, ésta puede existir «incluso en el estudio monográfico de un problema particular», si éste se sabe abordar con verdadera energía filosófica; y lo mismo ocurre, añade Croce, hasta cuando se componen «ensayos» o incluso «aforismos» en lugar de construir «sistemas».² Gramsci escribirá, al hablar del esti-

lo de reflexión filosófica que hizo popular a Croce: «La sistematicidad no se ha de buscar en una estructura arquitectónica externa, sino en la coherencia íntima y en el fecundo poder de comprensión de cada solución particular» (t. 2, p. 180).

Esto sirve de paso para arrojar luz sobre los orígenes crocianos del pensamiento de Gramsci, pero nos hará comprender también su severidad para con el *Manual* de Bujarin. El subtítulo de esta obra la presenta como una «teoría» del materialismo histórico. Gramsci interpreta este título en toda su profundidad. El marxismo o *materialismo histórico* ya es una *teoría* de la historia y de la política. Si se interpretan las palabras por lo que quieren decir, anunciar una *teoría* del materialismo histórico es comprometerse a realizar un trabajo estrictamente filosófico, a saber, una *teoría* de la teoría (o «metateoría»). Si Bujarin fuese consecuente con lo que su título anuncia, debería construir «un sistema lógico y coherente de los conceptos filosóficos» conocidos bajo el nombre de materialismo histórico; trabajo necesariamente crítico y que conduciría a eliminaciones definitivas, ya que determinados conceptos llamados «marxistas», son impuros o han sido introducidos ilegítimamente y son de hecho extraños al marxismo (t. 2, p. 124). Si Bujarin comprendiese lo que es una «teoría» del marxismo, debería tratar un cierto número de problemas y exponer en primer lugar qué es la filosofía, cómo ha sido concebida hasta el presente, en qué renueva el marxismo la manera de concebirla, cuáles son las relaciones entre la filosofía como conocimiento y la filosofía como acción y más en

general cuáles son las relaciones de la Teoría y la Práctica. Hallaríamos pues en su libro las cuestiones a las que hemos querido responder o cuya respuesta hemos esbozado en nuestros primeros capítulos. Pero Bujarin no podía hacer esto ya que, dice Gramsci, carece de todo concepto preciso de lo que es la filosofía del marxismo (t. 2, p. 129); no ha comprendido que la concepción marxista del mundo está por extraer aún del marxismo como teoría de la historia y de la política, que desde el punto de vista teórico es «metodología de la historiografía» y desde el punto de vista práctico «metodología de la iniciativa histórica». Concibe el marxismo, en tanto que ciencia de la historia, como una «sociología» concebida sobre el modelo de las ciencias naturales, como un determinismo histórico por consiguiente; y como filosofía del marxismo adopta la vieja metafísica materialista a la que cree renovar con el método dialéctico, pero que en el fondo no es otra cosa que el viejo materialismo vulgar (t. 2, p. 124). Así pues, el problema de la identificación de la filosofía del marxismo ni siquiera ha sido planteado. Bujarin no parece sospechar que todo el trabajo está por hacer; además, cree poder redactar un «Manual popular» exponiendo en la forma literaria del *sistema* la «teoría» del materialismo histórico. Esto es querer empezar la casa por el tejado, y bajo la apariencia sistemática, que no es más que un barniz exterior, es la incoherencia filosófica lo que se descubre. En realidad aun no ha llegado el momento de una verdadera exposición sistemática. Como doctrina filosófica, el marxismo se encuentra aún en la fase

de discusión. Habría sido preferible también y más «científico» proceder de una manera «crítica» y tratar metódicamente la serie de problemas que se plantean de una manera monográfica. Es así como se progresará de manera efectiva hacia la verdadera sistematicidad (t. 2, p. 131). Estas consideraciones deben hacernos comprender al mismo tiempo la naturaleza del trabajo filosófico que Gramsci intenta realizar en las cárceles de Mussolini. En efecto, los *Cuadernos de la Cárcel* consisten en una serie de notas cuyo carácter «fragmentario» y aparentemente deshilvanado las hace de una lectura difícil. Gramsci vuelve frecuentemente sobre el mismo argumento en textos «independientes». Los que forman una serie son estudios críticos dedicados a un libro o a una obra. Así si cogemos el tomo 2 de las obras de Gramsci publicadas en Einaudi y al que los editores han titulado *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, encontramos en él dos series de notas críticas, la una dedicada al libro de Bujarin que hemos citado (t. 2, p. 117), la otra, más importante, en la que Gramsci ajusta sus cuentas con el historicismo idealista de Croce (t. 2, p. 169); se las podría denominar el *Anti-Bujarin* y el *Anti-Croce* respectivamente (esta última expresión es del propio Gramsci). Su coexistencia permite captar la problemática crítica y el proyecto filosófico gramscianos. Se encuentra también en dicho tomo una serie de notas sobre la economía política (t. 2, p. 159) cuya relación orgánica con las restantes partes no está explícita. El título de las dos primeras partes es muy significativo: 1) *Introducción al estudio de la filo-*

sofía y del materialismo histórico (t. 2, p. 1); 2) *Algunos problemas que plantea el estudio de la filosofía de la praxis* (t. 2, p. 73). Esta segunda parte, en la que los editores italianos han agrupado notas procedentes de diversos *Cuadernos*, es capital para la cuestión que nos ocupa. En ella Gramsci expone en términos profundos, pero frecuentemente muy escuetos, de qué manera se ha de abordar el problema de la elaboración, de la construcción crítica de la auténtica filosofía del marxismo.

Sin lugar a dudas es importante para hacer comprender el carácter «fragmentario» de los *Cuadernos*, señalar que fueron escritos en la cárcel, en unas condiciones de persecución policial que hacen de este encarcelamiento un lento y metódico asesinato coronado de éxitos; que además de estas dificultades propiamente «físicas» experimentó el obstáculo de la censura y la imposibilidad de procurarse todas las obras que le hacían falta; que finalmente la enfermedad y la muerte no le dejaron el tiempo necesario para acabar la tarea emprendida. Pero también nos parece que estas razones no deben ocultar las que son de orden intrínseco, que residen en la propia personalidad intelectual de Gramsci, inseparable ella misma de la empresa intelectual a la que se había lanzado; por tanto razones a la vez individuales e históricas, ya que tal como Gramsci nos enseñó, la filosofía de «tipo democrático» no concibe su personalidad fuera de las tareas que el movimiento de la historia le propone (t. 2, p. 27). Por otra parte hay que decir que el pensamiento altamente riguroso del filósofo no revela la menor

señal perceptible de las condiciones inmediatas de la encarcelación.³ La *historicidad* del trabajo intelectual de Gramsci es de otra naturaleza, correspondiente a las necesidades intrínsecas del desarrollo del marxismo. Es esencialmente crítico porque para Gramsci se trataba de promover esta «renovación» del marxismo que ha de permitir a esta filosofía profundamente arraigada en las masas populares y generadora de historia nueva, asumir igualmente sus tareas en la cultura superior donde ha de ejercer su hegemonía (t. 2, p. 84). A este respecto los *Cuadernos de la Cárcel* son un *inmenso taller filosófico* donde este artífice que es Gramsci ha trabajado *radicalmente*, destruyendo lo que debía serlo con una especie de serena agudeza polémica, arrancando o construyendo las bases de la nueva estructura, integrando, tras hacerlos homogéneos al nuevo edificio, los materiales válidos elaborados en el cuadro de otras filosofías (t. 2, p. 21). Despierta admiración esta radicalidad crítica de la que nace una sistematicidad orgánica.

Gramsci muere en 1937 tras diez años de prisión que minaron su organismo, frágil ya de por sí. El mismo año Croce, que se ha convertido en enemigo encarnizado del marxismo, cree poder describir que «el marxismo teórico tuvo su fin hacia 1900 en Italia y en el mundo entero».⁴ La «ironía de la historia» de la que habla Hegel es la de la tragedia. El marxismo teórico «se ha detenido»... en las cárceles de Mussolini. Habrá que esperar a la derrota de los ejércitos fascistas para que sean publicados en Italia los *Cuadernos de la Cárcel*, y algunas otras conmociones históricas

para que el pensamiento del gran revolucionario se difunda y sea lentamente asimilado.

La Filosofía del marxismo

Una vez precisado el principio metodológico puesto en práctica por Gramsci y el carácter esencialmente crítico de su reflexión, podemos encaminarnos hacia la definición de la filosofía del marxismo que él nos propone. Pero no queremos contentarnos con lanzarla como un resultado muerto. Nuestra pretensión es verla surgir de la puesta en práctica del principio metodológico que hemos formulado, y para eso seguiremos a Gramsci paso a paso.

Lo universal está en lo particular, existe implícitamente en él; la filosofía del marxismo sólo existe implícitamente en ese saber historiográfico que es el marxismo. Dicho de otra manera, el marxismo se nos presenta históricamente como economía política y ciencia de la política; queremos aprehenderlo también explícitamente en tanto que filosofía; ¿cuál será la relación de la filosofía del marxismo con sus otras partes que son la economía política y la ciencia de la política? ¿Y cómo llegar a una identificación correcta de esta filosofía implícita? Si, como hemos dicho, la filosofía se identifica con la historiografía, si por lo tanto estas tres partes constitutivas del marxismo que son la economía política, la ciencia de la política y la filosofía no son más que

[una] sola cosa, ¿no es lógico, si se quiere ir a lo esencial, extraer la unidad de estas tres partes constitutivas? ¿No es éste el paso más acorde con el principio metodológico que consiste en querer extraer la filosofía a partir del propio marxismo en tanto que ciencia de la historia? En todo caso eso es lo que hace Gramsci. Si es cierto —como él piensa— que los principios teóricos de estas tres partes constitutivas han de convertirse mutuamente el uno en el otro porque «todos ellos juntos forman un círculo homogéneo» (t. 2, p. 92), debe ser posible extraer el principio unitario de la concepción del mundo tomada en su totalidad. Gramsci intenta hacerlo en un fragmento titulado «Unidad en los elementos constitutivos del marxismo» (t. 2, p. 91). Su contenido es decisivo para el que quiere identificar la filosofía del marxismo; hay que precisar, sin embargo, que no tiene nada de espectacular; está desprovisto de todos los caracteres de la «genialidad» brillante, aunque se corre el riesgo de leerlo sin ver el alcance exacto del concepto aprehendido. ¿Cuál es pues el principio unificador de todas las partes del marxismo? Ha de encontrarse, responde Gramsci, en «el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia». Detengámonos un instante ya que con esta «pobre» frase se ha dicho todo. El que busque comprender cuál es la esencia de la nueva concepción del mundo acaba de encontrar su respuesta. El marxismo considera que toda realidad es inseparable del «desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia». La realidad ha de ser entendida como relación del hombre con la

«materia». Es más, comprender lo que es la realidad es entender la relación del hombre con la «materia» como un proceso dialéctico: lucha e identidad de los contrarios; lucha ya que el hombre se opone a la «materia», como la actividad se opone a la pasividad; identidad ya que no hay libertad sin «necesidad», creación sin «materia» por transformar, por dar forma. Por lo tanto esta unidad de los contrarios sólo puede ser una historia, un devenir; la realidad o la experiencia no es más que el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la «materia»; y esta realidad el hombre la aprehende y la conoce en el seno de esta lucha con la «materia», que es el crisol de donde nace la nueva realidad. ¿Pero qué significa aquí la palabra «materia» que Gramsci opone y une al hombre? Para ser precisos, designa el concepto filosófico de «materia» inherente a la concepción marxista del mundo. No se trata por tanto de la materia de la que se ocupan las ciencias físicas, pero tampoco se trata de una realidad planteada *absolutamente*, es decir, separada precisamente de la actividad humana. No es por lo tanto el concepto *metafísico* de materia, sino el concepto propiamente marxista que, tal como acabamos de ver, no presenta a la «materia» como una realidad externa al hombre sino que, por el contrario, concibe la realidad como resultante de la relación dialéctica entre el hombre y las condiciones prácticas de su actividad. La «materia», a todos los niveles de la actividad humana, es lo que *existe*, lo que se impone al hombre como punto de partida de su nueva praxis; es por lo tanto el resultado de la praxis anterior, el producto del

desarrollo anterior de las contradicciones del hombre y la «materia». Como vemos, este «desarrollo» es simplemente la historia, el proceso histórico cuyo protagonista es el hombre, el devenir de aspectos múltiples que las masas humanas engendran sobre la base de su modo de producción histórico y de las relaciones básicas en las que producen. Por lo tanto la «materia» de la que habla Gramsci es ante todo la Naturaleza *humanizada* por el trabajo, transformada, organizada, dominada históricamente por las fuerzas productivas del hombre. Pero también es⁵ el conjunto de las relaciones sociales de producción de las que debe partir el hombre para forjar su nueva historia; el proceso histórico no es solamente lucha del hombre con la naturaleza por el desarrollo de las fuerzas productivas, es también lucha del hombre con el hombre para la conservación o la transformación de las relaciones de producción. Es una lucha política por el dominio del Estado; se desarrolla por lo tanto en el campo de la ideología y la organización. Cada vez que se abre, como dice Marx, un período de revolución social, esta lucha tenderá a la transformación de las viejas relaciones de producción que se han vuelto inservibles. De esta manera, por mediación de la acción política el movimiento histórico desembocará periódicamente en una «transformación de la praxis» (t. 2, p. 134), en la instauración de la nueva base que se ha hecho necesaria (t. 2, p. 39) y en la creación por el nuevo Estado de una «sociedad civil» nueva conforme a las exigencias del desarrollo social (t. 2, p. 92). Por tanto la «materia» es también la «sociedad civil», a

la que la clase dirigente organizada en Estado debe remodelar completamente para adecuarla al nuevo curso que da a las cosas. Si se considera a esta misma clase durante el período histórico en el que aún no es más que una clase subalterna, la «materia» es entonces la «relación de fuerzas» a todos los niveles de la realidad, relación que precisamente hace de aquélla una clase subalterna, y a la que dicha clase deberá transformar progresivamente por medio de su acción política hasta el punto en que esta relación de fuerzas se invierta en su favor (t. 5, p. 40). Reflexiónese ahora sobre este principio unitario que hemos intentado explicar. Es la clave de la concepción del mundo que pretendemos esclarecer. La realidad que él capta es la praxis histórica concreta de los hombres que *son* al mismo tiempo sus condiciones de existencia y la superación, la transformación de sus condiciones de existencia; que producen, por decirlo de otra manera, su propia existencia en condiciones determinadas. La filosofía que concibe así el mundo, puede ser llamada «filosofía de la praxis». Pero este concepto unitario se refiere también a la *historia*, la realidad como historia o la historia como única realidad. Efectivamente, lo que *existe*, es resultado de la acción transformadora del hombre. Toda realidad —objeto, acto o pensamiento— es realidad histórica: pensamiento deviniendo acto y engendrando nueva realidad; acto deviniendo conciencia y pensamiento de la realidad (t. 2, p. 38). La dialéctica histórica concreta, que es creación de realidades nuevas, es concebida por Gramsci como «un devenir-mundo» de la filosofía, mientras que

recíprocamente la filosofía es «devenir-teoría» del nuevo mundo que nace (t. 2, p. 21). La filosofía para la cual toda realidad es historia recibirá el nombre de historicismo⁶ (t. 2, p. 89).

Es preciso tomar consciencia de que esta historia es la del hombre, que se trata de la historia de la «naturaleza humana», de la producción de un hombre humano a través de las formas históricas de la alienación multiforme, del engendramiento de una «humanidad unificada» al término de una «prehistoria humana» marcada por la división contradictoria de la comunidad, del nacimiento del «reino de la libertad» al término de una prehistoria que fue «el reino de la necesidad» (t. 2, p. 93). La filosofía del marxismo puede por lo tanto ser calificada de «humanismo» ya que para ella la realidad es la historia de la producción del hombre (t. 2, p. 105). Y si nos acordamos de que es el hombre mismo el que se produce, que la historia es la autoproducción del hombre, que la fuente de este devenir no es otra cosa que *el hombre pensando y actuando*, entonces podremos añadir con Gramsci que la filosofía del marxismo es un «humanismo absoluto de la historia»⁷ (t. 2, p. 159). La única realidad es la de las fuerzas históricas del hombre y la de los productos engendrados por aquéllas en el curso del desarrollo de sus relaciones dialécticas con la «materia». Es preciso eliminar toda concepción que recurra a un principio trascendente para explicar el devenir concreto. El «historicismo absoluto» será, por tanto, un «inmanentismo absoluto» (t. 2, pp. 90 y 146): la fuente de la dialéctica histórica es inmanente a la historia. La afirma-

ción tendrá una importancia capital desde el punto de vista ético ya que conducirá a rechazar toda concepción extrahistórica de los «valores» y toda moral que busque en otra vida el «sentido» de esta vida terrestre (t. 2, p. 150). Pero su importancia no es menos grande desde el punto de vista epistemológico, ya que implicará una concepción de las ciencias humanas que eliminará por supuesto todo residuo de teología con o sin el ropaje providencialista, pero también eliminará radicalmente la deformación determinista que la interpretación positivista del marxismo ha introducido en las ciencias humanas (historia, sociología, economía política) (t. 2, p. 90). Tanto la causalidad mecanicista como la finalidad teológica son contrarias al inmanentismo historicista de la nueva concepción. En un caso, la dialéctica histórica es deformada por la intervención del principio transcendente; en el otro, se vuelve simplemente ininteligible. Ya que «el efecto jamás puede superar mecánicamente la causa o el sistema de causas» (t. 2, p. 134), ¿cómo podría la ley de la causalidad permitirnos concebir el momento de la superación, el de la «transformación de la praxis»?⁸

Así pues, tras haber intentado presentar las definiciones gramscianas de la filosofía del marxismo deduciéndolas del principio unificador de sus diferentes partes constitutivas, nos es preciso volver al fragmento que comentábamos al principio (t. 2, p. 91) y comprender el paso del principio unitario universal a los principios específicos de las diferentes partes. ¿Qué sentido tiene «el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hom-

bre y la materia» en la economía política, la ciencia política y la filosofía?

En economía política la relación entre el hombre y la «materia» es la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción. La «fuerza de trabajo» del obrero —como ya sabemos— se caracteriza en que es una mercancía que no se limita a transmitir el «valor» que cristaliza; es creadora de «valor» nuevo. De este modo el concepto fundamental de la economía política es el de «valor». Y Gramsci puede añadir que los teóricos que rechazan la teoría del valor caen en el más vulgar materialismo, ya que olvidan que es la «fuerza de trabajo» del hombre la que produce el «valor» y no la «materia» sola, entendiendo por ésta «las máquinas consideradas por sí solas —como capital constante y técnico—... independientemente del hombre que las dirige» (t. 2, p. 92).

¿Qué significado adquiere el concepto unitario en la ciencia política? La relación del hombre con la «materia» es aquí la de la clase dirigente organizada en Estado, con el conjunto de la sociedad; en efecto, para aquélla se trata de dirigir y de dominar mediante la fuerza y la ideología, imponiendo la dictadura y obteniendo el «consentimiento».⁹ Por tanto, el concepto fundamental es el del Estado, poder de coerción y de hegemonía, organizador de la «sociedad civil», educador del medio social, del que Marx decía que debía ser «educado» a su vez.¹⁰

Finalmente, ¿qué significado adquiere nuestro concepto unitario en filosofía? La relación del hombre con la «materia» es aquí la de la volun-

tad humana concreta con la situación de hecho que ha de superar y transformar, pero que al principio se le impone; es la relación de la libertad creadora de realidad nueva con la necesidad que se impone a los individuos y a los grupos, que les aplasta y les hace pasivos; esta relación que nosotros entendemos como unidad de los contrarios, es el hombre mismo, este ser cuyo proceso de vida real es la unidad de la necesidad¹¹ y la libertad, el paso de lo objetivo a lo subjetivo, de la pasividad a la acción. Si nos planteamos la situación de hecho en términos históricos precisos, se nos aparecerá como el conjunto de las relaciones sociales de producción que se imponen a los hombres. Marx la llama «base» o «infraestructura». Comprender el devenir es entender la aparición de un «movimiento histórico» sobre la base de la «infraestructura» (t. 2, p. 129), el nacimiento de grupos políticos activos, de «voluntades colectivas» a las que la ideología une y grandes «personalidades» dirigen. Es, dice Gramsci, el momento capital de «la elaboración superior de la base en sobreestructura en la consciencia de los hombres», el del paso del «momento puramente económico... al momento ético-político». Gramsci propone designarlo con ayuda de la palabra «catarsis». El momento catártico, dice, es el del «paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad. La base de fuerza exterior que domina al hombre, le asimila, le hace pasivo, se transforma en medio de liberación, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, y generadora de nuevas iniciativas» (t. 2, p. 40). Así pues, el principio unitario significa en

filosofía la relación entre la voluntad humana y la materia, que en este caso es la base económica. El concepto fundamental de la filosofía será, por tanto, el de «praxis» ya que la praxis humana es precisamente esta «catarsis» de la base en sobreestructura, generadora de realizaciones nuevas, nervio de la dialéctica histórica. A los que se extrañen de este lenguaje de *historiador* cuando aquí se trata de un discurso *filosófico*, les recordaremos que la filosofía es para Gramsci «metodología de la historiografía». Pero podría ser que esta extrañeza expresase la insatisfacción del lector y su temor de que en semejante concepción se olvide demasiado la personalidad del individuo no tomándose en consideración más que al «protagonista de la historia». Kierkegaard protestaba en nombre de la subjetividad infinita contra el sistema hegeliano; igualmente el lector podría querer proteger a la persona contra el imperialismo de la historia y desear que se le presenten, cuando se trata de filosofía, conceptos más «personales» que los de bases y sobreestructuras. Hemos querido plantear la objeción aunque no nos sea posible dar una respuesta del todo convincente. Solamente queremos decir que la dialéctica de la necesidad y de la libertad que hemos considerado para estudiar el devenir de la colectividad social es también completamente válida cuando se trata de comprender el desarrollo de una personalidad. Nosotros *somos* el conjunto de nuestras relaciones con los demás y con el mundo y lo que somos se impone a nosotros en cada momento de nuestra historia personal; pero esta historia somos nosotros quienes la

hacemos, ya que cada una de nuestras relaciones con los otros y con el mundo es una relación activo-consciente. Hemos visto que son los hombres los que hacen su propia historia. Podemos añadir con Gramsci que «el individuo» es «el artífice de sí mismo» (t. 2, p. 27), lo que evidentemente no impide que relaciones sociales constitutivas de su ser se impongan a él; el problema «ético» para el individuo consiste en reunir las condiciones que le permitan el mayor desarrollo de su autonomía y la mayor riqueza de su personalidad (t. 2, p. 29). En Gramsci existe una teoría de la personalidad muy elaborada;¹² la negativa a considerar a la persona independiente de la historia colectiva no le priva de ninguna de sus dimensiones, todo lo contrario. La lectura de las *Cartas de la Cárcel* —donde este tema es estudiado por un hombre que vive intensamente su «drama» personal—, aún mejor que las exposiciones teóricas de los *Cuadernos de la Cárcel*, convencerá de ello a cualquiera.

Un poco más arriba nos preguntábamos cuáles serían las relaciones de la filosofía con las otras partes constitutivas del marxismo. Como vemos ahora, el concepto *filosófico* de «praxis» es «más universal» que el de «valor» o el de «Estado», pero no es de naturaleza diferente. Se identifica con los otros, es los otros bajo la forma de lo universal, se distingue sin poder separarse de ellos. Las relaciones de la filosofía con las otras disciplinas son las de lo universal y lo particular que se pueden distinguir, pero que se unen para constituir el verdadero saber que es «universal concreto». No se sabría separar la economía

y la política de la historia. Podemos añadir que esto se hace extensivo a la moral, el arte y el conocimiento —incluidas las ciencias naturales— si queremos especificar más los diferentes aspectos de la actividad humana. Así se comprende mejor que Gramsci pueda escribir, acerca de la filosofía del marxismo, que es «específicamente una teoría de la historia» (t. 2, p. 129). Si fuera preciso exponer todo el cuerpo doctrinal del marxismo, podríamos dividirlo a modo útil en un apartado especial que abarcase como disciplinas distintas la economía política, la ciencia política, la ética y la estética, al que correspondería un «apartado general filosófico», cuyo contenido es preciso determinar. La unidad de lo universal y lo particular, de la filosofía y de la historia implica la conclusión de que aquella desarrollará de manera coherente todos los conceptos de una metodología general de la historia, de la economía, de la política, del arte y de la ética. Tal será la *filosofía* del marxismo propiamente dicha, a la que Gramsci llama «la ciencia de la dialéctica o gnoseología», dicho de otra manera, una «lógica», si, con Croce, se la define como «pensamiento del pensamiento». De este modo la filosofía en sentido estricto es teoría del conocimiento.¹³ Como tenemos derecho a distinguir el conocimiento científico de la Naturaleza, de aquel que toma como objeto al hombre y su historia, será preciso elaborar una teoría historicista de las ciencias de la Naturaleza para tener una visión total del mundo¹⁴ (t. 2, p. 128).

Génesis de la Filosofía marxista

Así, pues, la filosofía del marxismo es original: se define como filosofía de la praxis o «historicismo»; no es separable de la ciencia concreta de la historia. Volveremos a encontrar ahora esta unidad al abordar el problema de la génesis del marxismo o de sus orígenes. En efecto, si para Gramsci el marxismo es una concepción del mundo radicalmente «original», no por ello es menos «la culminación» de la cultura moderna (t. 2, p. 105). Hemos hablado de la filosofía, de la economía política y de la ciencia política como de las «tres partes constitutivas» del marxismo. Si ahora buscamos los «orígenes» del marxismo, nos encontraremos con los movimientos culturales de las naciones más avanzadas de Europa en la primera mitad del siglo XIX: la economía política inglesa, la política y la ciencia política francesa, y la filosofía clásica alemana. Es grande la tentación de deducir que cada uno de los tres movimientos europeos ha contribuido respectivamente a elaborar la economía política, la ciencia política y la filosofía del marxismo. Pero esta manera de concebir el nacimiento del marxismo, además de que revela una concepción bastante simplista de la creación intelectual, nos conduce de nuevo a la idea errónea de «una pura filosofía» separada y separable del saber concreto. Gramsci concibe de manera muy diferente el nacimiento del marxis-

mo y esta concepción va a hacernos comprender una vez más esta unidad de la filosofía y de la historia que define el historicismo. En efecto, ¿cómo concibe Gramsci el nacimiento del marxismo a partir de los tres movimientos de la cultura europea?

La verdad es que el marxismo ha elaborado de forma sintética estos tres «movimientos» y que el resultado es una verdadera síntesis, que posee la unidad orgánica, «la organicidad» de las verdaderas síntesis, aunque en cada parte constitutiva de la nueva doctrina deban estar contenidos implícitamente los otros momentos. De ese modo la filosofía estará contenida en la economía política y la ciencia política, como ya hemos tenido ocasión de ver. ¿Pero qué papel han jugado los tres movimientos culturales europeos en el nacimiento de cada momento de la nueva doctrina? Gramsci responde: «Cualquiera que sea el momento que se examine, momento teórico, económico, político, encontraremos como momento preparatorio cada uno de los tres movimientos» (t. 2, p. 90). Si tomamos por ejemplo el momento teórico —es decir, la filosofía del marxismo a la que Gramsci quiere dar una existencia explícita—, encontraremos como condición de su nacimiento no solamente la filosofía clásica alemana, sino también la Revolución de 1789 y los movimientos políticos sucesivos y finalmente la economía política inglesa. El hecho merece que uno se detenga en él y que en principio se asombre de que movimientos culturales cuya naturaleza aparentemente es heterogénea, hayan podido converger de esa manera hacia su culminación crítica. ¿Acaso

no tenemos nosotros nada que ver por ejemplo con la *especulación* filosófica alemana y con la *praxis* politicojurídica francesa? Por eso va a ser preciso superar la aparente heterogeneidad para descubrir la fundamental identidad de naturaleza. Veamos en qué consisten las relaciones entre la filosofía alemana y la política francesa.

Gramsci parte de una observación hecha por Marx en *La Sagrada Familia* en la que dice que el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana. Antes de Marx, Hegel había expresado una idea parecida: decía aproximadamente que el nuevo principio del Espíritu del Mundo que ha irrumpido en Alemania como espíritu y concepto, se ha desarrollado en Francia como realidad efectiva. Dicho de otra manera, una misma fase de la Historia Universal se manifiesta teóricamente en Alemania y prácticamente en Francia. Otros escritores han observado esta afinidad esencial entre formas de actividades históricas de naturaleza diferente. Carducci lo expresa poéticamente: «Ambos decapitaron, Emmanuel Kant a Dios; y Maximiliano Robespierre al Rey». No se trata, señala Gramsci, de una comparación particular entre Kant y Robespierre, sino de una forma más general «del movimiento político francés en su conjunto y de la reforma filosófica alemana en el suyo» (t. 2, p. 67). Esto significa que el lenguaje de las diferentes culturas nacionales puede ser históricamente diferente, ya que está determinado por la tradición particular de cada nación, por el predominio de la actividad teórica o práctica, etc.,

pero que estos diferentes lenguajes pueden ser la expresión fundamentalmente idéntica de una misma etapa de la civilización. En ese caso existe la posibilidad de traducir recíprocamente un lenguaje al otro (t. 2, p. 63). Utilizando la terminología propia del marxismo diremos con Gramsci: «Dos bases semejantes en lo fundamental poseen sobreestructuras equivalentes que se traducen recíprocamente la una en la otra, cualquiera que sea su lenguaje nacional particular» (t. 2, p. 67).

Quisiéramos demostrar, tomando como ejemplo el nuevo concepto filosófico de «praxis», que es toda la cultura europea de principios del siglo XIX la que encontramos como momento preparatorio de aquél, y no solamente la filosofía hegeliana y su oponente materialista en Feuerbach. Veamos en primer lugar la economía clásica inglesa y la filosofía clásica alemana. Encontramos, por ejemplo, en Ricardo la famosa teoría del valor-trabajo que sin duda nos «conduce» a la economía política del *Capital*, pero que también contiene implícitamente la comprensión de la importancia filosófica del concepto de *Trabajo*.¹⁵ Algunos comentaristas de Hegel han demostrado que la lectura de los economistas ingleses jugó un papel indiscutible en la elaboración del pensamiento dialéctico. La negatividad del trabajo será un tema esencial de la *Fenomenología del Espíritu*. En cuanto a Marx, basta con citar los *Manuscritos de 1844* que llevan precisamente el título de *Economía política y filosofía* para constatar la misma idea. Estos manuscritos inacabados permiten captar la nueva concepción del Mundo en

el momento de su ardua elaboración. En ellos la reflexión económica se mezcla estrechamente con la meditación filosófica y se ve ya como el concepto de praxis sirve para definir al hombre como autoprodutor de su ser y de su historia, en cuanto que es creador del mundo alienado de la economía. Ahora bien, Marx elabora estas definiciones filosóficas del hombre como praxis y de la historia como autocreación del hombre, a partir de la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel (le dedica un capítulo crítico en el que declara exactamente que es mérito de Hegel el haber comprendido «especulativamente» esta autocreación del hombre por su trabajo), pero también concibe la riqueza como trabajo acumulado a partir de la economía política inglesa. Añadamos que, por otra parte, esta elaboración del concepto central de la filosofía de la *praxis*, si bien hay que reconocer que se hace a partir de la filosofía clásica alemana y de la economía política inglesa, es también una superación de ambas, ya que Hegel no concibe la actividad humana más que «especulativamente»: coloca la consciencia de sí mismo en lugar del hombre real, reconociendo únicamente la actividad espiritual o, como mucho, haciendo de la actividad práctica un simple instrumento que permite al Espíritu tomar consciencia de sí; en cuanto a los clásicos de la economía política inglesa que elaboran la teoría del sistema capitalista, ignoran su historicidad, es decir, el carácter alienado y alienante del trabajo del hombre en esta formación económica. Por otra parte esta *Crítica de la Economía Política* no culminará hasta llegar al *Capital* cuyo subtítulo recordamos así.

Gramsci no conocía los manuscritos de 1844 que no fueron publicados hasta 1932, pero el análisis de esta obra ilustra la profundidad de su visión de la génesis del marxismo. De esta manera, si estudiamos en él este concepto filosófico de la praxis y las condiciones de su nacimiento, encontramos en efecto el pensamiento de Hegel y de Ricardo como «momento preparatorio» de la nueva síntesis. En cuanto al papel jugado por la práctica y la teoría política francesa en la elaboración de este concepto, es bastante evidente. Marx, que es un admirador de la energía revolucionaria de la nación francesa, contrapone bien pronto¹⁷ el humanismo real del revolucionario activo al verbalismo de la izquierda hegeliana. A la *Crítica crítica* de B. Bauer y otros miembros de la «Sagrada Familia», contrapone la «crítica de las armas» y quiere poner fin a la crítica filosófica que deja inmutable al viejo mundo, uniendo la nueva filosofía al movimiento político del proletariado. Tal es el sentido exacto de esta «supresión» de la filosofía, que Croce olvidará interpretar de modo hegeliano cuando la conciba como una liquidación, en lugar de entenderla como una «superación» que cree una nueva forma de concebirla y de ejercerla. Es la identificación dialéctica de la teoría y de la práctica, del saber y de la política, en otras palabras, es exactamente esta identidad de la filosofía y de la historia que Croce ha formulado a su manera y bautizado con el nombre de «historicismo» (t. 2, p. 233).

En torno a la cuestión del ser

Podemos concluir provisionalmente resumiendo los resultados adquiridos. El problema consistía en saber si el marxismo es una filosofía integral y si lo es, cuál es entonces su naturaleza. Por una parte, Gramsci afirma que el marxismo es en efecto una filosofía integral, pero que, contrariamente a la idea heredada, esta filosofía del marxismo está aún por elaborar, no existe más que en «germen», «implícitamente». Por lo tanto hemos querido exponer cómo pretende Gramsci deducir, hacer explícita esta filosofía y sus conceptos fundamentales a partir de una reflexión sobre el trabajo intelectual efectivo realizado por Marx. De este modo hemos podido precisar lo que es para Gramsci esta filosofía del marxismo. Sin embargo, ¿hemos demostrado qué es una filosofía integral? Se nos ha presentado como teoría de la historia y teoría del conocimiento. queda pues planteada la cuestión de saber si una teoría de la realidad *histórica* puede ser una teoría de *toda* realidad. ¿Puede una filosofía «historicista» ser una concepción *del mundo* sin por ello ser, como en Croce, una concepción idealista (historicismo idealista) de la realidad? El problema consiste en saber si se puede ser totalmente fiel a la inspiración *criticista* de la filosofía moderna que aparece con el *cogito* cartesiano y reconocer un mundo que el hombre no ha creado; o incluso en

otras palabras, si se puede llegar a una «concepción objetivista» de la realidad evitando todo dogmatismo metafísico, incluida la metafísica materialista.

Hemos definido a la filosofía como la consciencia de sí del hombre¹⁸ y a la filosofía del marxismo como «historicismo absoluto». Esto significa que el marxismo como filosofía no es otra cosa que la historia tomando consciencia de sí misma, la consciencia de sí de la historia, y que, siendo la historia autoproducción del hombre, su única realidad es la del hombre. ¿A qué se ve reducida entonces la naturaleza? ¿No nos vemos lógicamente conducidos a definirla como un «momento del Espíritu», al igual que Croce? En realidad vamos a descubrir su existencia como condición de la dialéctica histórica, como condición «material» de la actividad humana. Veremos cómo el hombre sólo es consciente de ella y sólo la conoce a través de su praxis consciente. El indiscutible «realismo» filosófico de Gramsci deberá ser apreciado en su significación «crítica» o antidogmática. Más aún que la afirmación «realista» es el medio de llegar a ella lo que será esencial comprender. En efecto, Hegel nos ha enseñado a no separar el *resultado* del *proceso* que conduce a él. En el presente caso es el problema del punto de partida de la filosofía el que se plantea. Hemos dicho que para Gramsci el marxismo es la culminación revolucionaria de toda la filosofía moderna y que ésta comienza con el *cogito* cartesiano; por lo tanto se puede sostener que «el punto de partida» del marxismo es un *cogito historicista*; es el hombre tomando consciencia de sí mis-

mo y de su realidad histórica. Sin duda no se encuentra en los *Cuadernos de la Cárcel* una referencia precisa al *cogito* cartesiano. Para Gramsci la filosofía moderna es ante todo el hegelianismo y su teoría del Espíritu. En cambio encontramos la reinterpretación historicista del «conócete a ti mismo» de Sócrates en un texto dedicado al paso de la filosofía espontánea a la filosofía crítica. Dando por sentado con Croce que «todo hombre es filósofo» porque está en la naturaleza del hombre el pensar, a menos que sea patológicamente idiota, Gramsci determina las condiciones del paso de la filosofía espontánea, aun incoherente, a una filosofía que sea crítica y coherente. «El punto de partida de la elaboración crítica —escribe— es la consciencia de lo que se es realmente, es decir, un “conócete a ti mismo” en tanto producto que eres del proceso histórico que se ha desarrollado hasta el presente; este proceso ha dejado en ti una infinidad de huellas, recibidas sin beneficio de inventario. Hay que comenzar por hacer tal inventario» (t. 2, p. 4). Por esta cita se ve bastante bien la diferencia con Descartes. Si bien la reflexión conduce al descubrimiento por el hombre de su autonomía como sujeto pensante, no nos lleva a ningún substancialismo del pensamiento, sino al descubrimiento de nuestra inmersión histórica concreta a partir de la cual el sujeto tendrá por tarea convertirse en el creador cada vez más consciente y libre de su propia vida y en un verdadero «protagonista» de la historia. Si ahora queremos plantearnos la cuestión del Ser, habrá que hacerlo en términos «críticos». El hombre que toma consciencia de sí se considera a sí mismo como

el conjunto de sus relaciones sociales y no ignora que esta realidad social que le constituye es el producto histórico de la actividad humana. ¿Puede esta consciencia que el hombre tiene de su propia creatividad como especie y como individuo, conducirlo a tomarse por un creador absoluto? Esto es más o menos lo que ocurre en esa «novela filosófica» que es el idealismo. Pero el marxismo no es «una filosofía del Espíritu»; es una filosofía de la *praxis*. Su concepto fundamental se ha de buscar —como hemos visto— en el desarrollo de las contradicciones entre la actividad humana y la «materia». Además, al tomar consciencia de sí como praxis histórica, el hombre toma consciencia de un Ser que él no ha creado y del cual es inseparable. La consciencia de su propia historia implica la consciencia de una historia natural de la que él no es autor.

De este modo descubriremos en el marxismo una filosofía que es «realista» pero que no se autoriza a sí misma a instalarse dogmáticamente en el Ser para decir lo que éste es.¹⁰

NOTAS

1. Edition Laterza, Bari, 7.^a edition, p. 173.
2. *Logique*, p. 174.
3. Sin embargo, se descubre al leer las *Cartas desde la cárcel* que cada línea de los *Cuadernos* ha sido escrita al precio de una lucha incesante contra el agotamiento orgánico y el abatimiento intelectual.
4. B. Croce, *Cómo nació y cómo murió el marxismo*

teórico en Italia en *Materialismo storico ed economia marxistica*, Edic. Laterza, p. 322.

5. En un sentido más amplio.
6. En Croce, esta tesis se encuadra en una filosofía idealista donde la «naturaleza» no es más que un «momento» del espíritu. Veremos cómo no hay nada de esto en Gramsci que al igual que Marx concibe el devenir-hombre del hombre como un devenir-humano de la naturaleza, es decir, el humanismo como un naturalismo acabado.
7. En este sentido escribe Marx en *La Sagrada Familia*: «¡La historia no hace nada, no posee "una riqueza inmensa", no "libra combates"! Es el hombre exclusivamente, el hombre real y vivo el que hace y posee todo eso y el que libra combates; no es la historia —estad seguros de ello— la que se sirve del hombre como medio para realizar —como si ella fuera un personaje con existencia propia— sus propios fines; la historia no es más que la actividad del hombre que persigue sus propios objetivos». Edition Costes, t. II, p. 165 (traduc. cast. *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México).
8. Esta definición de la filosofía del marxismo como «historicismo» y «humanismo absoluto de la historia» es rechazada por algunos marxistas franceses para los que la noción de «humanismo» no posee significación «teórica»; sería una noción puramente «ideológica», es decir, acientífica. Por el contrario el marxismo se definiría como un «antihumanismo teórico» y el humanismo teórico no sería más que la filosofía premarxista del joven Marx; de aquí la tesis de una «ruptura» radical en la evolución intelectual de Marx que sobrevendría en 1845-1846. Cf. el libro de Althusser, *Pour Marx*, Ed. Maspero (traduc. cast. *La Revolución teórica de Marx*, Ed. Siglo XXI, México), y su crítica del «historicismo» de Gramsci, en *Lire le Capital*, t. II, édit. Maspero, p. 73 (traduc. cast. *Para leer El Capital*, Ed. Siglo XXI, México).
9. En una carta desde la cárcel, en la que explica a su cuñada el alcance de sus trabajos sobre el problema de los intelectuales, escribe Gramsci: «...amplió mucho

la noción de intelectual y no me limito a la noción corriente que se refiere a los grandes intelectuales. Este estudio conduce también a descubrir algunas determinaciones del concepto de Estado que habitualmente no es concebido más que como sociedad política (es decir, como dictadura, como aparato coercitivo dirigido a adaptar la masa popular al tipo de producción y a la economía de una época dada) y no como un equilibrio de la sociedad política y la sociedad civil (es decir, como hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional, hegemonía que se ejerce a través de las organizaciones denominadas privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.). Ahora bien, es precisamente en la sociedad civil donde trabajan principalmente los intelectuales...». Carta del 7 de septiembre de 1931. *Lettere dal carcere*, Einaudi, p. 131, y *Lettres de la Prison*, Edit. Sociales, p. 211.

10. Tesis III sobre Feuerbach, donde Marx muestra en contra del materialismo que si bien el medio es el educador, «el propio educador necesita ser educado a su vez». Por tanto, la «materia» es aquí el «medio» y la «doctrina materialista» olvida al hombre y su «práctica subversiva».

11. La necesidad designa aquí a la realidad misma en tanto que ésta se impone a mí.

12. Cf. Los trabajos, de René Zazzo, *Les Jumeaux, Le Couple et la Personne*, P.U.F., 1960, y su artículo *La dialectique de la Personnalité*, Revista *La Pensée*, n.º 93, septiembre-octubre 1960; la teoría gramsciana de la personalidad encuentra ahí un desarrollo científico concreto.

13. Cf. el capítulo I, titulado *¿Qué es la filosofía?*

14. Cf. el capítulo siguiente, p. 73.

15. Nos alejamos aquí del planteamiento exacto de Gramsci acerca del alcance filosófico de los descubrimientos metodológicos de la economía inglesa. En realidad Gramsci quiere demostrar que la economía política de Ricardo contiene implícitamente una nueva concepción de la inmanencia, de la necesidad y de la libertad (t. 2, pp. 90 y 98). Esta concepción, que es la del marxismo, rechaza toda concepción determinista de la

necesidad histórica (t. 2, p. 101). Nos habrían sido necesarias numerosas explicaciones para seguir exactamente a Gramsci. Pero permanecemos fieles a su pensamiento. En efecto, hablando de la contribución de la economía clásica inglesa al desarrollo del marxismo, escribe: «Me parece que se debe profundizar más e identificar una aportación que yo llamaría sintética, es decir, que concierne a la intuición del mundo y al modo de pensar y no solamente una aportación analítica concerniente a una doctrina particular, aunque fuese fundamental». Carta del 30 de mayo de 1932 (t. 1, p. 191). *Lettere dal Carcere*.

16. Cf. por ejemplo R. Garaudy, *Dieu est mort*, P.U.F., página 56 y siguientes (traduc. cast. *Dios ha muerto*, Ed. Platina, Argentina).

17. K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844, Edit. Costes, t. I, *Oeuvres philosophiques* (traduc. cast. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones Nuevas, Argentina). (*Anales Franco-Alemanes*, Ed. M. Roca, Barcelona.)

18. Cf. el capítulo titulado *¿Qué es la filosofía?*

19. Reproduzcamos esta declaración conforme al pensamiento de Gramsci en la pluma de un marxista francés: «El marxismo, en su desarrollo, elimina las deformaciones dogmáticas y científicas, que conducirían a la pretensión "precrítica" de instalarse en el ser y decir lo que es, para poner siempre el acento sobre el momento de la "práctica" por el que Marx y Lenin excluían toda interpretación dogmática», R. Garaudy, *Le Monde* del 6 de marzo de 1964.

CAPÍTULO IV

Teoría historicista del conocimiento y de lo real El marxismo y las filosofías realistas e idealistas

Habiendo definido la filosofía del marxismo como «historicismo absoluto», nos queda aún por establecer que dicha filosofía no es «simple» teoría de la historia, sino filosofía «integral»; en otras palabras, que el historicismo marxista es una teoría de lo real o una concepción del *mundo* y no simplemente una concepción del devenir histórico. Esta será también la ocasión de explicar la tesis que hasta ahora sólo hemos afirmado, a saber, que esta «filosofía general» del marxismo no es el materialismo. Hemos creído conveniente mencionar la definición que da Stalin de este último en su célebre opúsculo *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, en el que encontramos su significado exacto desarrollado en tres puntos.¹ Distinguiremos el primer punto propiamente «materialista», ya que es la afirmación de la «primacía» de la materia sobre el espíritu, del que no nos ocuparemos aún y uniremos los otros dos y los discutiremos conjuntamente por razones intrínsecas que se deducirán de lo expuesto. Los puntos dos y tres de la filosofía «materialis-

ta» constituyen de hecho una teoría «realista» del ser y del conocimiento.

Ser materialista sería en primer lugar creer en la existencia objetiva del mundo exterior: lo real no es una simple representación, o una «alienación» del Espíritu, existe fuera e independientemente de la consciencia. Esta tesis «realista», de la que hemos dicho que no sólo se la encuentra en los filósofos que afirman la primacía de la materia sobre el espíritu sino también en auténticos teólogos, es una respuesta al famoso problema llamado de «la existencia del mundo exterior». Quizá su característica esencial no es, como se podría creer, afirmar la *objetividad* de lo real, sino el modo de hacerlo, separando el Ser del Pensamiento, la Materia de la Historia. Lo esencial no es decir que lo real no tiene necesidad del hombre y de su acción para existir, sino hacer abstracción del hombre, de su consciencia, de su acción y de su historia para afirmar la existencia objetiva de lo real. Proceder a semejante *abstracción* es no pensar de una manera *crítica*. La afirmación según la cual «lo real existe objetivamente, fuera e independientemente de la consciencia», tiene más implicaciones de las que se piensa. Se pretende que signifique un simple rechazo del idealismo sin preocuparse del proceso filosófico que conduce a él ni, por consiguiente, del contenido filosófico de la doctrina. Pero, en realidad, puede significar un proceso que cree tener que plantear en primer lugar el Ser, instalarse dogmáticamente en él antes de recuperar al hombre y su relación con el Ser. Este planteamiento no dejará de tener sus consecuencias teóricas por el modo en

que se concebirá por una parte al hombre, y por otra al Ser. En cuanto al hombre, concibiéndole ante todo como «una modalidad de la substancia», será incapaz de entenderlo como subjetividad o creatividad.² Por lo que respecta al ser, al plantearlo como una realidad absoluta, existente en sí y por sí, fuera del hombre y de su historia, será imposible concebirlo «subjetivamente»: éste es el reproche concreto que Marx dirige a Feuerbach.³ Para Gramsci esta ontología «realista» es de origen religioso. Procede de la creencia en un Dios transcendente que crea el Mundo y sus atributos antes de crear al hombre como sujeto del conocimiento. Es también la metafísica simplista del sentido común cuyas concepciones permanecen marcadas por la religión incluso cuando la creencia religiosa propiamente dicha ha desaparecido ya. En la historia de la filosofía esta ontología materialista o, para designarla más exactamente, «realista», ha sido combatida por las doctrinas idealistas de lo real, por las concepciones «subjetivistas» de lo real cuya culminación lógica es el solipsismo.

Pero esta ontología materialista o realista es inseparable de una gnoseología o teoría del conocimiento y de la verdad que necesariamente se desprende de ella. La verdad o conocimiento objetivo es conocimiento de lo que la realidad es en sí, independientemente del hombre; es la adecuación del pensamiento al ser existente en sí. Por tanto, para la ontología materialista el conocimiento «objetivo» no sólo es «independiente» del individuo humano sino simplemente extrahumano, extrahistórico. Es el hombre aprehen-

diendo lo absoluto —el mundo existente en sí— de una manera absoluta, es decir, poseyendo los conocimientos eternos. El hombre prescindiendo de su historia para situarse en la misma óptica que Dios y conocer el mundo como Dios podría hacerlo.

Por el contrario, la teoría subjetivista del mundo o idealismo elabora una doctrina del conocimiento, opuesta a esa concepción «realista», en la que la verdad, lejos de ser contemplación de un ser existente en sí es en cambio concebida como una creación humana, una construcción del espíritu humano, en la que en último término, conocimiento de lo real y creación de lo real por el Espíritu no son más que una misma cosa. Por tanto, para Gramsci se trata de situar a la filosofía marxista como teoría del ser y del conocer con respecto a estas doctrinas realistas e idealistas del Mundo y del Conocimiento. El problema se puede plantear en términos históricos.

¿El marxismo o filosofía de la praxis deriva de la concepción «realista» del ser y del conocimiento, o por el contrario es la prolongación y la superación crítica de las concepciones «subjetivistas» e idealistas del mundo y del conocimiento? La respuesta no es motivo de duda para Gramsci. La filosofía de la praxis —basta recordar las tesis I y II sobre Feuerbach— deriva de la filosofía clásica alemana, es decir, del Idealismo. El materialismo ha ignorado la actividad del hombre, haciendo del conocimiento de lo real una simple «actividad receptiva» (t. 2, p. 22) y no advirtiéndolo que la realidad es el resultado de la actividad transformadora del hombre. El conoci-

miento es separado de la actividad práctica. Al ser ignorada de manera general la actividad humana, no podía descubrirse la naturaleza del conocimiento y de la verdad. Contrariamente al «materialismo», el idealismo ha apreciado de manera unilateral el lado activo del hombre, reduciendo esta actividad a la actividad teórica exclusivamente, ignorando la praxis concreta o no haciendo de ella más que una prolongación de la actividad teórica.⁴ Por tanto, el idealismo es conducido lógicamente al absurdo del solipsismo, a la tesis de una creación absoluta de lo real por el Espíritu. Pero a pesar de esta mistificación especulativa, a pesar de esta «novela filosófica» que es la concepción idealista de lo real, es de esta corriente filosófica, a través de una crítica del misticismo especulativo, de donde nace el marxismo como filosofía de la praxis.

Esto no quiere decir que el «materialismo» no juegue un *papel* en este nacimiento, ni que no subsistan ciertos *elementos* suyos en la nueva síntesis. Para comprender el papel que ha representado en la génesis de la nueva teoría del ser y del conocer, hay que recordar que Feuerbach ha sido el primer filósofo en criticar el idealismo del sistema hegeliano, que ha echado abajo la idea hegeliana para poner a la Naturaleza en su lugar, y que Marx le felicitará por haber reintroducido el materialismo en filosofía. ¿Pero cuáles serán los elementos que subsistirán de él en la nueva teoría del ser y del conocer? Gramsci es tajante: «Del viejo materialismo, sólo subsiste el realismo filosófico», escribe (t. 2, p. 43). Efectivamente, la filosofía del marxismo será una teoría objetivista

de la realidad, pero no nos engañemos, no se tratará de la metafísica simplista del sentido común que concibe dogmáticamente un mundo existente en sí y por sí mismo y que se imagina el conocimiento como un reflejo de lo que ese mundo es en sí en el espíritu del hombre. La conclusión de la filosofía del marxismo será «materialmente idéntica» a la del sentido común y de la metafísica materialista, pero veremos cómo también será profundamente diferente por sus principios y consecuencias, en una palabra, por su contenido filosófico. Así se explica que a pesar de esta identidad de conclusión que a algunos les parece clave, Gramsci no considere que el materialismo filosófico en el sentido estricto del término⁵ haya jugado un papel capital en el nacimiento del marxismo como teoría del ser y del conocer.

En el sentido estricto de la palabra, el materialismo filosófico es un «realismo» ontológico que afirma la existencia objetiva de la materia, independientemente del hombre y de su conciencia, inseparable de un «realismo» gnoseológico que hace del conocimiento humano el reflejo eternamente verdadero de lo que la materia es en sí desde toda la eternidad. En cuanto tal, Gramsci lo califica de «metafísico», lo que para él significa que en su naturaleza íntima —incluso aunque por otra parte puedan aprovecharse algunos elementos de él— se opone a la filosofía del marxismo como antihistoricista y precrítico. En el sentido estricto del término el materialismo es también y quizás ante todo un «monismo» que afirma la primacía de la materia sobre el espíritu. La crítica gramsciana de este monismo materia-

lista correspondiente al primer punto de Stalin será expuesta en el capítulo siguiente; entonces veremos lo que puede conservarse de él y lo que debe ser totalmente rechazado. En cuanto a la concepción objetivista de lo real y a la teoría realista del conocimiento correspondientes a los puntos 2 y 3 de Stalin, sólo subsistirá de ellas la afirmación de la objetividad de lo real, suprimiéndose totalmente el «realismo gnoseológico». Por otra parte esta supresión de la vieja gnoseología tendrá como consecuencia el transformar radicalmente el sentido filosófico de la conclusión «objetivista».

Por tanto, hemos de exponer en lo que nos sea posible la concepción historicista de la objetividad de lo real tal como la concibe Gramsci y extraer su originalidad. Si se quiere comprender esta originalidad, no hay que perder jamás de vista que toda «ontología» es inseparable de una cierta gnoseología y que por consiguiente la elaboración de una gnoseología historicista en ruptura con la teoría realista del conocimiento determinará totalmente la cuestión de la objetividad de lo real y el sentido filosófico de la conclusión objetivista. La gnoseología historicista es, si se quiere, la piedra angular de toda la filosofía del marxismo. Esto nos obliga a exponerla antes de seguir adelante.

Teoría historicista del conocimiento

En efecto, hemos visto que la filosofía en sentido estricto era para Gramsci teoría del conocimiento.⁶ Pero el conocimiento es por una parte historiografía (o filosofía en sentido amplio) y por otra, ciencia de la naturaleza. La gnoseología historicista deberá ser teoría de *todo* conocimiento humano, pero suponemos que tendrá que hacer un lugar aparte para las ciencias de la naturaleza; el objeto de éstas tiene de particular que el hombre no lo crea sino que lo conoce, por medio de esta forma específica de praxis que es la experimentación científica, transformándolo después gracias a las aplicaciones técnicas de la ciencia. Este conocimiento teóricoexperimental y esta transformación industrial que resulta de él, son la transformación profunda, pero también la continuación, de las relaciones activas y conscientes entre el hombre y la naturaleza que preceden a la era científica e industrial. La cuestión de la existencia objetiva de la naturaleza será la que ocupará nuestra atención, más allá del problema gnoseológico; para empezar indicaremos los temas generales de la gnoseología historicista en su conjunto antes de dedicar todos nuestros esfuerzos a la teoría de las ciencias de la naturaleza.

El principio fundamental de esta gnoseología es la unidad de la teoría y la práctica. Para Gramsci la teoría —por consiguiente todo conocimien-

to— es inseparable de la transformación de lo real por el hombre, de la creación por el hombre de una realidad nueva. Esta «practicidad» de la teoría va a la par de su «historicidad». Una concepción evoluciona en relación dialéctica con una praxis de tipo «político» o experimental; esta praxis es «histórica»: se transformará con la historia, tiene su propia historia, y lo mismo ocurre con la concepción. Esto significa que no hay verdad definitiva, todo conocimiento es provisional; su validez está en función de su relación dialéctica con una praxis histórica a la que nada paraliza. Gramsci expresa radicalmente esta «practicidad», y por lo tanto esta «historicidad» del conocimiento, al afirmar que toda teoría es «sobreestructural» o «ideológica».

Es decir que la racionalidad de una proposición, su veracidad, no hacen de ella una idea eterna. La teoría de las verdades eternas es inseparable de la posición metafísica de un entendimiento divino o de su resto gnoseológico que es la concepción de un entendimiento humano concebido según el modelo de la inteligencia divina. En realidad *el sujeto pensante es un ser histórico y práctico y su conocimiento es inseparable de su actividad transformadora de lo real*. Por tanto, la teoría de las verdades eternas remite a una realidad eterna creada por Dios o a su resto ontológico, la idea de un mundo existente en sí y por sí, lejos de la acción humana y al que el sujeto pensante contempla.

La gnoseología historicista se fundamenta en la unidad de la teoría y la práctica: es por medio de la praxis humana creadora de realidades nue-

vas como se verifica la racionalidad de las teorías. De esta manera nos vemos conducidos a la idea de un devenir de la realidad en relación con las invenciones teóricas y las iniciativas del hombre. Sin duda hay que admitir un devenir del mundo que no es producto de la praxis humana, de la misma manera que hay que admitir una existencia objetiva de ese mundo que no es producto del espíritu, pero hay que precisar que esta objetividad y este devenir objetivo del mundo no son captados por el conocimiento humano más que a través de la praxis histórica que es inseparable de él. Por tanto, podemos decir que la realidad conocida por el hombre no es un mundo existente en sí desde toda la eternidad, con cualidades que son lo que son independientemente del hombre y de su acción, sino que es el mundo del hombre transformado por el hombre o alcanzado en su ser objetivo a través de la acción histórica del hombre.

Por tanto, la objetividad del conocimiento, su veracidad, no es «extrahistórica», «extrahumana» y por consiguiente eterna. Es extraindividual, que no quiere decir lo mismo. Es la subjetividad individual la que es eliminada del conocimiento «verdadero», y no la subjetividad humana en general, es decir, el sujeto pensante como ser «situado» históricamente y cuyo conocimiento no es separable de la praxis histórica colectiva. Lo objetivo es lo universal subjetivo, la subjetividad humana —sus teorías, sus concepciones— que se universalizan y se objetivan al mismo tiempo que participan en una transformación colectiva del mundo cada vez más unificada o unitaria.

Nos damos cuenta de que estamos lejos de la gnoseología «realista» y en la línea de una gnoseología idealista a la que el marxismo, como dice Gramsci, ha «historizado», ha hecho concreta, al descubrir la unidad de la teoría y la práctica. O si hemos de indicar las fuentes propiamente italianas de la gnoseología gramsciana, serán las proposiciones revolucionarias del napolitano Vico las que hay que recordar. *Verum ipsum factum* decía Vico, la verdad se conoce con el «hecho», es decir, con lo que se hace; de donde extraía la sorprendente conclusión —fundamento gnoseológico de su *Ciencia nueva*— de que habiendo hecho el hombre su propia historia puede conocerla, mientras que sólo Dios, que es el que ha creado la Naturaleza, puede penetrar en los secretos de ésta. Vemos aquí que el entendimiento humano no se concibe ya según el modelo del entendimiento divino, salvo la infinitud, pero a la inversa: el conocimiento de Dios es inseparable de su acción creadora y no es absoluto más que en la medida en que aquél es creador absoluto. De esta manera quizá Vico desconocía el significado epistemológico de la praxis experimental y de la acción por la que el hombre «rehace» la naturaleza, quizá subestimaba el poder que tiene el hombre de elaborar las ciencias de la naturaleza; pero lo importante es que descubría el principio epistemológico del conocimiento histórico y echaba las bases de una nueva gnoseología válida para todo saber.

Es justamente esta validez universal de la gnoseología historicista lo que vamos a tener que demostrar. En efecto, para Gramsci las proposi-

ciones generales que acabamos de formular conciernen igualmente a las ciencias de la naturaleza; la epistemología de estas ciencias entra en el marco de la teoría general de las sobreestructuras, y la objetividad del saber que aquéllas construyen no es más que un caso particular del valor racional de las sobreestructuras de las que Gramsci *se constituye* en teórico. Esta es la ocasión de que comprendamos por medio de un ejemplo concreto la idea desarrollada más arriba según la cual el marxismo como teoría de la historia y de la política contiene implícitamente toda una filosofía —en este caso concreto una teoría de las ciencias naturales y una teoría de la existencia objetiva de la Naturaleza—, contiene por tanto una «filosofía integral» en germen, que es preciso elaborar.

Es conocido el célebre prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), en el que Marx resume de modo admirable lo esencial de su concepción de la historia, lo que fue para él «hilo conductor» de todos sus trabajos historiográficos. En este prefacio define lo que entiende por base y sobreestructura y cómo se entra en un período de revolución social cuando las relaciones de producción en las que los hombres producen entran en contradicción con el desarrollo de las fuerzas productivas, convirtiéndose en una traba para el ulterior progreso de éstas. A continuación Marx explica que es en el terreno de las ideologías donde los hombres toman consciencia del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.⁷ Por tanto, las ideologías, comenta Gramsci (t. 2, pági-

na 48), tienen un «valor psicológico», «organizan» a las masas humanas, constituyen el terreno en el que los hombres se mueven, toman conciencia de sus posiciones, luchan, etc.... Según Gramsci es esencial destacar la importancia de este «momento» ideológico para comprender el devenir histórico eliminando toda huella de «determinismo». Pero la frase de Marx nos interesa ahora desde otro punto de vista. Ya que, dice Gramsci (t. 2, p. 39), la proposición de Marx «debe ser considerada como una afirmación que posee un valor gnoseológico y no solamente psicológico y moral». En otras palabras, la teoría marxista de las ideologías no sólo es esencial para comprender el nacimiento de un «movimiento histórico» en unas condiciones básicas determinadas, sino que a partir de ella como principio fundamental ha de elaborarse además la teoría marxista del conocimiento y de la verdad. Todo conocimiento es «ideología»,⁸ dicho de otra manera es inseparable de una praxis histórica y a partir de esta «practicidad» o de este carácter «sobreestructural» hay que elaborar el concepto de «verdad» y de «error», de racionalidad e irracionalidad. En efecto, esta distinción no es eliminada como en la filosofía pragmatista: veremos cómo lo verdadero o lo objetivo poseen los caracteres de la universalidad que están ausentes en las ilusiones irracionales del subjetivismo individual o de grupo.

En el texto de Marx que hemos citado sólo se trata de la consciencia que los hombres adquieren de su realidad histórica y social. Gramsci lo advierte. De suponer que se acepte esta significación gnoseológica de la proposición de Marx,

se podría estar tentado de restringir su aplicación al conocimiento historiográfico solamente. La gnoseología gramsciana sería únicamente una epistemología de las ciencias históricas, sociales y humanas. Esta no es, sin embargo, la perspectiva gramsciana. Esta consciencia que los hombres adquieren de la realidad en el terreno de las sobreestructuras, pregunta: «¿se limita al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción —en palabras textuales— o bien se refiere a todo conocimiento consciente?» (t. 2, p. 44). Responder negando esto último nos llevaría a aceptar consecuentemente que la filosofía contenida implícitamente en la concepción marxista de la historia no es una filosofía «integral», que por lo tanto debe ser completada con una teoría de las ciencias naturales y una teoría del ser de origen externo, la de la vieja filosofía materialista, por ejemplo, que se integraría en la concepción marxista del mundo.

Gramsci responde afirmativamente.

La ciencia, dice él, es una ideología, una sobreestructura. O más aún, «la ciencia es también una categoría histórica» (t. 2, p. 55).

Semejante tesis puede escandalizar. No dudamos que serán necesarias algunas explicaciones para que sea admitida su correcta fundamentación. La objeción surge inmediatamente: «Si las ciencias de la naturaleza son sobreestructuras, se dirá, entonces no son «verdaderas», «objetivas»; ¿no nos conduce al escepticismo y al obscurantismo la tesis gramsciana?». En efecto, ¿no es lo propio de una ideología o de una sobreestructura

ser perecedera, válida históricamente, luego superada e invalidada por la historia? »

Teoría historicista de las ciencias de la naturaleza

Hagamos notar primero que las teorías científicas evolucionan, son modificadas, se elaboran nuevas, rechazando las teorías pasadas para elaborar otras más abarcadoras. Se dirá que estos cambios no son arbitrarios, que responden a la necesidad de dar cuenta de los hechos recientemente establecidos. Esto es del todo cierto, pero hay que reflexionar en lo que significa. Una teoría es suprimida y substituida precisamente cuando no tiene ya «necesidad» experimental; es válida, es decir verdadera, durante tanto tiempo como esté bajo esta «necesidad» y no más. Tal es, aplicada a las teorías científicas, la tesis gramsciana del valor concreto de las sobreestructuras, que descansa en la distinción de lo arbitrario y lo necesario, de lo irracional y lo racional. Pero si queremos comprender la tesis del carácter «histórico» y por lo tanto transitorio de las teorías científicas, nos vemos obligados a examinar la naturaleza misma de las ciencias de la naturaleza y en primer lugar la relación que se establece en ellas entre el *hecho* y la *idea*. «En efecto, la ciencia —dice Gramsci— jamás se presenta como pura noción objetiva, a pesar de todos los esfuerzos de los investigadores; aparece siempre revestida de una ideología y en concreto la ciencia es la unión del hecho objetivo y de una hipótesis o de un

sistema de hipótesis que sobrepasan el puro hecho objetivo» (t. 2, p. 56). A menos que nos aten- gamos a una concepción meramente empirista de la ciencia, es preciso admitir esta observación. Un concepto es necesario aunque sólo sea para distinguir el conjunto de hechos que se decide estudiar. Pero todo concepto, toda «intuición» que sobrepasa el puro hecho empírico, es insepa- rable de la historia de las creaciones intelectuales del hombre, «de todo el proceso de desarrollo de la cultura» (t. 2, p. 156, o. c., p. 168). Por tanto, está totalmente justificado hablar de la *histori- cidad* de las teorías científicas. Añadamos que lo que caracteriza a la metodología científica, según Gramsci, es la posibilidad permanente de distin- guir, mediante un proceso de abstracción que es el resorte íntimo de la metodología científica, la idea científica del conjunto de datos establecidos de hecho por la investigación experimental. Así es como podemos explicar la sorprendente continui- dad del desarrollo científico al mismo tiempo que su discontinuidad marcada por las «crisis» y las transformaciones de la interpretación. Así se ex- plica igualmente, dice Gramsci, que un grupo so- cial pueda apropiarse de la ciencia de otro grupo sin aceptar por ello su ideología.¹⁰ «¿Acaso —ob- serva Gramsci— no se ha manifestado hasta aho- ra todo el progreso científico en el hecho de que las recientes experiencias y observaciones han corregido y desarrollado las experiencias y obser- vaciones precedentes?» (t. 2, p. 51). El desarrollo continuo de la investigación experimental indi- ca el desarrollo continuo de la ciencia a través de toda una serie de crisis teóricas.

Por otra parte esta justa distinción de la teo- ría y de la investigación experimental no debe hacernos desconocer la verdadera naturaleza del proceso de investigación. Para «instituir» los he- chos como dice Cl. Bernard, el investigador nece- sita conceptos, razonamientos, instrumentos «in- telectuales» tanto como instrumentos «materia- les». Dicho de otro modo, el proceso de investiga- ción es de naturaleza teórico-práctica. Esto es lo que se deduce de los párrafos que siguen a con- tinuación en los que Gramsci describe los dos as- pectos principales del trabajo científico. Acerca del primer aspecto escribe: «... rectifica sin ce- sar el modo de conocer (...) rectifica y refuerza los órganos sensoriales (...) elabora nuevos y com- plexos principios de inducción y deducción, es decir, perfecciona los instrumentos mismos de la experiencia y su control» (t. 2, p. 55). A este «modo de conocer», Gramsci lo llama «la relación entre el hombre y la realidad por medio de la tec- nología», sobreentendiéndose que por «tecnolo- gía» hay que entender tanto «los instrumentos materiales que refuerzan los órganos de los sen- tidos» como «los instrumentos lógicos (incluidos los matemáticos)» (t. 2, p. 55) que el investigador emplea para conseguir la diferenciación y estable- cimiento de los hechos.¹¹ En contra de Bujarin, que explica el desarrollo de la ciencia por el solo progreso de los instrumentos materiales de inves- tigación, Gramsci explica que éstos no han sido más que «uno de los medios del progreso». «Los principales "instrumentos" del progreso científi- co son el orden intelectual (...), metodológico, y Engels ha escrito con razón que los "instrumen-

tos intelectuales" no han surgido de la nada, no son innatos al hombre sino adquiridos, se han desarrollado y se desarrollan históricamente» (t. 2, p. 153). Por ejemplo, la crítica del principio de autoridad (Aristóteles y la Biblia) y su eliminación del dominio científico es una conquista metodológica decisiva para el progreso de las ciencias; ahora bien, esta eliminación resulta del progreso general de la sociedad moderna (t. 2, p. 153). De este modo, después de haber mostrado el carácter histórico de la ciencia al considerar la evolución de las teorías científicas, llegamos a la misma conclusión al destacar el carácter teórico-experimental de la investigación: los instrumentos materiales o intelectuales de la investigación son evidentemente adquisiciones históricas del hombre.

Después de haber examinado este primer aspecto del trabajo científico, veamos ahora el segundo, que nos permitirá comprender que su carácter sobreestructural o «ideológico» está bien lejos de excluir su «objetividad». Este otro aspecto consiste, dice Gramsci, en aplicar «este conjunto instrumental (de instrumentos materiales y mentales) con el fin de establecer lo que es necesario en las sensaciones y distinguirlo de lo que es arbitrario, individual, transitorio». La ciencia —precisa Gramsci— considera unas sensaciones como transitorias, aparentes, falsas, ya que dependen de condiciones individuales especiales, y otras como duraderas, permanentes, superiores a las condiciones individuales especiales (t. 2, p. 54). Vemos cómo la ciencia se esfuerza en *objetivar*, como se suele decir, la realidad, es decir,

en eliminar la subjetividad individual, en universalizar el conocimiento que tenemos de los fenómenos. «Se establece lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden controlar de la misma manera, independiente unos de otros, con tal de que hayan respetado de la misma manera las condiciones técnicas de la verificación».

Por lo tanto la ciencia es una sobreestructura, una ideología, pero no cualquier ideología; es portadora de universalidad o de objetividad porque va unida a un tipo original de praxis, la praxis científica, la actividad practicoexperimental. De este modo, dice Gramsci en una definición penetrante, ella es «el proceso unitario típico de lo real». En efecto, la lucha por la objetividad, es una lucha por la unificación cultural del género humano que por ahora permanece dividido por los conflictos sociales y prisionero de ideologías subjetivas parciales y falsas. Ahora bien, la ciencia de la naturaleza es a este respecto un sector privilegiado: «La ciencia experimental ha constituido hasta el momento la base sobre la que una unidad cultural semejante ha alcanzado la más grande extensión: ha sido el elemento de conocimiento que ha contribuido más a unificar el espíritu, a hacerlo más universal; es la subjetividad más concretamente objetivada y universalizada» (t. 2, p. 142). Quizá comprendamos mejor ahora como Gramsci, al afirmar la «practicidad» y el carácter sobreestructural de las ciencias de la naturaleza, no se veía condenado al subjetivismo de las teorías pragmatistas del conocimiento. Probablemente se captará mejor también la homogeneidad teórica de esta concepción de las cien-

cias de la naturaleza con el conjunto de la gno-seología historicista cuyas líneas generales hemos indicado para empezar. El rasgo esencial de esta última —inseparable de la afirmación de historicidad— es la estrecha unión que establece entre la teoría y la práctica. Ahora bien, la ciencia se nos ha aparecido como la síntesis de la actividad teórica y de la actividad práctico-experimental. «El investigador-experimentador es un obrero a la vez, no un pensador puro y su pensamiento está controlado continuamente por la práctica, y a la inversa» (t. 2, p. 143). Por otra parte, hemos de señalar que esta *praxis científica* es la *investigación-experimentación* antes de ser la aplicación técnica industrial. Pero resulta igualmente de este análisis que para Gramsci no es solamente —como se podría creer— el establecimiento de los hechos lo que tiene un valor objetivo; esto sería aceptar una teoría «convencionalista» de la *teoría* científica. El carácter transitorio e histórico de las teorías significa al mismo tiempo su validez racional, su objetividad relativa.

Nos queda por exponer un último aspecto de la teoría gramsciana de las ciencias de la naturaleza que nos conducirá hacia el problema de la existencia objetiva de la «materia». En efecto, cuando Gramsci afirma que la ciencia es una sobreestructura quiere indicar también lo que se ha de entender por «fenómenos naturales» y dar de éstos una definición crítica conforme a la concepción historicista de la unidad dialéctica del hombre y la naturaleza, del pensamiento y del ser, de la actividad y de la «materia». Las ciencias

llamadas exactas estudian los fenómenos naturales. Pero Gramsci pregunta: «¿Qué son los fenómenos? ¿Son algo objetivo, que existe en sí y por sí o son cualidades que ha resaltado el hombre como consecuencia de sus intereses prácticos (la construcción de su vida económica) y de sus intereses científicos, es decir, de la necesidad de encontrar un orden en el mundo y de describir y clasificar las cosas (necesidad que está ligada también a intereses prácticos inmediatos y futuros)?» (t. 2, p. 40). La respuesta es evidente para Gramsci. Aceptar la primera interpretación significaría caer en el realismo metafísico más simplista. Los fenómenos naturales son inseparables de las necesidades, de los intereses, de la actividad práctica de los hombres, dicho de otro modo, son inseparables de la producción por el hombre de su propia vida. Los conocimientos que las ciencias naturales nos dan de estos fenómenos son también inseparables de estos intereses prácticos, aunque esta relación no sea inmediata. Tales conocimientos alcanzan la objetividad al eliminar la subjetividad individual o de grupo, de manera que lo «objetivo» es lo «universal subjetivo» por oposición a lo «individual subjetivo». Pero los «fenómenos» son inseparables de nuestra relación activa con el ser, *son* esta relación misma que la ciencia universaliza u objetiva. De este modo se comprenderá que Gramsci puede escribir: «Objetivo significa siempre humanamente objetivo». La objetividad del conocimiento humano no priva al hombre de su humanidad. Hay filósofos que no se contentan con esta explicación, y Gramsci se convierte en su teórico.

Teoría historicista de la objetividad de lo real

Estas primeras indicaciones sobre la *teoría del fenómeno* nos van a conducir a las verdaderas dificultades. Efectivamente, nos encontramos aquí en una perspectiva «crítica» y la referencia a Kant se impone. Pero al reconocer la naturaleza «fenomenal» del objeto científico —en el cuadro, es verdad, de los conceptos historicistas—, ¿no nos veremos forzados lógicamente a la conclusión «agnosticista», esto es, a reconocer que la ciencia no puede alcanzar la esencia de las cosas? ¿Si lo que conocemos son «fenómenos», las cosas «en sí» no serán incognoscibles? Al declarar que la ciencia es «una categoría histórica» o que es sobreestructural hemos podido sin duda escapar a la acusación de obscurantismo, o de escepticismo demostrando cómo la ciencia, que es «objetivación» de la experiencia, engendra un saber universal; ¿pero podremos librarnos del reproche de agnosticismo que los marxistas dirigen justamente a Kant? Como sabemos, Kant escapa al escepticismo de los empiristas y establece el valor universal del saber científico, pero en el mismo proceso de pensamiento acaba estableciendo la existencia de una «cosa en sí» incognoscible. Esta es la primera dificultad. Pero hay otra relacionada con la primera. ¿En el caso de que lleguemos a eliminar todo rasgo de agnosticismo, no lo será a base de suprimir la idea de un ser

«objetivo» existente fuera del espíritu y al que éste no ha creado? El agnosticismo de Kant desaparece en Hegel y en Croce por ejemplo, pero son filósofos idealistas para los que el ser es una alienación del espíritu o un simple momento distinto de su unidad. Como se ve, la tarea no es fácil aunque en el fondo se la conozca bastante bien. Jamás se hará aceptar a un marxista forma alguna de idealismo o agnosticismo. Tampoco debería aceptar como «filosofía general» un «realismo» gnoseológico totalmente opuesto a los avances «críticos» de la filosofía moderna. En otras palabras, se sabe bastante bien qué clase de gnoseología le hace falta al marxismo, sólo queda... elaborarla.¹² Esta es la conclusión a que se llega al leer a Gramsci y ésta es una tarea que intenta llevar a cabo en los *Cuadernos de la Cárcel*. Nuestro trabajo consistirá en seguirle tan fielmente como nos sea posible y para ello vamos a partir del concepto historicista de *fenómeno*.

Las teorías científicas, hemos dicho, son sobreestructuras (cuya naturaleza no obstante es específica) y los fenómenos naturales de los que las ciencias establecen la naturaleza «objetiva» al universalizar la aprehensión experimental que de ella tienen los hombres, no son como diría Kant, «cosas en general», sino la relación de un sujeto «necesitado», poseedor de estructuras sensoriales determinadas, estructuras intelectuales y estructuras técnicas históricas, con una naturaleza que aquél conoce y transforma para los fines inmediatos y mediatos de su producción económica. A partir de ahí la dificultad consiste en escapar al agnosticismo sin concluir por lo tanto que la

Naturaleza ha sido creada por el Espíritu. Si de momento dejamos de lado la cuestión del agnosticismo, nuestra finalidad consistirá en reconocerle a la Naturaleza o a la «materia» una existencia «objetiva», un *ser en sí*,¹³ pero llegando a esa conclusión de una manera crítica, escapando al dogmatismo y al simplismo de la metafísica materialista.¹⁴ Dicho en otros términos, es preciso realizar la operación, un poco difícil, de no separar la «materia» del pensamiento y de la praxis humana y de llegar a establecer por medio de una reflexión sobre esta relación, la objetividad del ser, su existencia «en sí».¹⁵

La manera en que Gramsci plantea el problema nos hará comprender que si se parte de una concepción crítica del fenómeno, la dificultad estriba en escapar al idealismo: «En qué sentido y hasta qué punto —pregunta él— no es cierto que la naturaleza no da lugar a descubrimientos y a inventos de fuerzas preexistentes, de cualidades preexistentes de la materia, sino solamente a “creaciones” que están estrechamente ligadas a los intereses de la sociedad, al desarrollo y a las necesidades de desarrollo ulterior de las fuerzas productivas» (t. 2, p. 160). Como se ve, es preciso obrar con cautela al tratar este problema, ya que admitir «cualidades preexistentes de la materia» independientemente de nuestra relación histórica con ella, es caer en una concepción metafísica de la naturaleza y volver a la concepción precrítica del conocimiento; por eso Gramsci pregunta muy oportunamente «en qué sentido y hasta qué punto» es justo substituir la noción de «descubrimiento» por la de «creación», ya que más allá

de un cierto «punto» el «sentido» de esta frase será el de una proposición idealista. Tal es precisamente el sentido del idealismo de Croce para el que la única realidad es el Espíritu y según el cual la Naturaleza es la forma «inferior» del Espíritu; el mundo de las necesidades y de las impulsiones naturales es un momento distinto del Espíritu, inseparable de los otros «distintos», los cuales todos juntos, forman la unidad de aquél. Nos encontramos ante una filosofía inmanentista pero igualmente ante un idealismo que Croce bautiza con acierto como «filosofía del Espíritu». Por otra parte, la situación es bastante compleja, ya que para Gramsci este concepto idealista de la Naturaleza, según el cual ésta no es otra cosa que la «categoría económica» del Espíritu, está lejos de carecer de interés. Es sin duda una teoría «especulativa», pero también una visión «historicista» que, como tal, está ligada históricamente al marxismo y que desarrolla a su manera el contenido filosófico de éste. Por lo tanto debe ser despojada de su carácter especulativo e integrada al marxismo, salvando su idealismo. Veamos cómo Gramsci pasa de este concepto crociano de Naturaleza al concepto marxista de «materia» —que simplemente designa a la naturaleza humanizada y socialmente organizada por y para la producción— y señalemos en primer lugar la diferencia que existe entre el historicismo idealista de Croce y el historicismo marxista.

Para Gramsci, en efecto, sólo en el ámbito de su propia historia, de la que él es artífice, es donde la idea de una «creación» de la realidad por el hombre es plenamente válida, donde el «cono-

cer» —en la medida en que es racional— se identifica con el hacer, donde la teoría, en suma, no es «descubrimiento» sino creación de la realidad. La relación igualmente activa del hombre con la naturaleza —que es la base de su propia historia— es de otro tipo. Sin duda es igualmente histórica, sin duda engendra una realidad nueva: la naturaleza humanizada, organizada socialmente por y para la producción; sin duda los fenómenos no son «cosas» poseedoras en sí mismas de estas cualidades que sólo aparecen por y en la relación activa que este ser «estructurado» que es el hombre establece con aquélla, de tal manera que la objetividad científica, si bien es supra-individual (universal), no es extrahumana; pero una vez admitido esto, que hay que tener presente, el conocimiento, en este caso, si bien no es simple descifración por medio de un «conocimiento-contemplación» de propiedades de la materia que pre-existen al hombre y subsisten tales cual son sin él, tampoco es una «creación» de la naturaleza. El conocimiento es objetivación y universalización de la *experiencia*, es decir, de aquello que se manifiesta al hombre a través del desarrollo activo de su relación con la Naturaleza. Esto implica que la *experiencia* tiene una historia y que ninguna propiedad de la materia existe «tal cual» independientemente del hombre, pero no implica que la materia no sea más que una exteriorización del espíritu. Precisamente porque el hombre no ha creado la Naturaleza es por lo que Vico reservaba su conocimiento a Dios. Por eso le reprochaba el idealista Croce haber cedido al naturalismo al aceptar la idea de una Naturaleza «exterior» al

Espíritu. Nosotros no tenemos las mismas razones para dirigirle esta crítica, ya que nos parece posible admitir la teoría objetivista de lo real, sin ser por ello «creacionista» —y sin desconocer en absoluto la esencia histórica y humana de la «experiencia» y del conocimiento.

Ahora podemos precisar el contenido del concepto de «materia» propio del materialismo histórico y determinar desde esta perspectiva el concepto epistemológico de «materia» que define el objeto de las ciencias de la naturaleza. Este concepto historicista de «materia» es completamente diferente del de las metafísicas materialistas en las que designa una realidad «absoluta», concebida independientemente del hombre y que sin embargo posee en esta «abstracción» las propiedades y las leyes que el hombre ha identificado al objetivar y universalizar la *experiencia* que él tiene de la realidad.¹⁶ Bajo esta perspectiva metafísica, sólo hay lugar para una gnoseología dogmática en la que el conocimiento de esta realidad «absoluta» será aprehensión de verdades eternas. Las concepciones *conscientemente* teológicas tienen al menos la ventaja de la claridad ya que la posible concordancia del entendimiento humano y de lo real es concebida en ellas como un resultado de la magnanimidad del Creador.¹⁷ Por otra parte el concepto marxista de «materia» no puede ser tampoco el del historicismo crociano o el de cualquier otro idealismo. Sin embargo, es el resultado de una superación crítica de estas concepciones que, según observación de Marx,¹⁸ han tenido el mérito de comprender lo real «subjetivamente», de concebir la realidad desde el punto

de vista de su relación con la actividad humana. Para extraer el concepto marxista de «materia», hemos de partir de este «principio unitario» de todas las partes constitutivas del marxismo¹⁹ establecido por Gramsci. La unidad del marxismo reside en el principio de que todo debe ser interpretado desde el punto de vista del desarrollo de las contradicciones entre el hombre y la naturaleza. Siendo el hombre el conjunto de las relaciones ideológicas y sociales que existen entre los individuos de una sociedad determinada, la «materia» será el conjunto de las fuerzas naturales en tanto que éstas son organizadas socialmente por la producción, en tanto que —dice Gramsci— son un «momento de las fuerzas materiales de producción», un «objeto de propiedad de fuerzas sociales determinadas» y en tanto que en ella se expresa «una relación social determinada» (t. 2, p. 160). Añadamos que esta «materia» que es el mundo de los objetos humanos «integrados» por las relaciones sociales en las cuales son producidos, no es separable del conjunto de las fuerzas «espirituales» por medio de las cuales los individuos piensan y viven sus relaciones con el mundo y con los demás (t. 2, p. 37).

En cuanto al concepto de «materia» tal como se deduce de las ciencias naturales, define a la naturaleza tal como se manifiesta al hombre en condiciones históricas determinadas y *a través de su praxis científica*. Su contenido se precisa en términos físicos, químicos, mecánicos cuya evolución se ha de registrar y estudiar históricamente. La relación de este concepto epistemológico con el concepto precedente es bastante evidente. El

ejemplo de la electricidad analizado por Gramsci nos lo hará comprender al mismo tiempo que plantea el problema de la *existencia* en sí de la «materia». «La electricidad —dice Gramsci— es históricamente activa, no como pura fuerza natural (como descarga eléctrica que provoca incendios por ejemplo), sino como un elemento de producción dominado por el hombre e incorporado al conjunto de las fuerzas materiales de producción, como objeto de propiedad privada. Como fuerza natural abstracta, la electricidad existía igualmente antes de su reducción al estado de fuerza productiva, pero no actuaba en la historia; era un tema de hipótesis en historia natural (y anteriormente era la “nada” histórica, porque nadie se ocupaba de ella y todo el mundo la ignoraba)» (t. 2, p. 161).

La existencia histórica de la electricidad como fuerza productiva y como tema de hipótesis en las ciencias naturales es algo bastante claro. Es su «inexistencia histórica» la que debe retener ahora nuestra atención. Que la electricidad sea un «nada histórico» mientras que el hombre no la utiliza e incluso la ignora totalmente, no resuelve el problema de su existencia *en general*. En efecto, ignorancia no significa «nada» pura y simple, lo mismo que conocimiento no significa «creación». La más elemental reflexión sobre la historia de la ciencia nos enseña que todo conocimiento es ignorancia relativa y lo mismo sucede con nuestros conocimientos actuales. Señalemos sin embargo que lo desconocido no es lo incognoscible, a menos que se admita un *mundo noumenal*, más allá, «detrás» del *mundo fenomenal*. Marx

piensa con Hegel que «todo el ser está en el fenómeno» frente a Kant que concibe un «trasmundo» incognoscible. Gramsci hace suya esta idea de que el fenómeno manifiesta la esencia, es *aparición* de la esencia: «En *La Sagrada Familia*, escribe, se dice que la realidad se agota totalmente en los fenómenos y que más allá de éstos no existe nada, y verdaderamente es así»²⁰ (t. 2, p. 40). Lo que resulta de todo esto en el dominio de la gnoseología, es la eliminación de todo agnosticismo. No se pueden fijar límites infranqueables de ningún tipo al conocimiento del mundo. A menos que alguien se obstine en considerar que el carácter *humano* del conocimiento constituye una *limitación* y que se continúe soñando en un conocimiento superior para el hombre, que no sería otra cosa que la objetivación y la universalización de esta relación cada vez más rica entre el hombre y la naturaleza denominada «experiencia».

De ser así entonces se continúa concibiendo el conocimiento humano en relación con el conocimiento divino y no se ha abandonado *desde el punto de vista filosófico* lo absoluto, aunque por otra parte se sea ateo.

La gnoseología historicista, como se ve, recoge el criticismo kantiano —en Kant el hombre es el centro de la reflexión gnoseológica—; sin embargo, escapa al agnosticismo ya que su análisis de la relación Sujeto-Objeto elimina por una parte la idea de un trasmundo noumenal que es la supervivencia del mundo de las Ideas platónicas, y por otra la tesis fijista de un objeto del conocimiento cuyas estructuras *a priori* inmutables

constituyen una verdadera pantalla entre el hombre y la esencia.²¹

En este contexto vamos a poder comprender cómo la reflexión sobre el proceso teórico-experimental del desarrollo de la ciencia conduce a Gramsci a la conclusión «crítica» de una existencia objetiva de lo real. La «materia» en sentido físico no es otra cosa que el conjunto de propiedades físicas que identificamos en la experiencia. Gramsci escribe en este sentido: «Las diversas propiedades físicas (químicas, mecánicas, etcétera...) de la materia que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que se recaiga en la concepción kantiana del noumeno)» (t. 2, p. 160). Pero sabemos que estos conocimientos evolucionan a medida que el hombre desarrolla sus instrumentos materiales e intelectuales de investigación de la experiencia y transforma por lo tanto sus teorías explicativas. De este modo la materia es tal como la conocemos, pero este conocimiento evoluciona sin cesar. ¿Hemos de concluir por ello que la materia cambia al mismo tiempo que el conocimiento que tenemos de ella? Esto sería volver al idealismo y confundir la relación teórico-experimental que tenemos con la Naturaleza —a la que transformamos pero no creamos— con la que tenemos con la historia de la que somos autores. El rechazo de la conclusión idealista no es un prejuicio del sentido común, es la comprensión de esa diferencia (t. 2, p. 40). Por tanto, es necesario establecer la existencia objetiva de lo real partiendo del doble carácter del conocimiento: su finitud histórica —que no excluye su «esencialidad»— y su infinitud efecti-

va demostrada por toda su historia. En efecto, alcanzamos la esencia de lo real en el fenómeno, pero el conocimiento que tenemos de él es siempre limitado mientras que la esencia de lo real —que sólo se nos «aparece» históricamente— es infinita; un nuevo progreso de nuestros instrumentos físicos y mentales diversificará y enriquecerá la experiencia, hará que la esencia de lo real se nos manifieste más profundamente. De este modo podemos, según Gramsci, a partir del análisis del desarrollo científico y sin volver a introducir la separación del pensamiento y lo real, de la esencia y del fenómeno, «pensar en algo real más allá de nuestros conocimientos, no en el sentido metafísico de un noumeno... sino en el sentido concreto de una «relativa ignorancia» de la realidad, de algo aún «desconocido» que sin embargo podrá ser conocido cuando los instrumentos «físicos» e intelectuales de los hombres sean más perfectos» (t. 2, p. 40). Nos parece que el filósofo más consciente de las exigencias «críticas» del pensamiento moderno no tendrá nada que objetar a esta concepción objetivista de lo real, ya que es la «reflexión» sobre esta indisociable relación teórico-práctica del Sujeto y del Objeto que *somos nosotros*, lo que nos hace concebir «un algo» al que estamos ligados, que conocemos e ignoramos relativamente y al que todo progreso nos hará conocer mejor.

Nos falta convencer al marxista francés —a pesar de su obsesión hacia el idealismo— de que se puede reconocer plenamente con Gramsci la creatividad humana sin hacer del hombre un Espíritu creador absoluto de la realidad. A tal efec-

to, Gramsci declara sin lugar a equívoco posible: «Objetivo significa exacta y únicamente esto: se afirma *como objetivo, como realidad objetiva*, la realidad que es verídica para todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista que sería puramente particular o propio de un grupo. Pero en el fondo también esto es una concepción del mundo particular, una ideología. Sin embargo esta concepción, en su conjunto y por la dirección que indica, puede ser aceptada por la filosofía de la praxis, mientras que la del sentido común, *que no obstante concluye materialmente de la misma manera* ha de rechazarse»²² (t. 2, p. 54). Otra cita establecerá sin ningún género de duda que para Gramsci, y a este respecto contra la concepción subjetivista, se trata de «demostrar la realidad objetiva». También permitirá comprender que para Gramsci no es el resultado lo que importa, o como se dice más arriba, la *conclusión material*, la tesis, sino la manera como se llega a ella. Es el método que conduce al resultado lo que es esencial, es él quien hace que, a pesar de un resultado materialmente idéntico, la concepción del sentido común y la del marxismo sean filosóficamente diferentes e incluso opuestas, al vincularse la primera a la concepción teológica y transcendente, y la segunda, por el contrario, a la filosofía inmanentista e idealista: «La formulación de Engels —escribe Gramsci— según la cual “la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada... por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales”, contiene precisamente el germen de la concepción verdadera, porque se recurre a la his-

toria y al hombre para demostrar la realidad objetiva» (t. 2, p. 142). Así para Gramsci la objetividad o la «materialidad» de lo real no se pone en duda, pero: 1.º El objeto no es separado del Sujeto, la Naturaleza del hombre y de su historia, el Ser del pensamiento del Ser, y de su transformación. Es el hombre quien afirma como existente realmente, objetivamente lo que él concibe universalmente, es decir, lo que es concebido de idéntica manera por los hombres a pesar de las diferencias individuales o de grupo. 2.º No hay que olvidar que esta afirmación «ontológica» es una ideología, una teoría, una concepción del mundo, algo de lo que el realismo simplista no tiene consciencia, ya que está sujeto a creencias cuya procedencia histórica ignora y de las que no sabe que son creaciones del pensamiento humano.

También se deduce de ello que la afirmación «ontológica» de un «algo» que existe «objetivamente» no es separable jamás de los conocimientos que se poseen acerca de él, ni del proceso filosófico por el que se llega a esta afirmación. A esta razón se debe que el contenido filosófico del realismo del sentido común revele ser de origen religioso al analizarlo. Concebir una «objetividad extra-histórica y extra-humana» (t. 2, p. 142) es inseparable de la teología y del creacionismo. «¿Quién podrá colocarse en esta especie de "punto de vista del cosmos en sí" y qué significará un punto de vista semejante?», pregunta Gramsci. La respuesta no es motivo de duda: es el punto de vista de Dios y por consiguiente nos encontramos ante un «misticismo». Quiérase o no, sépase o no, plantear una realidad sin relación en absoluto

con el hombre, es poseer una estructura intelectual teológica, es estar prisionero de una concepción del mundo donde hay sitio para una mirada divina. La afirmación ontológica tiene un contenido filosófico y, aquí, un contenido teológico anti-inmanentista. ¿Nos sentimos amenazados por «el idealismo» hasta el punto de no podernos contentar con la demostración de la objetividad de lo real hecha por el hombre y desde el punto de vista del hombre? ¿Es preciso recurrir al punto de vista de Dios para alejar el fantasma del idealismo y del solipsismo? ¿Es que no vemos que al recurrir «al punto de vista extra-humano y extra-histórico» para escapar al mito idealista del «Espíritu absoluto» se abandona un «Espíritu» que los idealistas alemanes concebían al menos como inmanente a la historia y a la acción humana, para aceptar un «Espíritu» que es el Dios transcendente de las religiones?

NOTAS

1. Cf. nota del capítulo *Intento de una filosofía del marxismo*, p. 29.
2. Este es el sentido de la tesis III sobre Feuerbach, de K. Marx.
3. Tesis I sobre Feuerbach.
4. Sin embargo, no hay que subestimar la teoría del «comportamiento práctico», de la necesidad vital y del trabajo, elaborada por Hegel en el cuadro de esta concepción especulativa en la que el Espíritu se hace consciente de sí y vuelve «junto a sí» a través del proceso de alienación-objetivación.

5. Cf. el capítulo V donde explicamos que la palabra materialismo tiene para Gramsci otro sentido, p. 100.

6. Cf. el capítulo titulado *¿Qué es la filosofía?*

7. «Cuando se consideran tales trastornos, es preciso distinguir siempre entre el trastorno material —que se puede constatar de una manera científicamente rigurosa— de las condiciones económicas de producción, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en resumen, *las formas ideológicas bajo las cuales toman conciencia de este conflicto y lo llevan hasta sus últimas consecuencias.*» K. Marx. *Contribution à la critique de l'Economie politique*, Edit. Sociales, 1957, página 5 (el subrayado es nuestro). Traduc. cast. cit.

8. El concepto de «ideología» no designa la mayoría de las veces más que un conjunto de ideas y creencias que son el reflejo invertido y deformado, ilusorio y mixtificador de la praxis y de la realidad social y natural. También Gramsci emplea la palabra en este sentido peyorativo y distingue entonces la ideología de la filosofía. Pero las distingue sin separarlas arbitrariamente. Y utiliza la palabra «ideología» o «sobreestructura» de una manera mucho más amplia, sin ningún matiz peyorativo, *para indicar que la «teoría» es inseparable siempre de una praxis histórica* y que por consiguiente es preciso analizar históricamente su validez y su caducidad, su racionalidad y su irracionalidad. Esta utilización de la noción de «ideología» está justificada, ya que, objetivo o ilusorio, un conjunto de ideas tiene siempre *una inserción histórica, una relación con la praxis humana*, y su validez o su caducidad, su racionalidad o su irracionalidad son un determinado tipo de «historicidad» y de «practicidad».

9. La historia del marxismo en Francia hace aún más compleja y delicada la defensa de esta tesis. En efecto, hacia 1948 un punto de vista aparentemente parecido al de Gramsci había llegado a la tesis extravagante y subjetivista de la existencia de dos «ciencias»: la ciencia «burguesa» y la ciencia «proletaria». Este subjetivismo de clase ha sido criticado y rebasado por los filósofos comunistas después. Hoy en día es defendida una tesis radicalmente opuesta por un cierto número de marxis-

tas franceses. La preocupación de definir un estatuto epistemológico de la ciencia que permita distinguir el saber objetivo de las visiones «subjetivas» y de las deformaciones «ideológicas» de lo real, les conduce a separar radicalmente el concepto de «ideología» y el de conocimiento. Se verá que la concepción de Gramsci está igualmente alejada de las exageraciones pasadas de la teoría de las «dos ciencias» que de la «rigurosa» separación de los conceptos de ideología y de conocimiento que algunos nos proponen actualmente. Cf. Althusser, *La revolución teórica de Marx*.

10. Pensemos por ejemplo en la economía política.

11. Remitimos al lector que quisiera ilustrar esta concepción con un ejemplo, al artículo en el que René Zazzo describe la historia de sus investigaciones sobre los gemelos; en él cuenta cómo fue conducido a cambiar completamente la orientación misma de aquéllas, y cómo su investigación, centrada en un principio en el problema de la herencia, fue a desembocar en el de la persona. Sus reflexiones a este respecto confirman totalmente la tesis de Gramsci y creemos útil extraer algunas citas de ellas: «Habría mucho que decir de la suerte de los resultados pasados después de semejante revolución. Todo no se ha perdido. Quizás nada incluso se ha perdido. Pero los resultados, al dárseles una nueva orientación, adquieren una significación nueva (...).

»Habría mucho que decir también sobre la responsabilidad de nuestros instrumentos conceptuales, técnicos, matemáticos. Es preciso comprender bien toda la compleja dialéctica entre nuestras ideas y nuestros instrumentos, entre nuestros instrumentos y la realidad. No existe en el plano científico, dispositivo experimental absolutamente falso ni absolutamente perfecto.

»En un momento dado el dispositivo experimental constituye una concretización de los conocimientos adquiridos, el cuerpo visible de las verdades establecidas, en resumen, un «modelo». Es con este modelo, con este dispositivo, con el que los hechos van a ser probados, cifrados, interrogados.

»¿Es preciso deducir de esto que la realidad se confunde con el instrumento que la aprehende, que la rea-

lidad es prisionera del instrumento, que jamás existe de la realidad más que una definición instrumental operacional? No, ya que la adecuación jamás es perfecta. No podemos disimular las inadecuaciones. Deberemos estar atentos a los residuos de la experiencia, a las contradicciones, incluso las más pequeñas. Es por ahí por donde puede venirse abajo el instrumento, es por ahí por donde nuestros modelos van a modificarse, es por ahí por donde nuestra ciencia va a ampliarse». René Zazzo, *Dialectique de la personnalité, La Pensée*, n.º 93.

12. J.-P. Sartre expone ideas muy cercanas a las de Gramsci en una nota de *Questions de méthode*: «La teoría del conocimiento (...) sigue siendo el punto débil del marxismo... Sería fácil encontrar los elementos de una epistemología *realista* que no ha sido desarrollada jamás, en el movimiento de los distintos "análisis" marxistas y sobre todo en el proceso de totalización, así como en las observaciones de Marx sobre el aspecto *práctico* de la verdad y sobre las relaciones generales de la teoría y la praxis». *Critique de la raison dialectique*, N.R.F., 1960, p. 31.

13. Decimos un *ser* en sí y no empleamos la palabra «ser» en el lugar de la palabra «esencia» como se hace a menudo confundiendo la gnoseología con la ontología. Reconocerles a las cosas un ser en sí es rechazar el idealismo, para el cual el ser de la Naturaleza no es más que el del Espíritu (para Berkeley, *esse est percipi vel percipere*; para Hegel, la Naturaleza es una alienación de la Idea). Esto no implica, como ya veremos, que la *esencia* de las cosas sea «en sí», es decir, incognoscible.

14. La metafísica materialista consiste en olvidar al sujeto sensible y pensante y su relación teórico-práctica con el Ser. De ello resulta que ingenuamente se atribuyen a la Naturaleza concebida «independientemente» de toda relación con el hombre, propiedades que no aparecen ni tienen existencia real más que por esta relación.

15. La naturaleza o la esencia de nuestra relación con el mundo nos ha de permitir llegar a la conclusión del ser en-sí del Mundo. Es lo que J.-P. Sartre, en *L'Être et le Néant*, N.R.F., p. 27, llama ingeniosamente «la prue-

ba ontológica» (traduc. cast. *El Ser y la Nada*, Ed. Losada, Argentina).

16. Para Gramsci el conocimiento objetivo es «independiente» de la subjetividad individual, pero no del hombre y de su relación con la naturaleza.

17. Cf. por ejemplo el racionalismo cartesiano.

18. Tesis I sobre Feuerbach.

19. Cf. el capítulo titulado *Definición de la filosofía del marxismo*, p. 49.

20. Esta concepción dialéctica de las relaciones de la esencia y del fenómeno ha convencido a este filósofo, tan «kantiano» sin embargo, que es Alain. Cf. *Les Entretiens au bord de la mer*, N.R.F., p. 12. «Estamos colmados y servidos, todo el ser está en esta apariencia; y me acuerdo de aquella gran frase de Hegel según la cual el ser no puede aparecernos mejor de lo que lo hace».

21. Se encontrarán en las obras filosóficas de H. Wallon consideraciones gnoseológicas idénticas. Citemos a título de indicación: *Les Origines de la pensée chez l'enfant*, P.U.F., 1947, 2 vols. Cf. en especial t. I, p. XI, y t. II, p. 424.

22. El subrayado es nuestro.

CAPÍTULO V

Filosofía de la praxis y materialismo

Nos queda por analizar rápidamente el punto I de la definición staliniana, que puede ser considerado como propiamente «materialista», ya que los puntos 2 y 3 que acabamos de examinar pueden ser considerados sin ningún inconveniente e incluso quizás con algunas ventajas, como definidores de un «realismo» ontológico y gnoseológico. ¿Cuál es el contenido de este primer punto? Para empezar, supone un rechazo de toda concepción «creacionista» del universo. Evidentemente no es ésta la idea que nos ocupará; ya que por una parte es obvio que Gramsci la hace suya y por otra parte sabemos que el ateísmo y el materialismo no coinciden: un «materialista» es ateo, pero están lejos de ser materialistas todos los ateos.

Por tanto, el «materialismo» será ante todo la afirmación de la «primacía de la materia sobre el espíritu», lo que significa que la una es «previa» y engendra a la otra como producto suyo.¹ La tesis tiene un alcance general, ya se estudien las relaciones del cerebro y la consciencia, ya se

trate de comprender el devenir histórico, y la relación de las bases y las sobreestructuras. Ya hemos visto cómo para Stalin el «materialismo histórico» no sería más que la aplicación a la historia de la tesis general del materialismo, aderezado sin embargo con el «método dialéctico».

Según la perspectiva gramsciana la aportación filosófica de Marx consiste en haber iniciado una nueva concepción de la historia que contiene en germen una concepción del mundo integral, original e independiente, que está por elaborar; según la perspectiva staliniana, su aportación filosófica residiría en la extensión a la historia de un materialismo que los filósofos premarxistas no aplicaban a este dominio de lo real. Se trata, por tanto, de saber si Marx corona y consume el materialismo preexistente universalizándolo (y perfeccionándolo con ayuda de la dialéctica) o si más bien introduce, como así lo cree Gramsci, una nueva filosofía radicalmente original —incluso con respecto al antiguo materialismo—. De ser así, sería preciso quizás, como lo hace Gramsci, renunciar a calificar a la filosofía marxista de «materialismo», a fin de afrontar claramente las tareas filosóficas que él nos propone, a saber: elaborar esta filosofía nueva que por el momento sólo existe implícitamente, y para hacerlo, llevar a cabo de manera radical la crítica de la *revisión materialista* que se ha impuesto ilegítimamente al marxismo. La terminología tiene su importancia pero evidentemente lo primero sobre lo que hay que entenderse es sobre el fondo. Añadamos que si la reconstrucción crítica de la filosofía del marxismo exige una liquidación de la desviación

«materialista», también implica que se precise cuáles son los elementos del viejo materialismo que subsisten en la nueva síntesis.

Cerebro y pensamiento

Comencemos por las cuestiones que corresponden, al menos parcialmente, a las ciencias de la naturaleza, y en primer lugar por la idea de que la consciencia y el pensamiento son «productos» del cerebro. Pasemos por alto la impresión de mecanicismo y de naturalismo que esta afirmación corre el riesgo de darnos y admitamos que la tesis no crea demasiadas dificultades cuando se mantiene en sus límites exactos que son los de las condiciones biológicas del pensamiento. Por otra parte no es específicamente marxista, e incluso se la puede defender enérgicamente ignorando el a-b-c del marxismo. Además, los que utilizan esta afirmación olvidan muy frecuentemente que se trata de una proposición esencialmente «abstracta», que pone en relación la realidad más «concreta» (el espíritu) con sus condiciones biológicas y nerviosas. Cuando no disponen más que de la categoría de causalidad para concebir esta relación, la tesis se convierte en una «explicación» antimarxista de la vida espiritual, ya que el modo de pensamiento mecanicista y antihistoricista conduce a buscar en las modificaciones cerebrales, o más genéricamente orgánicas, las causas de la vida del Espíritu. Como observa Grams-

ci, se sentirán tanto más «materialistas» y «marxistas» cuanto más hagan intervenir los elementos más groseramente materiales en las explicaciones presentadas (t. 2, p. 156). Con bastante frecuencia nuestro autor se detiene ante las extravagantes concepciones que esta manera de pensar engendra, y se asombra de que juicios tan pobres den lugar a comentarios tan importantes. Veamos por ejemplo los que le sugiere la afirmación de Feuerbach: «el hombre es lo que come». Esta frase entendida mecánicamente de acuerdo con un materialismo biológico significa, según Gramsci, que «los alimentos tienen una influencia inmediatamente determinante sobre la manera de pensar» de tal modo que el eje determinante de la historia residiría en la cocina, y que «las revoluciones coincidirían con los cambios radicales de la alimentación de las masas». La verdad histórica es todo lo contrario, ya que son las revoluciones y el desarrollo histórico en su conjunto, los que permiten comprender las transformaciones de la alimentación. Para un marxista, el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales, y la alimentación —lo mismo que el vestido, la vivienda, el tipo de organización familiar, etc.— son la expresión del conjunto de las relaciones sociales (t. 2, p. 30). Señalemos de paso, que a la inversa del «entendimiento» analítico, mecanicista y abstracto, la «razón dialéctica» es un pensamiento sintético, que busca la comprensión de las totalidades concretas. El tipo de alimentación, por ejemplo, no es considerado *in abstracto* como una «causa», sino que remite a la totalidad social de la que es una expresión, y cuyas relaciones de pro-

ducción son las «estructuras» fundamentales. Por otra parte, el movimiento de totalización dialéctica no transforma al hombre en «cosa». En cierto sentido se puede decir, si se quiere, que «el hombre es lo que come», pero es preciso añadir que es él el que crea y transforma su tipo de alimentación, al producir su propia existencia y la forma de relaciones sociales en las que trabaja.²

Así pues, la tesis según la cual la consciencia y el pensamiento son productos del cerebro, no tiene nada de específicamente marxista, y lo que es más, a veces es la expresión de un pensamiento totalmente opuesto a las concepciones marxistas. Es «científica» cuando explica, por ejemplo, el cese de toda actividad espiritual por un traumatismo cerebral, o simplemente por la muerte. En otras palabras, esta tesis explica el hecho de que el hombre pueda pensar, o no pensar más —tarea suficiente para la fisiología— pero es incapaz de hacer comprender *lo* que piensa, la vida espiritual concreta y su devenir (t. 2, p. 31).

El origen del hombre

Dejando aparte la idea de que la actividad nerviosa cortical es el substrato fisiológico de la actividad espiritual, ¿qué subsistirá en la filosofía del marxismo de «la primacía de la materia sobre el espíritu»? No gran cosa en cierto sentido, pero probablemente será el punto al que se está más legítimamente vinculado, a saber: la idea de

que el hombre cuya actividad histórica multiforme engendra lo que los filósofos llaman el Espíritu, es él mismo el *producto* de una larga evolución *natural* a la que los antropólogos llaman el proceso de hominización o antropogénesis.

En efecto, ningún texto de Gramsci autoriza a pensar que éste no participa del punto de vista de Marx, que hace de «la existencia de seres humanos vivientes» el punto de partida o el «presupuesto» de la historia humana.³ Hemos de buscar el carácter «humano de estos seres vivientes en la especificidad de su relación con la naturaleza, que introduce una verdadera separación con el resto del mundo animal. La originalidad de esta relación consiste en que los hombres producen su existencia al crear sus medios de trabajo y también en el carácter consciente de esta relación; esto es lo que hace escribir a Marx estas líneas, de las que nadie parece preocuparse: «Allí donde existe una relación, existe para mí. El animal *no está en relación* con nada, en resumen no conoce ninguna relación. Para el animal sus relaciones con los otros no existen en tanto que relaciones».⁴ Así pues, «el Ser de los hombres es su proceso de vida real» (su praxis productiva y sus relaciones sociales) y el ser de los hombres es un «Ser consciente».⁵ Por tanto, la Praxis y la Consciencia definen al animal humano y tanto una como otra resultan de la «compleción corporal del hombre».⁶ Dicho de otro modo, es la historia natural la que engendra un ser capaz de producir su propia historia. Ahora bien, esta «Historia» que es el proceso de desarrollo de las relaciones dialécticas del hombre con la naturaleza y con los de-

más hombres, es para Gramsci *la substancia* misma del Espíritu, lo que el hombre crea por su acción, y aquello de lo que su pensamiento toma consciencia (t. 2, p. 195). Podríamos decir, por tanto, empleando el lenguaje hegeliano, que la historia de la naturaleza nos da el hombre como Espíritu «en sí» (en germen), pero que éste no llega a ser Espíritu «en sí y por sí» (realizándose concretamente, y tendiendo hacia su unidad) más que por medio de la Historia humana de la que él es autor. Podría ser pues que al hablar de la «primacía de la materia sobre el espíritu», simplemente se quiera expresar la idea de que el hombre es «producido» por la historia natural como un ser capaz de tener su propia historia. De ser así, no hay nada que objetar; y si al hablar del «materialismo» marxista se contentasen con afirmar que la creación del mundo por Dios es un mito, que el hombre piensa con su cerebro y que es ante todo un ser de la naturaleza, no habría nada que oponer; como mucho podríamos señalar que tales ideas no son «descubrimientos» marxistas, sino elementos culturales que el marxismo incorpora espontáneamente a sí mismo, y también que se puede pensar de este modo e ignorar todo acerca del marxismo.

Concepción historicista del espíritu

El marxismo no es una concepción naturalista del Espíritu, es una concepción historicista del

Espíritu. Pero este historicismo no es un espiritualismo; incluye algunos elementos válidos del naturalismo que —para utilizar los términos de los manuscritos de 1844— «se resuelve en humanismo».

Concebir el Espíritu de manera historicista es considerarlo como orgánicamente ligado a la praxis por medio de la cual el hombre se engendra a sí mismo a través de su propia historia. Hemos dicho que el hombre es praxis y consciencia; el problema —dejado sin solución *precisa* en la obra de Marx— por lo tanto consiste en saber *cómo* se ligan orgánicamente la praxis y la consciencia del hombre, dando así nacimiento al devenir histórico. Esta cuestión de las relaciones de la teoría y la práctica, y más generalmente la de las relaciones de la base y las sobreestructuras, es una de las cuestiones acerca de las que Gramsci aporta la contribución más decisiva a un nuevo avance del marxismo. Comprender estas relaciones correctamente, es hacer del marxismo como teoría del hombre y de la historia *una filosofía de la libertad*, es captar la subjetividad o la creatividad del hombre. Esto conduce a la afirmación de que «el punto de partida de toda filosofía de la praxis» es la determinación del «momento catártico» (t. 2, p. 40), es decir, el momento de la toma de consciencia y de la elaboración teórica que iluminan la situación y se convierten en una praxis nueva que la transforma. El ser del hombre o su situación, es el conjunto de las relaciones sociales con la naturaleza y con los demás, de los que es el centro subjetivo; el hombre transforma a *este ser* por medio de su acción, según la

consciencia que adquiere de lo que él es y de lo que quiere. Este ser es «material» en tanto que el hombre es un ser natural, inseparable de los objetos que produce y de las relaciones sociales en las que produce. El hombre es un ser subjetivo cuya creatividad es inseparable de la consciencia que tiene de esta «materialidad» social e histórica y de los fines por los cuales la supera (t. 2, p. 29). ¿Qué significado puede tener para semejante concepción la primacía de la materia sobre el espíritu? Siendo el hombre el conjunto de las relaciones sociales que existen entre los individuos de una sociedad dada, la «materia» no podrá ser más que el conjunto de las fuerzas naturales socialmente organizadas para la producción, el mundo de los productos humanos y de las relaciones sociales de producción. Y no será lícito separarla del conjunto de las fuerzas espirituales o sobreestructurales por medio de las cuales los hombres toman consciencia de su situación para vivir en ella y transformarla. No será cuestión de separar la cualidad de la cantidad, la libertad de la necesidad, las sobreestructuras de la base, la teoría de la práctica (t. 2, p. 370).

Así pues, el hombre es un ser social subjetivo, en relación dialéctica con la «Materia», por medio de los instrumentos técnicos y mentales, que forja en el curso de su historia. La tarea de la filosofía consiste en analizar esta relación o incluso elaborar una concepción de lo real. ¿La filosofía del marxismo afirmará la primacía de la «materia» o la del «espíritu», será un idealismo o un materialismo? ¿Por otro lado, planteará la unidad o la dualidad de naturaleza de esta reali-

dad, será un monismo o un dualismo? ¿O más bien no consistirá la originalidad de la filosofía del marxismo, como dice Gramsci, en superar la oposición del materialismo y el espiritualismo? «Hegel... interpretó dialécticamente los dos momentos de la vida del pensamiento, el materialismo y el espiritualismo, pero la síntesis fue «un hombre que camina sobre la cabeza». Los continuadores de Hegel destruyeron esta unidad... La filosofía de la praxis a través de su fundador, ha revivido toda esta experiencia de hegelianismo, de feuerbachismo, de materialismo francés para reconstruir la síntesis de la unidad dialéctica: «El hombre que camina sobre las piernas» (t. 2, p. 87). Entendamos bien lo que significa esta «unidad dialéctica». La dialéctica es la unidad o identidad de los contrarios. Aquí los contrarios son el hombre y la naturaleza, la actividad y la «materia», el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto. Concebir su relación dialécticamente es captar la unidad del hombre y de la naturaleza sin olvidar el conflicto, la oposición de los momentos. El *espiritualismo* no capta más que la oposición, el *naturalismo* capta la unidad, pero desconoce la oposición. ¿Es que acaso no es posible concebir *la unidad de los contrarios*, y no caer en el error de las diferentes formas de monismo que no alcanzan la unidad más que suprimiendo uno de los términos? Suprimamos el pensamiento, la actividad, la subjetividad del hombre, y tendremos un monismo materialista y una ontología precrítica; suprimamos el ser, la Naturaleza, la «materia», el objeto, y tendremos un monismo espiritualista y una ontología idealista. La filosofía

de la praxis será un monismo. Pero Gramsci pregunta: «¿Qué significará en este caso el término de «monismo»? Ni el monismo materialista, ni el monismo idealista, sino la identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, es decir la actividad humana concreta (la historia-espíritu), indisolublemente ligada a una «materia» determinada, que ha sido organizada (historizada): «la naturaleza transformada por el hombre» (t. 2, p. 44). Tal debe ser la síntesis del historicismo marxista: «El hombre que camina sobre las piernas». Nos hemos asegurado bien de no hacerlo caminar sobre la cabeza, al demostrar de una manera crítica la existencia objetiva de la Naturaleza, y al recoger la tesis materialista del origen natural del hombre. Sólo nos queda por decir que, aplicada a la historia humana, la afirmación de la «primacía de la materia» rompe la unidad concreta que hemos apreciado, e introduce una filosofía metafísica y mecanicista, contraria a la teoría marxista de la historia.

Caricatura del marxismo

Como decíamos, la doctrina de la primacía de la materia que excluye habitualmente todo «dualismo» es conducida a construir, más o menos consecuentemente, un «monismo» metafísico que hace de la materia la única realidad, siendo definido el espíritu como una forma de movimiento de la materia, o en la medida en que se le conceda cierta identidad, como un reflejo de la ma-

teria. Uno se mueve entonces en el cuadro de las relaciones llamadas de la esencia (ser verdadero) y de la apariencia. Si la «materia-ser verdadero» es definida biológicamente, la afirmación de su «primacía» conduce al epifenomenismo, si es definida como vida económica, se obtiene esta caricatura del marxismo que es el determinismo económico (t. 2, p. 13). Esta metafísica y este mecanicismo materialista conducen a una concepción «determinista» de la historia, que con este motivo es denominada científica. La materia o economía es concebida como «causa» del devenir humano, y se parte en búsqueda de una ley supuestamente explicativa, que actúa desde fuera sobre las voluntades humanas. La metafísica materialista nos lleva así a una concepción de lo real y del devenir que no tiene nada que envidiar a la teología: Dios o Materia, es todo uno, y el hombre es transformado en cosa, en simple instrumento de una fuerza inhumana. Croce, convertido en feroz adversario del marxismo, lo reducirá a esta llana metafísica. Pero esta reducción se encuentra también en diversos grados en ciertos epígonos de Marx. Toda la actividad crítica de Gramsci se vuelve contra esta metafísica antimarxista y se entregará sin descanso a destruir todo residuo de ella para hacer del marxismo una filosofía capaz de ejercer su hegemonía en la cultura superior; a este respecto es decisiva la teoría gramsciana de la relación de la base y las sobreestructuras y su crítica de la interpretación vulgar que no ve en éstas más que simples «apariencias», reflejos del «ser» verdadero. Quizás se objetará que los ortodoxos como Plejanov o Bujarin a los que Grams-

ci ataca, toman buen cuidado en precisar que el materialismo que para ellos es la filosofía del marxismo, no es el viejo materialismo, sino un nuevo materialismo que reemplaza el método de pensamiento «metafísico» por el método dialéctico, que por lo tanto no es ya «mecanicista», etc...; que en consecuencia las críticas de Gramsci sólo tienen valor si se dirigen contra el viejo materialismo y carecen de fundamento si van contra el nuevo. La tesis de Gramsci es que las aportaciones «dialécticas» que los «ortodoxos» introducen en el materialismo no cambian en nada la naturaleza «metafísica» de esta doctrina.⁷ Quizás se «objetará» también que la filosofía presente en la obra de Marx no tiene nada que ver con este monismo o este determinismo materialista que hemos criticado. Pero esta vez no se trata ya de una objeción a Gramsci, sino que es precisamente la tesis que él quiere imponer con todas sus consecuencias: la metafísica materialista no es la filosofía del marxismo.

Conclusión

Acaso convenga, ciertamente, insistir aún en algunos puntos: cuando Gramsci nos hace saber que el «materialismo» no ha desempeñado el papel capital que se le atribuye en el nacimiento de la nueva filosofía, sólo apunta al «materialismo» en su sentido técnico estrechamente filosófico, que es el adoptado por Lange en su *Historia del Materialismo* de la que excluye al marxismo y don-

de no estudia a Feuerbach, sino con reservas, razón por la que Gramsci le aplaude.

Gramsci no ignora que el término «materialista» ha adquirido un sentido mucho más amplio, y que es esta acepción cultural la que está más extendida, incluidos los escritos de los discípulos de Marx. En este sentido amplio, «materialismo» se opone a espiritualismo religioso. Se trata esencialmente entonces del rechazo de la concepción religiosa de la vida: el «materialista» es aquel que quiere encontrar en esta tierra y no en el paraíso la finalidad de la vida, es aquel que rechaza la transcendencia religiosa. En relación con este primer punto, el término va a adquirir un sentido en el terreno de los valores y de la acción. Están los ideales «trascendentes», sin realidad histórica, que acaban perdiéndose en una logomaquia sentimental fastidiosa, lejos de la acción. Por oposición existe una manera realista de vivir los valores, que implica este sentido de lo concreto y del condicionamiento real de la vida humana que encontramos en el hombre de acción verdadero y del cual están completamente desprovistos los maestros de la virtud, los especialistas del Ideal y del Deber-ser. Como vemos, el materialismo es la actitud antitrascendental ante la vida y los «valores». No serán por lo tanto calificados de materialistas solamente la filosofía de las luces y el sensualismo del siglo XVIII, sino más en general toda filosofía de tendencia inmanentista. Así el panteísmo de Spinoza, así el inmanentismo de Hegel. El «materialismo» del que así se habla es inseparable de toda la concepción moderna de la vida y del mundo, del movimiento de

reforma intelectual y moral que se desarrolla con el Renacimiento y la Reforma, que desemboca en las filosofías modernas de la inmanencia cuyo punto culminante es Hegel, y el marxismo la coronación crítica. Si reflexionamos sobre ello, nos damos cuenta de que interpretado el término en este sentido tan amplio, abarca la filosofía materialista en sentido estricto (s. XVIII), la filosofía clásica alemana que culmina en la muerte especulativa de Dios,⁸ y finalmente el conjunto de ideas éticas, políticas y filosóficas que se designa habitualmente con el término genérico de *Humanismo*, y que se manifiesta en los filósofos más diferentes. La filosofía antropológica de Feuerbach es ya una forma muy radical, donde se unen la crítica de la alienación religiosa (ateísmo), la crítica de la especulación idealista hegeliana (materialismo) y una ética de la recuperación integral del hombre por sí mismo. Pero si el término «materialismo» posee este sentido tan amplio, acaba designando entonces el conjunto de las corrientes filosóficas de las que el marxismo nacerá. Citando un célebre fragmento de *La Sagrada Familia* en el que Marx caracteriza el punto de vista de su nueva filosofía como el del materialismo perfeccionado por el trabajo de la filosofía especulativa y coincidente con el humanismo, Gramsci considera que tal cita permite comprender muy bien la génesis del marxismo. Y es entonces cuando añade esta frase ya citada: «Es verdad que con estas aportaciones, lo único que queda del viejo materialismo es el realismo filosófico».

Grenoble, octubre de 1965

NOTAS

1. Stalin.
2. *Idéologie allemande*, Edit. Sociales, 1953, p. 12. (Traduc. cast. cit.)
3. «La primera condición de toda historia humana es por supuesto la existencia de seres humanos vivientes. Por tanto, el primer estado de hecho que hay que constatar es la complexión corporal de estos individuos y las relaciones que ésta les crea con el resto de la naturaleza». *Idéologie allemande*, p. 11.
4. *Idéologie allemande*. Edit. Sociales, 1953, p. 22.
5. *Ibid.*, p. 17.
6. Cf. a este respecto la nota fundamental que Marx añade a su texto, *Idéologie allemande*, p. 21: «Los hombres tienen una historia, porque deben *producir* su vida, y de hecho lo deben hacer de una manera *determinada*: este deber, dado por su organización física; lo mismo que su consciencia».
7. Evidentemente esto no excluye que tal discípulo de Marx que identifique la filosofía del marxismo con el materialismo haya podido elaborar pertinentemente tal o cual proposición particular.
8. Cf. Garaudy, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*.
9. Editions Costes, *Oeuvres philosophiques*, t. II, página 224. «Esta (la metafísica) sucumbirá definitivamente ante el materialismo perfeccionado por el trabajo especulativo y coincidente con el humanismo».

II.—ANTONIO GRAMSCI: ANTOLOGIA DE TEXTOS

Los textos de Antonio Gramsci incluidos en esta antología —preparada por Jacques Texier— han sido traducidos del original italiano por F. Fernández Buey.

Nota del traductor

La presente selección de textos de Gramsci ha sido hecha por Jacques Texier a partir de la siguiente edición francesa: A.G. *Oeuvres choisies*, Editions Sociales, Paris, 1959. La mayoría de los fragmentos seleccionados proceden de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, y el resto, de las notas gramscianas sobre Maquiavelo, la política y el estado moderno.

La traducción de los fragmentos se ha hecho directamente del italiano; por consiguiente, la referencia que figura al pie de los mismos corresponde a la edición Einaudi de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (=IMS), Turin, 1966 (octava edición) y de *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno* (=M), Turin, 1966 (sexta edición).

Los títulos y subtítulos que encabezan los fragmentos de Gramsci son de J. Texier. Han sido traducidos, por tanto, del francés.

Las notas que figuran a pie de página, salvo cuando llevan la indicación «(Nota de Gramsci)», son igualmente del autor de la antología.

FFB

1. Identificación de la filosofía y de la historia: el historicismo

DE LA FILOSOFÍA ESPONTÁNEA A LA FILOSOFÍA CRÍTICA Y DE LA PASIVIDAD A LA AUTONOMÍA

Hay que destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Para empezar hay que demostrar, por tanto, que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y las características de esta «filosofía espontánea», propia de «todo el mundo», esto es, de la filosofía que está contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y, por supuesto, no simplemente de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de operar que se aúnan en lo que generalmente se llama «folklore».

Después de demostrar que todos son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, puesto que ya en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera como, por ejemplo, el lenguaje, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y del conocimiento, es decir, a la cuestión siguiente: ¿es preferible «pensar» sin ser críticamente consciente de ello, de manera desarticulada y ocasional, esto es, «participar» de una concepción del mundo mecánicamente «impuesta» por el ambiente externo, lo que equivale a decir por uno de tantos grupos sociales en que cada cual está automáticamente incluido desde que hace su entrada en el mundo consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener su origen en la parroquia y en la «actividad intelectual» del cura párroco o del vejete patriarcal cuya «sabiduría» es ley, en la mujeruca que ha heredado la sabiduría de las brujas o en el intelectualillo avinagrado por su propia estupidez y por su impotencia a la hora de actuar), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo conscientemente y críticamente, y, por tanto, en vinculación con este trabajo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo negándose a aceptar de manera pasiva y desconsiderada la huella que el exterior imprime en la personalidad propia?

IMS, pp. 3-4.

UN «CONÓCETE A TI MISMO» HISTORICISTA

Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un grupo determinado, justamente al grupo de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de actuar. El problema es el siguiente: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que uno forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y disgregada, se forma parte simultáneamente de una multiplicidad de hombres-masa, la personalidad propia se configura entonces de manera extravagante: se dan en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y desarrollada, prejuicios de todas las fases históricas pretéritas, localistas hasta la garrulería e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa, por tanto, tornarla unitaria y coherente, y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento mundial más avanzado. Significa también criticar toda la filosofía habida hasta ahora por cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico que se ha desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas aceptadas sin bene-

ficio de inventario. Tal inventario es lo que hay que hacer en primer lugar.

IMS, p. 4, Nota I.

LENGUAJE Y UNIVERSALIDAD

Si es verdad que cada lenguaje contiene los elementos de una concepción del mundo y de una cultura, también será verdad que el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo. Quien sólo habla el dialecto o comprende la lengua nacional en distintos grados, participa necesariamente de una visión del mundo más o menos estrecha y provinciana, fosilizada y anacrónica si se la compara con las grandes corrientes intelectuales que dominan la historia mundial. Puesto que no siempre es posible aprender varias lenguas extranjeras para ponerse en contacto con vidas culturales distintas, al menos hay que aprender bien la lengua nacional. Una cultura grande puede traducirse a la lengua de otra cultura grande, es decir, una gran lengua nacional históricamente rica y compleja puede traducir cualquier otra gran cultura y ser una expresión mundial. Un dialecto, en cambio, no puede hacerlo.

IMS, pp. 4-5, Nota III.

EL FILÓSOFO PROFESIONAL

El filósofo. Sentado el principio de que todos los hombres son «filósofos», esto es, de que entre los filósofos profesionales o «técnicos» y los otros hombres no hay diferencia «cualitativa», sino solamente «cuantitativa» (y en este caso «cantidad» tiene un significado particular, que no debe confundirse con suma aritmética, puesto que indica mayor o menor «homogeneidad», «coherencia», «logicidad», etc., es decir, cantidad de elementos cualitativos), queda por ver, sin embargo, en qué consiste propiamente la diferencia. Así, no será exacto llamar «filosofía» a toda tendencia del pensamiento, a toda orientación general, etc., y tampoco a toda «concepción del mundo y de la vida». Se puede considerar al filósofo como a «un obrero cualificado» por comparación con el obrero manual, pero tampoco esto es exacto, porque en la industria, además del obrero manual y del obrero cualificado, hay el ingeniero, el cual no sólo conoce el oficio prácticamente, sino que lo conoce teórica e históricamente. El filósofo profesional o técnico no sólo piensa con mayor rigor lógico, con mayor coherencia, con más espíritu de sistema que los otros hombres, sino que conoce toda la historia del pensamiento, sabe dar razón del desarrollo que el pensamiento ha tenido hasta él y está en condiciones de replantear los problemas a partir del punto en que éstos se encuentran tras haber so-

portado un máximo de intentos de solucionarlos, etc. Tiene en el campo del pensamiento la misma función que los especialistas cumplen en los distintos campos científicos.

Hay, no obstante, una diferencia entre el filósofo especialista y los demás especialistas: la aproximación del filósofo especialista a los demás hombres es mayor que la de los otros especialistas. El haber convertido al filósofo especialista en una figura semejante, en la ciencia, a los demás especialistas es precisamente lo que ha determinado la caricatura del filósofo. En efecto, es posible imaginar a un entomólogo especialista sin que todos los demás hombres sean «entomólogos» empíricos, o a un especialista en trigonometría sin que la mayor parte de los otros hombres se ocupen de la trigonometría, etc. (se pueden encontrar ciencias refinadísimas, especializadísimas, necesarias y no por ello «comunes»), pero no se puede pensar en ningún hombre que no sea también filósofo, que no piensa, porque el pensar es propio del hombre en cuanto tal (a menos que sea patológicamente idiota).

IMS, p. 24.

PARTIR DE UNA CRÍTICA DEL SENTIDO COMÚN

Un trabajo como el *Ensayo popular*,¹ desti-

1. Se trata del *Manual popular*, de N. Bujarin, publicado por vez primera en Moscú, en 1921. Para este trabajo Gramsci utilizó verosímilmente la traducción francesa (de 1927) del texto ruso de Bujarin: N.B. *La théo-*

nado esencialmente a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, debería haber tomado como punto de partida el análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la «filosofía de los no filósofos», es decir, la concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y en el espacio; es el «folklore» de la filosofía y, al igual que el folklore, se presenta en formas innumerables: su rasgo fundamental y más característico es ser una concepción (incluso en los cerebros particulares) fragmentaria, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es. Cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, contra el sentido común, una filosofía homogénea, coherente y sistemática.

El *Ensayo popular* falla al partir (implícitamente) del presupuesto de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se oponen los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero, esto es, la concepción del mundo de los intelectuales y de la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por la multitud y no ejercen influencia directa en su modo de pensar y de actuar. Lo cual no significa, ciertamente, que éstos no ten-

rie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, Editions Sociales Internationales, París.

gan ninguna eficacia histórica, sino simplemente que dicha eficacia es de otro tipo. Estos sistemas influyen en las masas populares como fuerza política externa, como elemento de la fuerza de cohesión de las clases dirigentes, como elemento, por tanto, de subordinación a una hegemonía exterior, que limita el pensamiento original de las masas negativamente sin influir sobre él positivamente, como fermento vital de íntima transformación de lo que las masas piensan embrionaria y caóticamente acerca del mundo y de la vida.

IMS, pp. 119-120.

El sentido común y las religiones

Los principales elementos del sentido común son aportados por las religiones y, por tanto, la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que la que se da entre sentido común y sistemas filosóficos de los intelectuales. Pero también en lo tocante a la religión hay que distinguir críticamente. Toda religión, incluida la católica (o, mejor dicho, principalmente la católica, si se tienen en cuenta los esfuerzos de ésta por mantenerse unitaria «superficialmente», por no fragmentarse en iglesias nacionales y estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de los campesinos, un catolicismo de los pequeños burgueses y de los obreros urbanos, un catolicismo de las mujeres y un catolicismo de los intelectuales, también éste abigarrado e inconexo. Pero sobre el sentido

común no sólo influyen las formas más toscas y menos elaboradas de los varios catolicismos actualmente existentes, han influido también y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas precedentes del catolicismo actual, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas vinculadas a las religiones pasadas, etc. En el sentido común predominan los elementos «realistas», materialistas, esto es, el producto inmediato de la sensación bruta, lo que, por otra parte, no está en contradicción con el elemento religioso; muy al contrario. Estos elementos, sin embargo, son «supersticiosos», acríticos. He aquí, por tanto, un peligro representado por el *Ensayo popular*: confirmar, a menudo, estos elementos acríticos por obra de los cuales el sentido común sigue siendo todavía tolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en vez de criticarlos científicamente.

Lo que se ha dicho anteriormente a propósito del *Ensayo popular*, que critica las filosofías sistemáticas en lugar de partir de la crítica del sentido común, debe entenderse como observación metodológica dentro de ciertos límites. Con ello no se quiere decir, ciertamente, que deba descuidarse la crítica a las filosofías sistemáticas de los intelectuales. Cuando, individualmente, un elemento de la masa supera críticamente el sentido común, está aceptando por esa misma razón una filosofía nueva; de ahí, por tanto, la necesidad de polemizar con las filosofías tradicionales en una exposición de la filosofía de la praxis. Precisamente por este tendencial carácter de filosofía de masas, la filosofía de la praxis no puede ser

concebida sino en forma polémica, de lucha perpetua. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que es espontáneamente la filosofía de las multitudes a las que se trata de tornar ideológicamente homogéneas.

IMS, p. 120.

La actitud de Croce con respecto al sentido común no parece clara. En Croce, la proposición de que cada hombre es un filósofo tiene demasiado peso sobre el juicio acerca del sentido común. Parece que Croce se complace a menudo de que determinadas proposiciones filosóficas sean compartidas por el sentido común, pero ¿qué puede significar esto en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él puede uno hallar todo lo que se quiera. Además, esta actitud de Croce respecto del sentido común no ha conducido a una concepción de la cultura fecunda desde el punto de vista nacional-popular, es decir, a una concepción más concretamente historicista de la filosofía, lo que, por lo demás, sólo puede ocurrir con la filosofía de la praxis. (...)

IMS, p. 121.

Lo que se ha dicho hasta aquí no significa que en el sentido común no haya verdades. Significa que el sentido común es un concepto equívoco, contradictorio, multiforme, y que referirse al sentido común como confirmación de la verdad es

un contrasentido. Se podrá decir con exactitud que una verdad determinada se ha convertido en verdad del sentido común para indicar que ésta se ha difundido más allá del límite de los grupos intelectuales, pero en tal caso no se hace sino una comprobación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica. En este sentido, y siempre que sea empleado con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es burdamente misoneísta y conservador, y el que se haya logrado hacer penetrar en él una verdad nueva es prueba de que dicha verdad tiene una gran fuerza de expansión y evidencia. (...)

IMS, p. 122.

En Marx se encuentran a menudo alusiones al sentido común y a la solidez de sus creencias. Pero no se trata de referencias a la validez del contenido de tales creencias, sino precisamente de referencias a la solidez formal de éstas y, por tanto, a su carácter imperativo cuando producen normas de conducta. Lo que está implícito en estas referencias es más bien la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por consiguiente, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que echen raíces en la consciencia popular con la misma solidez y el mismo carácter imperativo de las creencias tradicionales.

IMS, p. 122.

EL NÚCLEO SANO DEL SENTIDO COMÚN O «BUEN SENTIDO»

¿En qué consiste exactamente el valor de lo que suele llamarse «sentido común» o «buen sentido»? No solamente en el hecho de que el sentido común emplea el principio de causalidad, aunque sea implícitamente, sino también en el hecho mucho más restringido de que, en una serie de juicios, el sentido común identifica la causa exacta, simple y próxima, y no se deja desviar por las lucubraciones y abstrusidades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc. El «sentido común» no podía dejar de ser exaltado en los siglos XVII y XVIII, en el momento en que se reaccionó contra el principio de autoridad representado por la Biblia y por Aristóteles, pues entonces se descubrió que en el sentido común había una cierta dosis de «experimentalismo» y de observación directa de la realidad, aunque empírica y limitada. También hoy, en contextos similares, se tiene la misma idea sobre el valor del sentido común, si bien la situación ha cambiado y el «sentido común» actual es mucho más limitado en cuanto a su valor intrínseco.

IMS, p. 25.

INVITACIÓN A LA REFLEXIÓN

¿Qué idea se forma el pueblo de la filosofía?
Se la puede reconstruir a través de los modos

de decir del lenguaje común. Uno de los más difundidos es el de «tomarse las cosas con filosofía», expresión que, si se la analiza, no tiene por qué ser abandonada totalmente. Es verdad que se contiene en ella una invitación implícita a la resignación y a la paciencia, pero parece que su sentido más importante es la invitación a la reflexión, a darse cuenta y dar razón de que lo que sucede es, en el fondo, racional y que como tal hay que afrontarlo, concentrando las propias fuerzas racionales y no dejándose arrastrar por los impulsos instintivos y violentos. Se podrían juntar estos dichos populares con expresiones similares de escritores de carácter popular —tomándolas de los grandes diccionarios— en las que entran los términos «filosofía» y «filosóficamente», y se vería que estas últimas tienen un significado muy preciso, de superación de las pasiones bestiales y elementales en una concepción de la necesidad que da al propio actuar una dirección consciente. Este es el núcleo sano del sentido común, lo que podría llamarse con justeza buen sentido y que merece ser desarrollado y transformado en unitario y coherente. Así, pues, ésta es también una razón en favor de la imposibilidad de separar lo que se llama filosofía «científica» de la filosofía «vulgar» y popular, que es sólo un conjunto disgregado de ideas y opiniones.

IMS, p. 7.

En efecto, la filosofía en general no existe; existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se está eligiendo ante ellas. ¿Cómo se produce esta elección? ¿Es esta elección un hecho meramente intelectual o más complejo? (...)

¿Por qué y cómo se difunden y llegan a ser populares las nuevas concepciones del mundo? ¿En este proceso de difusión (que es, al mismo tiempo, de sustitución de lo viejo y, muy a menudo, de combinación entre lo nuevo y lo viejo) influyen (¿cómo y en qué medida?) la forma racional en la que se expone y presenta la nueva concepción, la autoridad (en la medida en que es reconocida y apreciada al menos genéricamente) del expositor y de los pensadores y científicos en lo que el expositor se apoya, la pertenencia a la misma organización de quien defiende la nueva concepción (luego, empero, de haber entrado en la organización por un motivo que no es el de compartir la nueva concepción)? En realidad, estos elementos varían según el grupo social y el nivel cultural del grupo de que se trate. Pero la investigación interesa especialmente en lo que respecta a las masas populares, que cambian de concepción más difícilmente y que, en cualquier caso, nunca las cambian aceptándolas en su forma «pura», por así decirlo, sino sólo y siempre como combinación más o menos heteróclita y abigarrada. La forma racional, lógicamente coherente, la

exhaustividad del razonamiento que no olvida ningún argumento, positivo o negativo, de cierto paso, tiene su importancia, pero está muy lejos de ser decisiva; ésta puede ser decisiva subsidiariamente, cuando la persona de que se trata está ya a punto de entrar en crisis intelectual, vacila entre lo viejo y lo nuevo, ha perdido la fe en lo viejo, pero todavía no se ha decidido en favor de lo nuevo, etc.

Lo mismo puede decirse de la autoridad de los pensadores y científicos. Esta es muy grande en el pueblo; pero de hecho cada concepción tiene sus pensadores y sus científicos a los que poner por delante y la autoridad está dividida. Además, en cada pensador siempre se puede distinguir, poner en duda que haya dicho realmente tal cosa, etc. Puede concluirse que el proceso de difusión de las nuevas concepciones se realiza por razones políticas, es decir, en última instancia, sociales, pero que el elemento formal de la coherencia lógica, el elemento autoridad y el elemento organizativo tienen en este proceso una función muy importante inmediatamente después de que se haya producido la orientación general, tanto en los individuos particulares como en grupos numerosos. No obstante, de ahí se saca la conclusión de que las masas, en cuanto tales, sólo pueden vivir la filosofía como una fe. Imagínese, por lo demás, la posición intelectual de un hombre del pueblo: se ha formado opiniones, convicciones, criterios de diferenciación y normas de conducta. Cualquier defensor de un punto de vista opuesto al suyo, en la medida en que sea intelectualmente superior, sabe argumentar sus ra-

zones mejor que él, le obliga a callar lógicamente, etc. Pero, ¿debe por eso cambiar de convicciones el hombre del pueblo? ¿Sólo por el hecho de que en la discusión inmediata no sabe hacer valer sus razones? Si así fuera, se vería obligado a cambiar una vez por día, cada vez que tenga que enfrentarse con un adversario ideológico intelectualmente superior. ¿En qué elementos se funda, pues, su filosofía, y especialmente su filosofía en la forma que para él tiene mayor importancia, de norma de conducta?

«Fe» y grupo social

El elemento más importante es, indudablemente, de carácter no racional, de fe. Pero, ¿fe en quién y en qué? Principalmente en el grupo social al que pertenece en la medida en que éste piensa difusamente como él: el hombre del pueblo piensa que tanta gente no se puede equivocar en bloque, como pretende hacerle creer el adversario con sus argumentos; piensa que él solo, ciertamente, no es capaz de defender y desarrollar las razones propias como el adversario las suyas, pero que en su grupo hay quien sabría hacerlo incluso mejor que aquel determinado adversario, y recuerda difusamente que él mismo ha oído exponer las razones de su fe coherentemente, de manera tal que le han convencido. No recuerda las razones en concreto ni sabría repetirlas, pero sabe que existen porque ha oído exponerlas y le han convencido. El haber sido convencido una vez de manera fulgurante es la ra-

zón permanente de la persistencia de la convicción, aunque no se la sepa argumentar.

Pero estas consideraciones conducen a la conclusión de que las nuevas convicciones de las masas populares son extremadamente lábiles, sobre todo si esas nuevas convicciones se oponen a las convicciones (incluso nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas respecto de los intereses generales de las clases dominantes. Puede verse esto si se reflexiona acerca de la fortuna de las religiones y de las iglesias. La religión o una determinada iglesia conserva su comunidad de fieles (dentro de los límites de las necesidades del desarrollo histórico general) en la medida en que mantiene permanente y organizadamente la propia fe, repitiendo su apologética incansablemente, luchando en todo momento con argumentos similares y conservando una jerarquía de intelectuales que al menos den a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento. Cada vez que la continuidad de las relaciones entre Iglesia y fieles se ha interrumpido violentamente por razones políticas, como ocurrió durante la revolución francesa, las pérdidas sufridas por la Iglesia han sido incalculables; y, si las condiciones de difícil ejercicio de las prácticas habituales se hubieran prolongado más allá de ciertos límites de tiempo, hay que pensar que tales pérdidas habrían sido definitivas y que habría surgido una nueva religión, como, por lo demás, surgió en Francia combinándose con el viejo catolicismo.

IMS, pp. 15-17.

POR UNA REFORMA DE LA FILOSOFÍA DE LAS MASAS

De ahí se deducen determinadas necesidades para cualquier movimiento cultural que tienda a sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo en general: 1) no cansarse jamás de repetir los argumentos propios (variando sólo la forma literaria de los mismos): la repetición es el medio didáctico más eficaz para actuar sobre la mentalidad popular; 2) trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a cada vez más amplios estratos populares, es decir, para dar personalidad al amorfo elemento de masas. Esto significa trabajar para suscitar *élites* de intelectuales de nuevo tipo que surjan directamente de las masas, permaneciendo en contacto con ellas para convertirse en «ballenas» de la faja. Si esta segunda necesidad se satisface, modifica realmente el «panorama ideológico» de una época. Por lo demás, estas *élites* no pueden constituirse y desarrollarse sin que en su interior tenga lugar una jerarquización de autoridades y competencias intelectuales, que puede culminar en un gran filósofo individual, si éste es capaz de revivir concretamente las exigencias de la maciza comunidad ideológica, de comprender que esta última no puede tener la agilidad de movimientos propia de un cerebro individual, y si, por tanto, logra elaborar formalmente la doctrina colectiva del modo más ajustado y adecuado a las maneras de pensar de un pensador colectivo.

Es evidente que una construcción de masa de

ese tipo no puede ocurrir «arbitrariamente», en torno a una ideología cualquiera, por obra de la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de las propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología, o la no adhesión, es el modo en el cual se verifica la crítica real de la racionalidad e historicidad de las maneras de pensar. Las construcciones arbitrarias son eliminadas más o menos rápidamente de la competición histórica, aunque algunas veces, por una combinación de circunstancias inmediatas favorables, llegan a gozar de una cierta popularidad, mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un período histórico complejo y orgánico acaban siempre imponiéndose y prevaleciendo, aunque atraviesen muchas fases intermedias en las cuales su afirmación sólo se produce mediante combinaciones más o menos abigarradas o heteróclitas.

IMS, pp. 17-18.

«DESCUBRIMIENTO» FILOSÓFICO Y CREACIÓN DE UNA NUEVA CULTURA

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos «originales»; significa también y principalmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas», por así decirlo, y convertirlas, por consiguiente, en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral.

El que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de manera unitaria el presente real es un «hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el hallazgo, por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad que no pase de ser patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

IMS, p. 5.

CREACIÓN DE «UNA VOLUNTAD COLECTIVA» Y PROBLEMÁTICA DE LA UNIDAD IDEOLÓGICA

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en un movimiento cultural, en una «religión», en una «fe», es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad y que esté contenida en éstas como «premisa» teórica implícita (una «ideología» podría decirse, si se diera al término ideología el significado más elevado de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva). A saber: el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado precisamente por aquella determinada ideología. La fuerza de las religiones, y principalmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que éstas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa «religiosa» y luchan para que los estratos

intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha por impedir que se formen «oficialmente» dos religiones, la de los intelectuales y la de las «almas sencillas». Esta lucha no se ha desarrollado sin graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero tales inconvenientes están ligados al proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones; hecho éste que resalta aún más la capacidad organizativa del clero en el campo de la cultura y la relación abstractamente racional y justa que en su ámbito la Iglesia ha sabido establecer entre intelectuales y hombres sencillos. Los jesuitas han sido, indudablemente, los mejores artífices de este equilibrio y para conservarlo, han impreso a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero lo han hecho con ritmo tan lento y metódico que los cambios no han sido percibidos por la masa de los simples, aunque los «intégristas» los crean «revolucionarios» y demagógicos.

IMS, pp. 7-8.

SEPARACIÓN DE LA ALTA CULTURA RESPECTO DE LAS MASAS

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas¹ en general consiste precisa-

1. La filosofía de Benedetto Croce principalmente.

mente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre la base y las alturas, entre los «simples» y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental el hecho se ha verificado a escala europea con el fracaso inmediato del Renacimiento y, en parte, también de la Reforma frente a la Iglesia romana. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión escolar, en la medida en que las filosofías inmanentistas ni siquiera han intentado construir una concepción que pudiera sustituir a la religión en la educación infantil; de ahí el sofisma pseudohistoricista por el cual pedagogos no religiosos (aconfesionales) y en realidad ateos permiten la enseñanza de la religión porque la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad que se renueva en cada infancia no metafórica. El idealismo se ha mostrado también hostil a los movimientos culturales caracterizados por el «ir al pueblo» que se manifestaron en las, así llamadas, Universidades populares e instituciones similares, y no sólo por sus aspectos negativos, pues en tal caso no hubiera tenido sino que tratar de hacerlo mejor. Estos movimientos eran, sin embargo, dignos de interés y merecían ser estudiados: tuvieron éxito, en el sentido de que probaron que en los «simples» existía un entusiasmo sincero y una fuerte voluntad de elevarse hacia una forma superior de cultura y de concepción del mundo. Pero carecían de toda organicidad tanto en lo que respecta al pensamiento filosófico como a la solidez organizativa y a la centralización cultural; se tenía la impresión de estar asistiendo a los primeros contactos entre los mercados ingleses y los negros de África: se entrega-

ban mercancías de pacotilla para obtener pepitas de oro.

EL MARXISMO Y LA UNIDAD ORGÁNICA DE LA MASA Y LOS INTELECTUALES

Además, la organicidad de pensamiento y la solidez cultural sólo se hubiera conseguido si entre los intelectuales y los simples se hubiese producido la misma unidad que debe haber entre teoría y práctica, es decir, si los intelectuales hubiesen sido orgánicamente intelectuales de aquellas masas, si hubiesen elaborado y hecho coherentes los principios y los problemas que aquellas masas planteaban con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social. Volvía a presentarse el mismo problema al que ya hemos aludido: ¿un movimiento filosófico es tal sólo cuando se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de intelectuales, o, por el contrario, es tal sólo cuando, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no se olvida nunca de permanecer en contacto con los «simples» y halla en dicho contacto la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Solamente mediante este contacto se hace «histórica» una filosofía, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace «vida».¹

1. Quizás sea útil «prácticamente» distinguir la filosofía del sentido común para indicar mejor el paso de un momento al otro. En la filosofía, resultan principalmente los caracteres de la elaboración individual del

¿QUÉ ES FILOSOFÍA DE UNA ÉPOCA HISTÓRICA?

¿Qué hay que entender por filosofía, por filosofía en una época histórica, y cuál es la importancia y el significado de las filosofías de los filósofos en cada una de tales épocas históricas? Ateniéndose a la definición que B. Croce da de la religión, esto es, una concepción del mundo que se ha convertido en norma de vida, y si norma de vida no se entiende en sentido libresco sino como actuada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos, en cuanto que actúan prácticamente y en su actuar práctico (en las líneas directrices de su conducta) se contiene implícitamente una concepción del mundo, una filosofía. La historia de la filosofía tal como se entiende habitualmente, es decir, como historia de las filosofías de los filósofos, es la historia de los intentos y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir

pensamiento; en cambio, en el sentido común, resaltan los caracteres difusos y dispersos de un pensamiento genérico de una cierta época en un cierto ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente igualmente restringido (de todos los intelectuales). Se trata, por tanto, de elaborar una filosofía que, teniendo ya una difusión o posibilidad de difusión por estar conectada a la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales. Esto sólo puede conseguirse si se siente constantemente la exigencia del contacto cultural con los «simples». (*Nota de Gramsci.*)

o perfeccionar las concepciones del mundo existentes en cada época determinada y para cambiar, por tanto, las normas de conducta acordes y adecuadas a ellas, o sea, para cambiar la actividad práctica en su conjunto.

Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Al menos como orientación metódica, hay que llamar la atención sobre las otras partes de la historia de la filosofía, sobre las concepciones del mundo de las amplias masas, sobre las de los más restringidos grupos dirigentes (o intelectuales) y, por último, sobre los vínculos entre estos complejos culturales distintos y la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de ésta o aquella gran formación de las masas populares; es una combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección en la que su culminación llega a ser norma de acción colectiva, es decir, llega a ser «historia» concreta y completa (integral).

Así pues, la filosofía de una época histórica no es sino la historia de esa misma época, la masa de variaciones que el grupo dirigente ha conseguido determinar en la realidad precedente. En este sentido historia y filosofía son inseparables, forman «bloque». Pero los elementos filosóficos propiamente dichos pueden «distinguirse» en todos sus diversos grados: como filosofía de los filósofos, como concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas. Y puede verse que en cada

uno de estos grados hay que habérselas con formas diversas de «combinación» ideológica.

IMS, pp. 21-22.

VALOR HISTÓRICO DE UNA FILOSOFÍA

Muchas investigaciones y estudios acerca del significado histórico de las diversas filosofías son absolutamente estériles y extravagantes porque no tienen en cuenta el hecho de que muchos sistemas filosóficos son expresiones puramente (o casi) individuales ni que la parte de éstos que puede llamarse histórica es, con frecuencia, mínima y se halla anegada en un conjunto de abstracciones de origen puramente racional y abstracto. Puede decirse que el valor histórico de una filosofía se puede «calcular» a partir de la eficacia «práctica» que ella ha conseguido (y «práctica» debe entenderse aquí en sentido amplio). Si es cierto que cada filosofía es expresión de una sociedad, debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos. El grado en que reacciona es precisamente la medida de su alcance histórico, de su no ser «elucubración» individual, sino «hecho histórico».

IMS, pp. 23-24.

LA FILOSOFÍA ES «CREADORA»

¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o, a lo sumo, ordenadora, o bien una

actividad absolutamente creadora? Hay que definir qué se entiende por «receptivo», «ordenador», «creador». «Receptivo» implica la certeza de un mundo externo absolutamente inmutable, que existe «en general», objetivamente, en el sentido vulgar del término. «Ordenador» se aproxima a «receptivo»; aunque implica una actividad del pensamiento, esta actividad es limitada y estrecha. Pero, ¿qué significa «creador»? ¿Significará que el mundo externo lo crea el pensamiento? Y en ese caso, ¿qué pensamiento y de quién? Se puede caer en el solipsismo y, de hecho, toda forma de idealismo cae en el solipsismo necesariamente. Para evitar el solipsismo y al mismo tiempo las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión «historicistamente» y al mismo tiempo poner en la base de la filosofía a la «voluntad» (a la actividad práctica o política, en última instancia), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza cuando corresponde a necesidades objetivas históricas, o sea, en la medida en que es la historia universal misma en el momento de su actuación progresiva; si esta voluntad está inicialmente representada por un individuo singular, su racionalidad queda documentada al ser aceptada por el mayor número, y aceptada permanentemente se convierte en una cultura, en un «buen sentido», en una concepción del mundo con una ética acorde con su estructura. Antes de la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como actividad receptiva o a lo sumo ordenadora, como conocimiento de un me-

canismo que funciona objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de «creatividad» del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. Parece que sólo la filosofía de la praxis, sobre la base de la filosofía clásica alemana, haya hecho dar al pensamiento un paso adelante, evitando toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento al asumirlo como concepción del mundo, como «buen sentido» difundido en el gran número (tal difusión ni siquiera se podría pensar sin la racionalidad o historicidad), y difundido de tal manera que se convierta en norma activa de conducta. Así, pues, *creador* debe entenderse en el sentido «relativo» del pensamiento que modifica la manera de sentir del mayor número y, por consiguiente, la realidad misma, que no se puede pensar sin este mayor número. Y creador, también, en el sentido de que enseña que no existe una «realidad» por sí misma, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etc.

IMS, pp. 22-23.

2. Identificación dialéctica de la teoría y de la práctica

EL PASO DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA O EL «SALTO» DIALÉCTICO

Es preciso observar que la actual discusión entre «historia y antihistoria» no es sino la repetición, en los términos de la cultura filosófica moderna, de la discusión que tuvo lugar a finales del siglo pasado, en los términos del naturalismo y el positivismo, sobre si la naturaleza y la historia proceden por «saltos» o sólo por evolución gradual y progresiva. Esa misma discusión la encontramos también en las generaciones precedentes, tanto en el campo de las ciencias naturales (doctrinas de Cuvier) como en el campo de la filosofía (la discusión se halla en Hegel). Debería hacerse la historia de este problema en todas sus manifestaciones concretas y significativas, y entonces se advertiría que siempre ha sido actual, puesto que en todo momento ha habido conservadores y jacobinos, progresistas y retrógrados. Pero la significación teórica de esta discusión creo que consiste en que indica el punto de trán-

sito «lógico» de toda concepción del mundo a la moral que le es conforme, de toda filosofía a la acción política que de ella depende. Se trata, en suma, del punto en que la concepción del mundo, la contemplación, la filosofía se hacen «reales», porque tienden a modificar el mundo, a subvertir la praxis. Por ello puede decirse que éste es el nexo central de la filosofía de la praxis, el punto en que ésta se actualiza, vive históricamente, esto es, socialmente, y no ya sólo en los cerebros de cada cual; deja de ser «arbitraria» y se hace necesaria-racional-real.

El problema debe abordarse históricamente. El que tantos fantoches nietzscheanos rebelados verbalmente contra todo lo existente, contra los convencionalismos, etc., hayan acabado por dar repugnancia y quitar seriedad a ciertos planteamientos, puede admitirse, pero no hay que dejarse guiar por los fantoches a la hora de emitir los juicios propios. Contra la fanfarronería, las veleidades y el abstraccionismo hay que advertir la necesidad de ser «sobrios» en las palabras y en las actitudes externas, precisamente para que haya más fuerza en el carácter y en la voluntad concreta. Pero esto es una cuestión de estilo, no «teorética».

La forma clásica de estos tránsitos de la concepción del mundo a la norma práctica de conducta creo que es aquella por obra de la cual surge de la predestinación calvinista uno de los mayores impulsos a la iniciativa práctica que ha habido en la historia mundial. Del mismo modo, todas las otras formas de determinismo al llegar a cierto punto se han convertido en espíritu de

iniciativa y en tensión extrema de la voluntad colectiva.

IMS, pp. 41-42.

MARX Y LENIN

Planteamiento del problema. Producción de nuevas *Weltanschauungen*,¹ que fecunda y alimenta la cultura de una época histórica, y producción filosóficamente orientada según las *Weltanschauungen* originales. Marx es un creador de *Weltanschauung*, pero ¿cuál es la posición de Illich?² ¿Es una posición puramente subordinada o subalterna? La explicación está en el mismo marxismo-ciencia y acción.

El tránsito de la utopía a la ciencia y de la ciencia a la acción. La fundación de una clase dirigente (es decir, de un Estado) equivale a la creación de una *Weltanschauung*. ¿Cómo hay que entender la expresión de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana? ¿No quería indicar Marx con ello el papel histórico de su filosofía convertida en teoría de una clase que habría de llegar a ser Estado? Gracias a Illich esto ha ocurrido realmente en un territorio determinado. He aludido en otro lugar a la importancia filosófica del concepto y del hecho de la hegemonía, debido a Illich. La hegemonía realizada significa la crítica real de una filosofía, su

1. *Weltanschauung*, término alemán = concepción del mundo.

1. Vladimir Illich Ulianov, LENIN.

dialéctica real. Comparar lo que escribe Graziadei² en la introducción a *Prezzo e sopraprezzo*: considera a Marx como unidad de una serie de grandes científicos. Error fundamental, pues ninguno de los otros ha producido una original e íntegra concepción del mundo.

Marx inicia intelectualmente una época histórica que probablemente durará siglos, es decir, hasta la desaparición de la Sociedad política y el advenimiento de la Sociedad regulada.

Solamente entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad superada por la concepción de la libertad).

Establecer un paralelo entre Marx e Illich en el que acabar fundando una jerarquía, es estúpido y ocioso, pues éstos representan dos fases: ciencia—acción, que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo.

Así, históricamente, sería absurdo un paralelo entre Cristo y san Pablo: Cristo-*Weltanschauung*, san Pablo-organizador, acción, expansión de la *Weltanschauung*; ambos son necesarios en la misma medida y son de la misma estatura histórica. El cristianismo podría llamarse históricamente cristianismo-paulismo y ésta sería la expresión más exacta (sólo la creencia en la divinidad de Cristo ha impedido que así fuera, pero

2. Graziadei está atrasado respecto de monseñor Olgiati quien, en su librito sobre Marx, sólo encuentra a éste comparable con Jesús, comparación que para ser de un prelado es realmente el colmo de la concesión, pues él cree en la naturaleza divina de Cristo. (*Nota de Gramsci.*)

también esta creencia es sólo un elemento histórico, no teórico).

IMS, pp. 75-76.

«IDENTIFICACIÓN» CONCRETA DE LA TEORÍA Y DE LA PRÁCTICA

Como toda acción es resultado de diversas voluntades, con diversos niveles de intensidad, conciencia y homogeneidad con el conjunto total de voluntades colectivas, queda claro que también la teoría correspondiente e implícita será una combinación de creencias y puntos de vista igualmente descompaginados y heterogéneos. Hay, sin embargo, adecuación completa de la teoría a la práctica, en estos límites y en estos términos. Si se plantea el problema de identificar teoría y práctica, se plantea en este sentido: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente y eficaz en todos sus elementos, esto es, potenciándola al máximo; o bien, dada una posición teórica determinada, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica. La identificación de teoría y práctica es un acto crítico por el cual la práctica se demuestra racional y necesaria, o la teoría, realista y racional. Esta es la razón de que el problema de la identificación de teoría y práctica es un acto crítico por el cual la práctica se demuestra racional y necesaria, o la teoría, realista

y racional. Esta es la razón de que el problema de la identidad de teoría y práctica se plantee especialmente en ciertos momentos históricos llamados de transición, esto es, cuando el movimiento transformador es más rápido, cuando las fuerzas prácticas desencadenadas exigen realmente que se las justifique para ser más eficaces y expansivas, o cuando se multiplican los programas teóricos que exigen igualmente que se les justifique de una manera realista, en la medida en que demuestran ser asimilables por los movimientos prácticos, que sólo así se hacen más prácticos y reales.

IMS, pp. 38-39.

CONTRADICCIÓN TEORÍA-PRÁCTICA Y SUBORDINACIÓN POLÍTICA

¿... Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta hay contradicción? ¿Cuál será entonces la real concepción del mundo? ¿La lógicamente afirmada como hecho intelectual, o la que resulta de la actividad real de cada cual y está implícita en su actuar? Y, dado que el actuar es siempre un actuar político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada cual está toda ella contenida en su política? Este contraste entre el pensar y el actuar, es decir, la coexistencia de dos concepciones del mundo, la una afirmada de palabra y la otra patente en el actuar efectivo, no siempre es debido a mala fe. La mala fe puede ser una explicación satisfactoria en el caso de algunos individuos tomados

singularmente, o incluso para grupos más o menos numerosos; pero no es satisfactoria cuando el contraste se produce en la manifestación vital de amplias masas. En este caso dicho contraste tiene que ser expresión de contradicciones más profundas, de orden histórico social; significa que un grupo social, el cual tiene su propia concepción del mundo, aunque ésta sea embrionaria, puesta de manifiesto en la acción y, por tanto, de vez en cuando, ocasionalmente (es decir, cuando dicho grupo se mueve como un conjunto orgánico), tiene, por razones de sumisión y subordinación intelectual, una concepción que no es suya, que ha tomado en préstamo de otro grupo, afirma ésta de palabra e incluso cree seguirla porque, en efecto, la sigue en «tiempos normales», o sea, cuando la conducta no es independiente y autónoma, sino precisamente sometida y subordinada. He aquí, pues, que no es posible separar la filosofía de la política, mientras que, por el contrario, es posible mostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo es también un hecho político.

IMS, pp. 5-6.

PRÁCTICA, FILOSOFÍA IMPLÍCITA Y CONQUISTA DE LA AUTONOMÍA

El hombre activo de masa actúa prácticamente, pero no tiene una clara consciencia teórica de este actuar suyo a pesar de que es un conocer el mundo en cuanto que lo transforma. Por ello su consciencia teórica puede entrar históricamente

en conflicto con su actuar. Casi se puede decir que tiene dos consciencias teóricas (o una consciencia contradictoria), una implícita en su actuar y que le une realmente a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y otra superficialmente explícita, o verbal, que ha heredado del pasado y que ha aceptado sin crítica. Esta concepción «verbal», sin embargo, tiene sus consecuencias: vincula a un grupo social determinado, influye sobre la conducta moral y sobre la orientación de la voluntad de un modo más o menos enérgico y que puede llegar hasta el punto de que la contradictoriedad de la consciencia no permita ninguna acción, ninguna decisión, ninguna elección, y produzca un estado de pasividad moral y política. La comprensión crítica de sí mismos tiene lugar, por lo tanto, a través de una lucha de «hegemonías» políticas, de direcciones opuestas, primero en el campo de la ética y luego en el campo de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La consciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (esto es, la consciencia política), es la primera fase de una ulterior y progresiva autoconsciencia en la cual se unifican finalmente teoría y práctica. Por consiguiente, tampoco la unidad de teoría y práctica es un dato mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de la «distinción», la «separación», la independencia, apenas instintivo, y que progresa hasta llegar a la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria.

IMS, p. 11.

LA CONCEPCIÓN MECANICISTA DE LAS RELACIONES TEORÍA-PRÁCTICA Y EL PROBLEMA DE LOS INTELECTUALES

Sin embargo, en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad de la teoría y de la práctica se halla todavía en una fase inicial: quedan aún restos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como «complemento», «accesorio» de la práctica, de la teoría como criada de la práctica. Parece justo plantear también esta cuestión históricamente, o sea, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconsciencia crítica significa, histórica y políticamente, creación de una *élite* de intelectuales: una masa humana no se «distingue» ni se independiza «por sí misma» sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, o, en otros términos, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, está lleno de contradicciones, de avances y retrocesos, de desbandadas y reagrupaciones, en los cuales la «fidelidad» de las masas pasa a veces por duras pruebas (y la fidelidad y la disciplina son la forma que asume inicialmente la adhesión de las masas y la colaboración de éstas en el desarrollo del entero fenómeno cultural). Este proceso de desa-

rollo está vinculado a una dialéctica intelectual-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativamente y cualitativamente, pero todo salto hacia una nueva «amplitud» y complejidad del estrato de los intelectuales va ligado a un análogo movimiento de la masa de los simples, la cual se eleva hacia niveles superiores de cultura y amplía simultáneamente su esfera de influencia, con puntas individuales, o incluso de grupos más o menos importantes, en dirección al estrato de los intelectuales especializados. De todas formas, en este proceso se repiten continuamente momentos en los que se produce un distanciamiento entre masas e intelectuales (o algunos de ellos, o un grupo de ellos), una pérdida de contacto, y, por tanto, la impresión de que dicho proceso es «accesorio», complementario, subordinado. La insistencia en el elemento «práctica» del nexo teoría-práctica, luego de haber escindido, separado, y no sólo distinguido, los dos elementos (operación ésta meramente mecánica y convencional), significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase que es todavía económico-corporativa, en la cual se está transformando cuantitativamente el cuadro general de la «estructura» y se halla a punto de surgir la cualidad-sobreestructura adecuada a aquélla, pero no se ha formado aún orgánicamente.

IMS, p. 12.

EL PARTIDO O EL «INTELLECTUAL COLECTIVO»

Hay que poner de relieve la importancia y la significación que en el mundo moderno tienen los partidos políticos para la elaboración y difusión de las concepciones del mundo en cuanto que éstos son esencialmente los que elaboran la ética y la política adecuadas a dichas concepciones, es decir, en cuanto que funcionan casi como «experimentadores» históricos de estas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente la masa activa y esta selección tiene lugar conjuntamente en el campo práctico y en el teórico, con una relación entre teoría y práctica tanto más estrecha cuanto más vital y radicalmente innovadora y antagónica respecto de los viejos modos de pensar es la concepción. Por eso, puede decirse que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea, el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real; y se comprende también que sea necesaria la formación por adhesión individual, y no de tipo «laborista», pues, si se trata de dirigir orgánicamente a «toda la masa económicamente activa», no hay que dirigirla de acuerdo con viejos esquemas, sino innovando, y la innovación, en sus primeros estadios, sólo puede cuajar en la masa a través de una *élite* en la cual la concepción implícita en la actividad humana se haya hecho ya, en cierta medida, consciencia actual coherente y sistemática, y voluntad precisa y decidida.

Una de estas fases puede estudiarse en la discusión a través de la cual se han producido los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis, discusión resumida en un artículo de D. S. Mirskij, colaborador de *Cultura*. En él puede verse cómo ha tenido lugar el tránsito de una concepción mecanicista y puramente externa a una concepción activista que se acerca mucho, como ya se ha observado, a una comprensión justa de la unidad de teoría y práctica, aunque todavía no se haya captado todo su significado sintético. Puede observarse igualmente que el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un «aroma» ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de estimulante (pero a la manera de los estupefacientes) que el carácter «subalterno» de determinados estratos sociales han hecho necesaria justificándola históricamente.

IMS, pp. 12-13.

3. La actividad filosófica del «filósofo democrático»

«MAESTRO» Y «DISCÍPULOS»

Caracterizada la filosofía como concepción del mundo y concebida la actividad filosófica no sólo como elaboración «individual» de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además y principalmente como lucha cultural para transformar la «mentalidad» popular y difundir las innovaciones filosóficas que se demuestran «históricamente verdaderas» en la medida en que se hacen universales concretamente, o sea, históricamente y socialmente, debe plantearse en primer plano «técnicamente» la cuestión del lenguaje y de las lenguas. En este sentido, habría que volver a consultar las publicaciones de los pragmatistas¹ al respecto.

IMS, p. 25

1. Cf. los *Scritti* [Escritos] de G. Vailati (Florencia, 1911) y, de ellos, el estudio titulado «Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori» [El lenguaje como obstáculo para la eliminación de conflictos ilusorios]. (*Nota de Gramsci.*)

ACTIVIDAD FILOSÓFICA Y LENGUAJE

Creo poder decir que la concepción que Vailati y los demás pragmatistas tienen del lenguaje no es aceptable; parece, sin embargo, que éstos han advertido exigencias reales y que las han «descrito» con exactitud aproximativa, aunque no han logrado plantear los problemas y darles solución. Parece que puede decirse que «lenguaje» es esencialmente un término colectivo, que no presupone algo «único» ni en el tiempo ni en el espacio. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque al nivel del sentido común), y, por lo tanto, el hecho «lenguaje» es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados; en última instancia puede decirse que cada ser parlante tiene un lenguaje personal propio, o sea, un modo propio de pensar y de sentir. La cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, más o menos en contacto expresivo, que se entienden entre ellos en grados diversos, etc. Estas diferencias y distinciones histórico-sociales son las que se reflejan en el lenguaje común y producen aquellos «obstáculos» y aquellas «causas de error» de los que se han ocupado los pragmatistas.

IMS, pp. 25-26.

IMPORTANCIA DEL «MOMENTO CULTURAL»

De ahí se deduce la importancia que tiene el «momento cultural» incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico tiene que ser realizado por el «hombre colectivo», presupone, por tanto, la consecución de una unidad «cultural-social» por medio de la cual se funden en un mismo fin una multiplicidad de voluntades disgregadas, con fines heterogéneos; y se funden en base a una concepción del mundo igual y común (general y particular, transitoriamente operante —por vía emocional— o permanente, cuya base intelectual está tan enraizada, asimilada y vívida que puede hacerse pasión). Puesto que así son las cosas, es de toda evidencia la importancia de la cuestión lingüística general, es decir, de la consecución colectiva de un mismo «clima» cultural.

Este problema puede y debe ponerse en relación con el moderno planteamiento de la doctrina y de la práctica pedagógica, según el cual el contacto entre maestro y alumno es un contacto activo, de relaciones recíprocas, en el que cada maestro es siempre alumno y cada alumno, maestro. Pero la relación pedagógica no puede limitarse a las relaciones específicamente «escolares» por medio de las cuales las generaciones nuevas entran en contacto con las viejas y absorben las experiencias y los valores históricamente necesarios de éstas, «madurando» y desarrollando una personalidad propia histórica y culturalmente su-

ACT
lati
no
har
crit
log
Pa
cia
ne
Le:
(al
tar
ti
co
pu
gu
pe
de
di
cc
er
ci
el
lc
h
I.

perior. Esta relación existe en toda la sociedad en su conjunto y para cada individuo respecto de otros individuos; se da entre capas intelectuales y no intelectuales, entre gobernantes y gobernados, entre *élites* y seguidores, entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardias y cuerpos de ejército. Toda relación de «hegemonía» es necesariamente una relación pedagógica y se verifica no sólo en el interior de una nación, sino también en el ámbito internacional y mundial, entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales.

IMS, pp. 25-26.

LA PERSONALIDAD DEL «FILÓSOFO DEMOCRÁTICO»

Puede decirse, por tanto, que la personalidad histórica de un filósofo individual resulta determinada también por la relación activa existente entre él y el medio cultural que pretende modificar, medio que, a su vez, actúa sobre el filósofo y, obligándole a una continua autocrítica, hace de «maestro». Eso explica el que una de las más importantes reivindicaciones de las modernas capas intelectuales en el terreno político haya sido la de las llamadas «libertades de pensamiento y de expresión del pensamiento» (prensa y asociación), porque sólo donde existe esta condición política se realiza la relación maestro-discípulo en el sentido más general que hemos recordado antes, y se realiza en realidad «históricamente» un nuevo tipo de filósofo al que se puede llamar «filósofo democrático», o sea, el filósofo convencido de que

su personalidad no se limita al propio individuo físico, sino que está en relación social activa con la modificación del medio cultural. Cuando el «pensador» se contenta con el pensamiento propio, «subjétivamente libre», o sea, abstractamente libre, da hoy lugar a la burla: la unidad de ciencia y vida es precisamente una unidad activa y sólo en ella se realiza la libertad de pensamiento; es una relación maestro-alumno-filósofo-medio cultural en el que se actúa y del cual brotan los problemas que hay que plantear y resolver; es, pues, la relación filosofía-historia.

IMS, pp. 26-27.

LA VERDADERA PASIÓN INTELECTUAL Y LOS LAZOS ORGÁNICOS ENTRE FILÓSOFO Y PUEBLO-NACIÓN

El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende y, principalmente, «siente». Los dos extremos son, por tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo, por otra. Esto no quiere decir que el pedante no pueda ser apasionado; al contrario, la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfrenados. El error del intelectual consiste en creer que se puede *saber* sin comprender y, sobre todo, sin sentir y ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), o sea, que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) cuando se diferencia y separa del pue-

blo nación, esto es, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas en la situación histórica determinada, vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo elaborada científica y coherentemente: el «saber». Sin esta pasión, sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo nación, no se hace política-historia. Cuando ese nexo falta, las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son, o se reducen, a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten entonces en una casta o en un sacerdocio (llamado centralismo orgánico).

Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos —entre gobernantes y gobernados— se determina por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión se hace comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viva), entonces, y sólo entonces, la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, o sea, se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social; se crea entonces el «bloque histórico».

IMS, pp. 114-115.

CRÍTICA Y COMPRENSIÓN DEL ADVERSARIO

A la hora de plantear problemas histórico-críticos no debe concebirse la discusión científica como un proceso judicial en el que hay un acu-

sado y un fiscal que, por la obligación del oficio, ha de demostrar que el acusado es culpable y que hay que sacarlo de la circulación. En la discusión científica, puesto que se supone que lo que interesa es la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, se muestra más avanzado quien adopta el punto de vista de que el adversario expresa tal vez una exigencia que debe ser incorporada a la construcción propia, aunque sea como momento subordinado. Comprender y valorar de manera realista las posiciones y las razones del adversario (y a veces el adversario es todo el pensamiento pasado) significa precisamente haberse liberado de las rejas de la ideología (en el sentido peyorativo de ciego fanatismo ideológico), es decir, adoptar un punto de vista «crítico», que es el único fecundo en la investigación científica.

IMS, p. 21.

EL FIN Y LOS MEDIOS DE LA ACTIVIDAD CRÍTICA

(...) No es muy «científico» o, más sencillamente, «muy serio», elegir a los adversarios entre los más estúpidos y mediocres, o elegir las opiniones menos esenciales y más ocasionales de los adversarios y presumir de haber «destruido» completamente al adversario porque se ha destruido una opinión del mismo secundaria e incidental, o presumir de haber destruido una ideología o una doctrina porque se ha demostrado la insuficiencia teórica de defensores de ésta que son de tercera o cuarta fila. Más aún: «hay que ser justos con los adversarios», en el sentido de que es

preciso esforzarse por comprender lo que ellos quisieron decir realmente, y no quedarse maliciosamente con los significados superficiales e inmediatos de sus expresiones. Por supuesto, si el fin que se pretende es elevar el tono y el nivel intelectual de los propios seguidores, y no crear el vacío en torno, sin que importen los medios para conseguirlo. El punto de vista a adoptar es el de que los propios seguidores tendrán que discutir y defender su punto de vista frente a adversarios capaces e inteligentes, y no sólo frente a personas rústicas y carentes de preparación que se convencer por la autoridad del que habla o por vía «emocional». Debe afirmarse y justificarse la posibilidad de error, sin que esto haya de ir en menoscabo de la propia concepción, pues lo que importa no es ya la opinión de Rizio, Cayo o Sempronio, sino el conjunto de opiniones que se han hecho colectivas, que se han convertido en elemento y fuerza social. Estas últimas son las que hay que refutar; hay que hacerlo en sus exponentes teóricos más representativos, respetándoles por altura de pensamiento e incluso por «desinterés» inmediato, y sin pensar que con ello se ha «destruido» el elemento y la fuerza social correspondiente (lo cual sería puro racionalismo ilustrado), sino simplemente que se ha contribuido: 1) a mantener y reforzar en las propias filas el espíritu de distinción y de escisión; 2) a crear las condiciones para que las filas propias absorban y vivifiquen una doctrina original propia, que corresponda a sus condiciones de vida.

IMS, pp. 136-137.

LA SERIEDAD CIENTÍFICA

Se plantea aquí una cuestión: ¿no hubiera sido mejor¹ referirse únicamente a los grandes adversarios intelectuales y olvidarse de los secundarios, de los repetidores de frases hechas? Uno tiene la impresión de que se quiere combatir sólo contra los más débiles o, peor aún, contra las posiciones más débiles (o más inadecuadamente defendidas por los más débiles) para conseguir fáciles victorias verbales (puesto que no puede hablarse de victorias reales). Se da ahí la ilusión de que existe cierta semejanza (además de formal y metafórica) entre un frente ideológico y un frente político-militar. En la lucha política y militar puede ser conveniente la táctica de romper los puntos que ofrecen menor resistencia para de este modo estar en disposición de atacar el punto más fuerte con el máximo de fuerzas que han quedado disponibles luego de haber eliminado a los auxiliares más débiles, etc. Las victorias políticas y militares, dentro de ciertos límites, tienen un valor permanente y universal, y el fin estratégico puede alcanzarse de una manera decisiva con efectos generales para todos. En el frente ideológico, en cambio, la derrota de los auxiliares y de los seguidores menores tiene una importancia casi despreciable; en este frente hay que combatir contra los más eminentes, pues en caso contrario, se confunde el periódico con el libro, la breve po-

1. Contrariamente a lo que hace Bujarin en su *Manual popular de sociología marxista*.

lémica cotidiana con el trabajo científico. Los adversarios pequeños hay que dejarlos para la infinita casuística de la polémica periodística.

Una ciencia nueva pasa la prueba de la eficacia y la vitalidad fecunda cuando demuestra que sabe enfrentarse con los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios las cuestiones vitales que aquéllos han planteado o muestra de manera perentoria que tales cuestiones son falsos problemas.

Es verdad que una época histórica y una sociedad determinada son representadas, más bien, por la media de los intelectuales y, en consecuencia, por los mediocres; pero la ideología difusa, de masa, debe distinguirse de las obras científicas, de las grandes síntesis filosóficas que son, en suma, las dovelas de aquélla. Estas últimas tienen que ser superadas con claridad, o bien, negativamente, demostrando la falta de fundamento de las mismas, o bien, positivamente, contraponiendo las síntesis filosóficas de mayor importancia y significación. Cuando se lee el *Ensayo* se tiene la impresión de estar ante alguien que no puede dormir debido a la claridad de la luna y se esfuerza en matar la mayor cantidad posible de luciérnagas, convencido de que así la claridad disminuirá o desaparecerá.

IMS, pp. 130-131.

POSIBILIDADES HISTÓRICAS, OBLIGACIÓN MORAL Y LIBERTAD CONCRETA

La base científica de una moral del materialismo histórico hay que buscarla, según creo, en la afirmación de que «la sociedad sólo se plantea aquellas tareas para cuya resolución existen ya condiciones». Si las condiciones existen, «la realización de las tareas *se hace* "deber", la "voluntad" *se hace* libre». La moral sería entonces una investigación de las condiciones necesarias para la libertad de la voluntad en un cierto sentido, dirigida hacia un cierto fin, y la demostración de que estas condiciones existen.

IMS, p. 98.

LA LUCHA CONCRETA POR EL HOMBRE

Puesto que no puede haber cantidad sin calidad ni calidad sin cantidad (economía sin cultura, actividad práctica sin inteligencia y viceversa), cualquier contraposición de los dos términos es racionalmente un sinsentido. De hecho, cuando se contraponen la calidad a la cantidad con todas sus necias variaciones a lo Guglielmo Ferrero y Compañía, se está contraponiendo en realidad una determinada cualidad a otra cualidad, una determinada cantidad a otra cantidad, o sea, se está haciendo una política determinada y no una afirmación filosófica. Si el nexo cantidad-calidad es

inescindible, la cuestión que se plantea es ésta: ¿es más útil aplicar la fuerza propia de la voluntad a desarrollar la cantidad, o a desarrollar la calidad? ¿Cuál de los dos aspectos es más controlable, cuál es más fácilmente medible? ¿Sobre cuál de ellos pueden hacerse previsiones, construir planes de trabajo? La respuesta no parece dudosa: sobre el aspecto cuantitativo. Así, pues, afirmar que se quiere trabajar sobre la cantidad, que se quiere desarrollar el aspecto «corpóreo» de lo real no quiere decir que se pretenda olvidar la «cualidad», sino que significa, por el contrario, que se quiere plantear el problema cualitativo del modo más concreto y realista, o sea, que se quiere desarrollar la calidad de la única manera en que tal desarrollo es controlable y medible.

Esta cuestión está relacionada con la expresada en el proverbio: «*Primum vivere, deinde philosophari*».¹ En realidad, no es posible separar el vivir del filosofar; el proverbio, sin embargo, tiene un significado práctico: vivir significa ocuparse especialmente de la actividad práctica económica, filosofar, ocuparse de actividades intelectuales, del *otium litteratum*.² Ello no obstante, hay quien solamente «vive», quien está obligado a hacer un trabajo servil, extenuante, etc., sin lo cual no tendrían algunos la posibilidad de estar exonerados de la actividad económica para filosofar. Defender la «calidad» contra la cantidad

1. Primero vivir, después filosofar.

2. Cicerón opone *otium*, es decir, el ocio, el tiempo libre que se puede dedicar a los *studia humanitaris* (la cultura), y *negotium* o actividad práctica (la del artesano o ciudadano).

no significa de hecho sino esto: mantener intactas determinadas condiciones de vida social en la que algunos son pura cantidad y otros, calidad. ¡Qué placer se siente al considerarse representantes en exclusiva de la calidad, de la belleza, del pensamiento, etc.! ¡No hay señora del «gran mundo» que no crea que su función es conservar sobre la tierra la calidad y la belleza!

IMS, pp. 37-38.

DEFENSA DEL INDIVIDUO

Sobre el llamado «individualismo», o sea, sobre la actitud que cada período histórico ha tenido respecto de la posición del individuo en el mundo y en la vida histórica: lo que hoy se llama «individualismo» tuvo su origen en la revolución cultural que sucedió al Medievo (Renacimiento y Reforma) e indica una determinada posición acerca del problema de la divinidad y, por tanto, de la Iglesia; es el paso del pensamiento transcendente al immanentismo.

Prejuicios contra el individualismo, que llegan hasta repetir contra él las jeremiadas, más que críticas, del pensamiento católico y retrógrado: el «individualismo» que hoy resulta antihistórico es aquel que se manifiesta en la apropiación individual de la riqueza, mientras la producción de la riqueza se ha ido socializando cada vez más. El que los católicos, por lo demás, sean los menos aptos para gemir sobre el individualismo se puede deducir del hecho de que, políticamente,

ellos han reconocido siempre una personalidad política solamente a la propiedad, es decir, que el hombre valía no por sí mismo, sino en cuanto integrado por bienes materiales. Hechos como el de que para ser elector hubiera que pagar un censo o el de que se perteneciera a tantas comunidades político-administrativas como comunidades en las que se tenían bienes materiales, ¿qué significaban sino un rebajamiento del «espíritu» frente a la «materia»? Si se considera «hombre» solamente al que posee y si ha llegado a ser imposible que todos posean, ¿por qué iba a ser antiespiritual buscar una forma de propiedad en la cual las fuerzas materiales integren y contribuyan a constituir todas las personalidades? En realidad se reconocía implícitamente que la «naturaleza» humana no residía dentro del individuo, sino en la unidad del hombre y de las fuerzas materiales; por tanto, la conquista de las fuerzas materiales es un modo —y el más importante— de conquistar la personalidad.

IMS, pp. 35-36.

4. ¿Qué es el hombre?

EL HOMBRE ES EL PROCESO DE SUS ACTOS

Esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. ¿Cómo responder a ella? La definición puede encontrarse en el hombre mismo, o sea, en cada hombre particular. Pero, ¿es justa? En cada hombre particular puede encontrarse lo que es cada «hombre particular». Pero a nosotros no nos interesa lo que es cada hombre particular, lo cual, por lo demás, quiere decir qué es cada hombre particular en cada momento particular. Si pensamos en ello, veremos que al hacernos la pregunta ¿qué es el hombre? queremos decir: qué puede llegar a ser el hombre, o sea, si el hombre puede dominar su destino, puede «hacerse», puede crearse una vida. Decimos, por tanto, que el hombre es un proceso, precisamente el proceso de sus actos. Si reflexionamos, veremos que la misma pregunta ¿qué es el hombre? no es una pregunta abstracta u «objetiva». Ha nacido del haber reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los otros y de que queremos saber, en relación con lo que hemos reflexionado y visto, qué

somos, qué podemos llegar a ser, si realmente, y con qué limitaciones, somos «hacedores de nosotros mismos», de nuestra vida, de nuestro destino. Y eso queremos saberlo «hoy», en las condiciones hoy dadas, en las condiciones de la vida «de hoy» y no de una vida cualquiera y de un hombre cualquiera. (...)

Desde el punto de vista «filosófico», lo insatisfactorio del catolicismo es el hecho de que, a pesar de todo, sitúa la causa del mal en el individuo particular, o sea, que concibe al hombre como individuo ya definido y delimitado. Puede decirse que todas las filosofías que han existido hasta ahora reproducen esta posición del catolicismo, esto es, conciben al hombre como individuo limitado a su individualidad, y el espíritu como tal individualidad. En este punto, precisamente, hay que reformar el concepto de hombre.

IMS, pp. 27-28.

EL INDIVIDUO ES EL CONJUNTO DE SUS RELACIONES ACTIVAS Y CONSCIENTES CON EL MUNDO Y CON LOS OTROS

Hay que concebir el hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en la cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento a considerar. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de varios elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. Pero los elementos 2.º y 3.º no son tan sencillos como puede parecer. El individuo no en-

tra en relación con los otros hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, o sea, en la medida en que entra a formar parte de organismos, desde los más simples a los más complejos. Del mismo modo, el hombre no entra en relación con la naturaleza por el mero hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica. Más aún: estas relaciones no son mecánicas; son activas y conscientes, o sea, corresponden al mayor o menor grado de conocimiento que el hombre particular tenga de ellas. Por eso puede decirse que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones de las que él es el centro de anudamiento. En este sentido el filósofo real es y no puede no ser sino el político, o sea, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiendo por ambiente el conjunto de relaciones de las que cada ser particular forma parte. Si la individualidad propia es el conjunto de estas relaciones, hacerse una personalidad significará tomar consciencia de tales relaciones, y modificar la personalidad propia significará modificar el conjunto de dichas relaciones.

IMS, pp. 28-29.

«LA AUTOCONSCIENCIA»

Pero estas relaciones, como se ha dicho, no son simples. Para empezar, algunas de ellas son necesarias, otras voluntarias. Además, la consciencia más o menos profunda (o sea, conocer más

o menos el modo cómo se las puede modificar) que se tiene de ellas ya las modifica. Las propias relaciones necesarias cambian de aspecto y de importancia en cuanto se las conoce en su necesidad. En este sentido, conocer es poder. Pero el problema es complejo también en otro aspecto: no basta conocer el conjunto de las relaciones existentes en un momento dado y como un sistema dado, sino que es importante conocerlas genéticamente, en el proceso de su formación, porque cada individuo no es solamente la síntesis de las relaciones existentes sino también de la historia de estas relaciones, o sea, que es el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo particular puede cambiar es muy poco, teniendo en cuenta sus fuerzas. Esto es verdad hasta cierto punto, pues el individuo particular puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio y, si este cambio es racional, el individuo particular puede multiplicarse por un número imponente de veces y lograr un cambio mucho más radical del que a primera vista puede parecer posible.

IMS, p. 29.

«ORGANICIDAD» DEL INDIVIDUO Y SUBJETIVIDAD CONCRETA

Las sociedades en las que un individuo particular puede participar son muy numerosas, mucho más de lo que pueda parecer. A través de estas «sociedades» es como el individuo particular forma parte del género humano. Los modos en

los que el individuo particular entra en relación con la naturaleza son igualmente múltiples, puesto que por técnica debe entenderse no sólo el conjunto de nociones científicas aplicadas industrialmente, que es lo que acostumbra entenderse, sino también los instrumentos «mentales», el conocimiento filosófico.

Que el hombre no puede concebirse sino como viviendo en sociedad es un lugar común; pero de ahí no se sacan todas las consecuencias necesarias; incluso individuales: también es un lugar común que una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de las cosas y que la sociedad humana sólo es posible cuando existe una determinada sociedad de las cosas. Es verdad que hasta ahora se ha dado a estos organismos un significado mecanicista y determinista (tanto si se trata de la *societas hominum* como de la *societas rerum*).¹ De ahí la reacción. Hay que elaborar una doctrina en la cual todas estas relaciones sean activas y en movimiento, dejando bien claro que la sede de esta actividad es la consciencia del hombre particular que conoce, quiere, admira, crea, en cuanto ya conoce, quiere, admira, crea, etc. y no se concibe aislado, sino rico en posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la sociedad de las cosas, de las cuales no puede dejar de tener un cierto conocimiento. (Al igual que todo hombre es filósofo, también todo hombre es científico, etc.).

1. La sociedad de los hombres, la sociedad de las cosas.

MATERIALISMO VULGAR

La afirmación de Feuerbach:¹ «el hombre es lo que come» puede interpretarse de distintas maneras, si se la considera sin más. Interpretación gárrula y estúpida: el hombre es en cada ocasión lo que come materialmente, esto es, que los alimentos tienen una inmediata influencia determinante sobre el modo de pensar. Recordar la afirmación de Amadeo² de que, si se supiera lo que un hombre ha comido antes de pronunciar un discurso, por ejemplo, se estaría en condiciones de interpretar mejor el discurso mismo. Afirmación infantil y ajena de hecho a la ciencia positiva, puesto que el cerebro no se nutre de habas o de trufas, sino que los alimentos llegan a reconstituir las moléculas del cerebro al transformarse en sustancias homogéneas y asimilables, o sea, en sustancias que tienen la «misma naturaleza» potencial de las moléculas cerebrales. Si esa afirmación fuera verdadera, la historia tendría su matriz determinante en la cocina y las revoluciones coincidirían con los cambios radicales de alimentación de las masas. Verdadero es históricamente lo contrario: son las revolucio-

1. Esta fórmula se basa, en alemán, en un juego de palabras que no ha podido escapar a su autor: *Der Mensch ist was er ist* (el hombre es lo que es) o *was er isst* (lo que come).

2. Amadeo Bordiga, dirigente de la corriente sectaria y «maximalista» del joven partido comunista italiano, excluido del mismo en el III Congreso (Lyon, enero de 1926).

nes y el complejo desarrollo histórico lo que ha modificado la alimentación y creado los sucesivos «gustos» a la hora de elegir los alimentos. No ha sido la siembra regular de trigo lo que ha hecho cesar el nomadismo, sino, al contrario, la aparición de unas condiciones que se oponían al nomadismo lo que ha conducido a las siembras regulares, etc.

Por otra parte, también es verdad que «el hombre es lo que come», en el sentido de que la alimentación es una de las expresiones de las relaciones sociales en su conjunto y en cuanto que cada agrupación social tiene una alimentación fundamental propia; pero en ese mismo sentido puede decirse que «el hombre es su vestido», «el hombre es su vivienda», «el hombre es su particular modo de reproducirse, o sea, su familia», puesto que juntamente con la alimentación, el vestido, la casa, la reproducción son elementos de la vida social en los cuales se manifiesta el conjunto de las relaciones sociales del modo más evidente y más difundido (esto es, con extensión de masa).

IMS, pág. 30.

EL HISTORICISMO CONTRA LA ANTROPOLOGÍA ABSTRACTA

Así pues, el problema de qué es el hombre es siempre el problema de la llamada «naturaleza humana» o, también, el problema del llamado «hombre en general», o sea, el intento de crear una ciencia del hombre (una filosofía) que parta

de un concepto inicialmente «unitario», de una abstracción en la que pueda contenerse todo «lo humano». Pero, «lo humano» ¿es un punto de partida o un punto de llegada, como concepto y hecho unitario? Este intento, ¿no es más bien un residuo «teológico» y «metafísico» en cuanto que se le toma como punto de partida? La filosofía no puede ser reducida a una «antropología» naturalista, o sea, la unidad del género humano no está dada en la naturaleza «biológica» del hombre. Las diferencias humanas que cuentan en la historia no son las biológicas (razas, conformación del cráneo, color de la piel, etc., y a eso se reduce la afirmación: «el hombre es lo que come» —come trigo en Europa, arroz en Asia, etc.—, la cual tendría que reducirse luego a esta otra afirmación: «el hombre es el país en que habita», puesto que la mayor parte de los alimentos por lo general está vinculada a la tierra habitada). Tampoco la «unidad biológica» ha contado nunca gran cosa en la historia (el hombre es el animal que se ha comido a sí mismo, precisamente cuando más próximo estaba al «estado natural», es decir, cuando no podía multiplicar «artificialmente» la producción de los bienes naturales). Ni siquiera la «facultad de razonar» o el «espíritu» ha creado unidad y puede ser reconocido como hecho «unitario», porque es un concepto sólo formal, categórico. Lo que une o diferencia a los hombres no es el «pensamiento», sino lo que realmente se piensa.

IMS, p. 31.

LA «UNIDAD» HUMANA COMO RESULTADO DE UN PROCESO CONTRADICTORIO

La respuesta más satisfactoria es que la «naturaleza humana» es el «conjunto de las relaciones sociales», porque incluye la idea de devenir (el hombre deviene, cambia continuamente al cambiar las relaciones sociales) y porque niega al «hombre en general» (las relaciones sociales son expresadas por diversos grupos de hombres que se presuponen, y su unidad es dialéctica, no formal). El hombre es aristocrático en cuanto que es siervo de la gleba, etc. También se puede decir que la naturaleza del hombre es la «historia» (y en este sentido —igualando historia y espíritu—, se puede decir que la naturaleza del hombre es el espíritu), siempre que se dé a la historia el significado de «devenir», en una «concordia discors» que no parte de la unidad, sino que lleva en sí las razones de una unidad posible. Por eso la «naturaleza humana» no puede encontrarse en ningún hombre particular, sino en toda la historia del género humano (y el que se utilice la palabra «género», de carácter naturalista, es ya significativo), mientras que en cada individuo particular se encuentran caracteres puestos de relieve por la contradicción con los de otros.

IMS, p. 31.

LA ANTICIPACIÓN UTÓPICA DE LA UNIDAD HUMANA

La concepción del «espíritu» de las filosofías tradicionales, como la de «naturaleza humana» que se halla en la biología, deberían explicarse como «utopías científicas» que sustituyeron a la utopía mayor de la «naturaleza humana» buscada en Dios (los hombres como hijos de Dios) y que sirven para indicar el continuo trabajo de la historia, una aspiración racional y sentimental, etcétera. Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres como hijos de Dios cuanto las filosofías que afirman la igualdad de éstos como partícipes de la facultad de razonar han sido expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico — la transformación del mundo medieval) que han producido los anillos más potentes del desarrollo histórico. [...]

En la historia, la «igualdad» real, o sea, el grado de «espiritualidad» alcanzado por el proceso histórico de la «naturaleza humana», se identifica con el sistema de asociaciones «privadas y públicas», «explícitas e implícitas», que se anudan en el «Estado» y en el sistema político mundial; se trata de «igualdades» sentidas como tales por los miembros de una asociación, y de «desigualdades» sentidas por las diversas asociaciones. Igualdades y desigualdades que valen en cuanto que se tiene consciencia de ellas individualmente o como grupo. Así se llega, también, a la igualdad o ecuación entre «filosofía y política», entre pen-

samiento y acción, es decir, a una filosofía de la praxis. Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, la vida misma. En este sentido puede interpretarse la tesis del proletariado alemán como heredero de la filosofía clásica alemana, y puede afirmarse que la teorización y la realización de la hegemonía debidas a Illich¹ han sido también un gran acontecimiento «metafísico».

1. LENIN.

5. ¿Qué es una concepción metafísica?

LA FILOSOFÍA «CRÍTICA» Y LA CONSCIENCIA DE SU HISTORICIDAD

No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía, ni la cultura de la historia de la cultura. No se puede ser filósofos en el sentido más inmediato y ajustado, esto es, tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin ser conscientes de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que dicha concepción se halla en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La concepción del mundo propia responde a determinados problemas planteados por la realidad, los cuales son muy determinados y «originales» en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente muy determinado, con un pensamiento elaborado a partir de problemas del pasado, a menudo muy remoto y sobrepasado? Cuando eso ocurre, significa que uno es «anacrónico» en su propia época, que se es un fósil, y no un ser que vive modernamente.

O, por lo menos, que uno está «compuesto» abigarradamente. De hecho ocurre que grupos sociales que en lo que hace a ciertos aspectos expresan la más desarrollada modernidad, están en otros aspectos retrasados respecto de su posición social y, por consiguiente, incapacitados para alcanzar una completa autonomía histórica.

IMS, p. 4.

EL ANTIHISTORICISMO O LA METAFÍSICA DOGMÁTICA

La crítica superficial del subjetivismo¹ en el *Ensayo popular*² tiene que ver con una cuestión más general, que es la de la posición adoptada respecto de las filosofías y de los filósofos del pasado. Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y como una locura no sólo es un error antihistoricista, puesto que implica la pretensión anacrónica de que en el pasado debía pensarse como hoy, sino que es un claro residuo metafísico, porque supone un pensamiento dogmático válido para todos los tiempos y para todos los países a través del cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metódico no es sino metafísica. El que los sistemas filosóficos hayan sido superados no excluye su validez histórica ni el que hayan cumplido una función necesaria. La caducidad de dichos sistemas hay que considerarla desde el punto de vista de todo el desenvolvimiento histórico y de la dialéctica real; el que

1. Concepción idealista de lo real.

2. Libro del marxista ruso Bujarin.

éstos fueran *dignos* de caer no es un juicio moral o de higiene mental, emitido desde un punto de vista «objetivo», sino un juicio dialecticohistórico. Puede compararse esto con la presentación que Engels hace de la proposición hegeliana «todo lo que es racional es real y lo real es racional»,¹ proposición que será válida también para el pasado.

En el *Ensayo* se juzga el pasado como «irracional» y «monstruoso», y la historia de la filosofía se convierte en un tratado histórico de teratología, porque se parte de un punto de vista metafísico. (En cambio, en el *Manifiesto* se halla contenido el más alto elogio del mundo moribundo.) Si este modo de juzgar el pasado es un error teórico, es una desviación de la filosofía de la praxis, ¿podrá tener algún significado educativo, será inspirador de energías? Parece que no, porque la cuestión se reduciría entonces a presumir de ser algo por el mero hecho de haber nacido en la época presente en vez de en uno de los siglos pasados. Pero en cada época ha habido un pasado y una contemporaneidad, y ser «contemporáneo» sólo es un buen título para hacer bromas.²

IMS, pp. 146-147.

1. Cf. F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cap. I (traducción castellana de J.I.P., Equipo Editorial, San Sebastián, 1968).

2. Cuéntase la anécdota de un burguesucho francés que en su tarjeta de visita había hecho imprimir precisamente: «contemporáneo». Creía no ser nada y un buen día descubrió que era algo, nada menos que un «contemporáneo». (*Nota de Gramsci.*)

SEPARAR EL PENSAMIENTO DE LA PRAXIS HISTÓRICA ES PENSAR DOGMÁTICAMENTE

¿Puede sacarse del *Ensayo popular* una crítica de la metafísica y de la filosofía especulativa? Hay que decir que a su autor se le escapa el concepto mismo de metafísica, como se le escapan los conceptos de movimiento histórico, de devenir, y, por lo tanto, el concepto de dialéctica. Pensar una afirmación filosófica como verdadera en un determinado período histórico, o sea, como expresión necesaria e inseparable de una determinada acción histórica, de una determinada praxis, pero superada y «anulada» en un período posterior, sin caer por ello en el escepticismo y en el relativismo moral e ideológico, esto es, concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental un tanto ardua y difícil. Y al no operar así, el autor cae de lleno en el dogmatismo y, por consiguiente, en una forma de metafísica, aunque ingenua. Esto queda claro desde el principio. (...).

Para el autor [del *Ensayo popular*], metafísica significa sólo una formulación filosófica determinada, la formulación especulativa del idealismo, y toda formulación sistemática que se plantee como verdad extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio.

IMS, pp. 133-134.

HISTORICIDAD DEL MARXISMO

El que la filosofía de la praxis se concibe a sí misma historicistamente, como una fase transitoria del pensamiento filosófico, es algo que además de estar implícito en todo el sistema, aparece explícitamente en la conocida tesis de que el desarrollo histórico se caracterizará al llegar a un cierto punto por el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Todas las filosofías (los sistemas filosóficos) que han existido hasta ahora han sido manifestaciones de las íntimas contradicciones que han lacerado a la sociedad. Pero cada uno de los sistemas filosóficos, considerado en sí mismo, no ha sido la expresión consciente de estas contradicciones, porque dicha expresión solamente podía venir dada por el conjunto de los sistemas en lucha entre sí. Cada filósofo está convencido, y ha de estarlo, de que expresa la unidad del espíritu humano, la unidad de la historia y de la naturaleza. En efecto, si no se diera esta convicción, los hombres no actuarían, no crearían nueva historia, y las filosofías no podrían hacerse «ideologías», no podrían asumir en la práctica la granítica uniformidad fanática de las «creencias populares» cuya energía equivale a la de las «fuerzas materiales».

Hegel representa en la historia del pensamiento filosófico un caso aparte, porque, de un modo u otro y aunque en forma de «novela filosófica», en su sistema se logra comprender qué es la realidad, es decir, se tiene, en un solo sistema y en

un solo filósofo, aquella consciencia de las contradicciones que antes era resultado del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos en polémica y contradiciéndose entre ellos.

En cierto sentido, por tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático; es la consciencia plena de las contradicciones, mediante la cual el filósofo mismo, considerado individualmente o considerado como grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se pone a sí mismo como elemento de la contradicción y eleva este elemento a principio de conocimiento, y, por lo tanto, de acción. El «hombre en general», de cualquier manera que se presente, es negado, y todos los conceptos dogmáticamente «unitarios» son escarncidos y destruidos en tanto que expresión del concepto de «hombre en general» o del concepto de «naturaleza humana» inmanente en cada hombre.

IMS, pp. 93-94.

¿QUÉ SERÁ DE LA FILOSOFÍA EN LA SOCIEDAD SIN CLASES?

Pero si también la filosofía de la praxis es una expresión de las contradicciones históricas, e incluso su expresión más acabada porque es consciente, ello significará que está igualmente vinculada a la «necesidad» y no a la «libertad», la cual

no existe ni puede existir todavía históricamente. Así, pues, si se demuestra que las contradicciones desaparecerán, también se demostrará implícitamente que desaparecerá, o sea, que será superada, la filosofía de la praxis: en el reino de la «libertad», el pensamiento, las ideas, no podrán ya nacer en el terreno de las contradicciones y de la necesidad de la lucha. Actualmente, el filósofo (de la praxis) sólo puede hacer esta afirmación genérica, sin ir más allá. En efecto, no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones; sólo puede afirmar genéricamente un mundo sin contradicciones, pues de lo contrario crearía inmediatamente una utopía.

IMS, p. 94.

SIGNIFICACIÓN UTÓPICA DE LA RELIGIÓN

Esto no significa que la utopía no pueda tener un valor filosófico, puesto que tiene un valor político y toda política es implícitamente una filosofía aunque inconexa y en esbozo. En este sentido la religión es la más gigantesca utopía, la más gigantesca «metafísica», aparecida en la historia, ya que constituye el más grandioso intento de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica. La religión afirma, ciertamente, que el hombre tiene la misma «naturaleza», que existe el hombre en general, en tanto que creado por Dios, hijo de Dios y, por tanto, hermano de los otros hombres, igual a los otros hombres, libre entre los otros y como

los otros hombres, y que puede concebirse como tal contemplándose en Dios, «autoconsciencia» de la humanidad. Pero afirma también que todo eso no es de este mundo y para este mundo, sino de otro (—utópico—). De este modo, las ideas de igualdad, fraternidad y libertad fermentan entre los hombres, en unos estratos de hombres que no se ven iguales, ni hermanos de los otros hombres, ni libres respecto de ellos. Así ha ocurrido que en toda agitación radical de las multitudes se han planteado estas reivindicaciones de un modo u otro, con formas e ideologías determinadas. (...)

IMS, p. 94.

HISTORICISMO Y ESCEPTICISMO

Aunque la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda «verdad» considerada eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor «provisional» (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida), es muy difícil hacer comprender «prácticamente» que esta interpretación es válida también para la propia filosofía de la praxis, sin quebrantar unas convicciones que son necesarias para la acción. Esta es, por otra parte, una dificultad a la que toda filosofía historicista ha de hacer frente; de ella abusan los polemistas baratos (especialmente los católicos) para contraponer en el mismo individuo el «científico» al «demagogo», el filósofo al hombre de acción, etc., y para deducir que el his-

toricismo conduce necesariamente al escepticismo moral y a la depravación. De esa dificultad nacen muchos «dramas» de consciencia en los hombres pequeños y, en los grandes, las actitudes «olímpicas» a lo Wolfgang Goethe.

Por eso, la proposición acerca del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad debe analizarse y elaborarse con mucha agudeza y delicadeza.

IMS, p. 95.

CONCEPCIÓN DOGMÁTICA DEL MARXISMO

Por esa misma razón ocurre también que la filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el sentido peyorativo, o sea, en un sistema dogmático de verdades absolutas, y eternas; principalmente cuando —como en el *Ensayo popular*— se la confunde con el materialismo vulgar, con la metafísica de la «materia» que por fuerza ha de ser eterna y absoluta.

Hay que decir también que el paso de la necesidad a la libertad tendrá lugar en la sociedad de los hombres y no en la naturaleza (aunque pueda tener consecuencias sobre la intuición de la naturaleza, sobre las opiniones científicas, etc.).

IMS, pp. 95-96.

VALOR DE LAS UTOPIAS

Se puede llegar a afirmar incluso que mientras todo el sistema de la filosofía de la praxis puede hacerse caduco en un mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o al menos algunos aspectos de éstas, que son utópicas durante el reino de la necesidad, podrían llegar a ser «verdad» después del paso, etc. No se puede hablar de «espíritu» cuando la sociedad está dividida en grupos, sin concluir necesariamente que se trata del espíritu... de cuerpo (...), pero se podrá hablar de ello cuando haya tenido lugar la unificación, etc.

IMS, p. 96.

6. Rechazo del determinismo histórico

PREVISIÓN Y DETERMINISMO

El planteamiento del problema¹ como una búsqueda de leyes, de líneas constantes, regulares y uniformes, está vinculado a la exigencia —concebida de un modo un tanto pueril e ingenuo— de resolver perentoriamente el problema práctico de la previsibilidad de los acontecimientos históricos. (...)

En realidad, se puede prever «científicamente» sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ella, los cuales no pueden ser sino resultados de fuerzas opuestas, en continuo movimiento, y no reductibles nunca a cantidades fijas, porque en éstas la cantidad se convierte continuamente en calidad.² Se «prevé» realmente en la medida en que se actúa, en la medida en que se aplica un esfuerzo voluntario y se contribuye, por tanto, a

1. Se trata de Bujarín y de su concepción de la «sociología» marxista.

2. Sobre la dialéctica cantidad-calidad, cf. el texto titulado *El salto dialéctico*, pág. 183, y, más adelante, *Contra la pseudo-dialéctica y el mecanicismo*, p. 236.

crear concretamente el resultado «previsto». La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva.

IMS, p. 135.

LA PREVISIÓN NO ES UN ACTO DE CONOCIMIENTO

¿Cómo podría la previsión ser un acto de conocimiento? Se conoce lo que ha sido o es, no lo que será, que es un «no-existente» y, por tanto, incognoscible por definición. Así, pues, prever es solamente un acto práctico que, en la medida en que no sea una futilidad o una pérdida de tiempo, no puede tener más explicación que la ya expuesta. Es necesario plantear con exactitud el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para estar en disposición de criticar exhaustivamente la concepción del causalismo mecánico, para vaciarla de todo prestigio científico y reducirla a puro mito que tal vez fuera útil en el pasado, en un período atrasado del desarrollo de ciertos grupos sociales subalternos.

IMS, p. 135.

CONOCIMIENTO OBJETIVO Y COMPROMISO POLÍTICO

Es cierto que prever significa solamente ver bien el presente y el pasado en tanto que movimiento; ver bien, o sea, identificar con exacti-

tud los elementos fundamentales y permanentes del proceso. Pero es absurdo pensar en una previsión puramente «objetiva». Quienes preven, tienen un «programa» que hacer triunfar y la previsión es justamente un elemento de este triunfo, lo cual no significa que la previsión deba ser siempre arbitraria y gratuita o simplemente tendenciosa. Puede decirse incluso que sólo en la medida en que el aspecto objetivo de la previsión está vinculado a un programa, adquiere este aspecto objetividad: 1) porque únicamente la pasión aguza la inteligencia y contribuye a hacer más clara la visión; 2) porque, siendo la realidad el resultado de una aplicación de la voluntad humana a la sociedad de las cosas (del maquinista a la máquina), hacer abstracción de todo elemento voluntario o no calcular más que la intervención de la voluntad de los demás como elemento objetivo del juego general, mutila a la propia realidad. Sólo cuando se desea con pasión se es capaz de identificar los elementos necesarios para la realización de la voluntad propia.

El «excesivo» (y, por tanto, superficial y mecánico) realismo político conduce frecuentemente a afirmar que el hombre de Estado debe actuar solamente en el ámbito de la «realidad efectiva», no debe interesarse por lo que «debe ser», sino sólo por el «ser». Esto significaría que el hombre de Estado no debe tener perspectivas que vayan más allá de su propia nariz. (...) Así, pues, la cuestión no puede plantearse en esos términos; es más compleja: se trata de ver si el «deber ser» es un acto arbitrario o necesario, si es voluntad concreta o veleidad, deseo, pedir la luna. El po-

lítico en acto es un hombre que crea, que suscita; pero no crea de la nada, ni se mueve en el turbio vacío de sus deseos y de sus sueños. Se basa en la realidad efectiva, pero ¿qué es esta realidad efectiva? ¿Es acaso algo estático e inmóvil, o es más bien una relación de fuerzas en continuo movimiento y en continuo cambio de equilibrio? Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose en esa determinada fuerza que se considera progresiva y potenciándola para hacerla triunfar, sigue siendo moverse en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El «deber ser» es, por tanto, concreción, o, mejor dicho, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia en acto, la única filosofía en acto, la única política.

M, pp. 38-39.

CIENCIA DE LA HISTORIA Y CIENCIA DE LA NATURALEZA

Pero es el concepto mismo de «ciencia», tal como resulta del *Ensayo popular*, lo que hay que destruir críticamente; un concepto tomado sin más de las ciencias naturales, como si éstas fueran la única ciencia, o la ciencia por excelencia, en el sentido del positivismo. En el *Ensayo popular* se dan al término «ciencia» muchos significados, explícitos unos, sobrentendidos o apenas esbozados otros. El sentido explícito es el que

«ciencia» tiene en las investigaciones físicas. Otras veces, en cambio, parece indicar el método. Pero, ¿existe un método en general?; y si existe, ¿qué otra cosa significa, sino filosofía? Otras veces podría significar solamente lógica formal, pero ¿se puede decir de ésta que es un método y una ciencia? Hay que establecer que cada investigación tiene su método determinado y construye su propia ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y elaborado al tiempo que se desarrollaban y elaboraban aquella investigación y aquella ciencia determinadas, formando un todo con ellas. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicando un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación para la que dicho método es consustancial, representa una extraña ofuscación que tiene poco que ver con la ciencia. También existen, sin embargo, criterios generales que puede decirse que constituyen la consciencia crítica de todo científico, cualquiera que sea su «especialización», y que siempre deben ser tenidos en cuenta espontáneamente en su trabajo. Por ello, puede decirse que no es hombre de ciencia aquel que demuestra escasa seguridad en sus criterios particulares, quien no tiene pleno conocimiento de los conceptos utilizados, quien tiene poca información y escaso conocimiento de la situación anterior de los problemas tratados, quien no es muy cauto en sus afirmaciones, quien no progresa de manera necesaria, sino arbitraria y sin concatenación, quien no sabe dar cuenta de las lagunas existentes en los conocimientos alcanzados, las obvia y se contenta con soluciones o

nexos puramente verbales, en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser reconsideradas y desarrolladas, etc.

IMS, p. 136.

CAUSALIDAD Y DIALÉCTICA HISTÓRICA

La ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, de la normalidad, de la uniformidad, sustituyen a la dialéctica histórica. Pero, cómo de este modo de concebir puede deducirse la superación, la «inversión» de la praxis. El efecto, mecánicamente, no puede superar nunca la causa o el sistema de causas, y, por lo tanto, de ahí no puede seguirse sino el planteamiento chato y vulgar del evolucionismo.

IMS, p. 134.

CONTRA LA PSEUDODIALÉCTICA Y EL MECANICISMO

En el *Ensayo popular* se dice (ocasionalmente, porque la afirmación no está justificada, valorada, no expresa un concepto fecundo, sino que es casual, sin nexos antecedentes ni consecuentes) que cada sociedad es algo más que la mera suma de sus componentes individuales. Eso es verdad en abstracto, pero qué significa concretamente. La explicación que se ha dado, empíricamente, es, a menudo, barroca.

VERBALISMO

Se ha dicho que cien vacas tomadas una por una son algo muy distinto que cien vacas juntas, pues en este caso constituyen un rebaño. Con ello se reduce la cuestión a mero verbalismo. Se ha dicho igualmente que en la numeración, al llegar a diez tenemos una decena, como si no existiese el par, el trío, el cuarteto, etc., o sea, simplemente un modo de numerar diferente. La explicación teórico-práctica más concreta se halla en el volumen I del *Capital*, donde se demuestra que en el sistema de fábrica existe una tasa de producción que no puede atribuirse a ningún trabajador individual, sino al conjunto de los obreros, al hombre colectivo. Algo similar ocurre en el caso de la sociedad entera, la cual se basa en la división del trabajo y de las funciones y, por lo tanto, vale más que la suma de sus componentes. El modo como la filosofía de la praxis ha «concretado» la ley hegeliana de la cantidad que se transforma en cualidad es otra de las cuestiones teóricas que el *Ensayo popular* no desarrolla, sino que la considera como algo ya conocido, cuando no se contenta con simples juegos de palabras como el relativo al agua que al cambiar de temperatura cambia de estado (helado, líquido, gaseoso), hecho éste que es puramente mecánico, determinado por un agente externo (el fuego, el sol o la evaporación del ácido carbónico sólido, etc.).

IMS, p. 163.

DIALÉCTICA HISTÓRICA Y MECANICISMO NATURALISTA

En el caso del hombre, ¿quién será este agente externo? En la fábrica, es la división del trabajo, etcétera, condiciones creadas por el hombre mismo. En la sociedad, el conjunto de las fuerzas productivas. Pero el autor del *Ensayo* no ha pensado que si todo agregado social es algo más (y también algo distinto) que la suma de sus componentes, esto significa que la ley o el principio que explica el desarrollo de la sociedad no puede ser una ley física, puesto que en la física no se sale nunca de la esfera de cantidad, a no ser metafóricamente. Sin embargo, en la filosofía de la praxis la cualidad está siempre vinculada a la cantidad, y tal vez en esa conexión radica la parte más original y fecunda de dicha filosofía. En efecto, el idealismo hipostatiza este «algo más», la cualidad, haciendo de ello un ente en sí, el «espíritu», equivalente a la divinidad de la religión. Pero si hipóstasis es la de la religión y el idealismo, o sea, abstracción arbitraria, no proceso de distinción analítica prácticamente necesario por razones pedagógicas, hipóstasis es también la del materialismo vulgar, que «diviniza» una materia hipostática.

IMS, pp. 163-164.

CUANDO LA CONSCIENCIA DE LAS NECESIDADES Y DE LAS POSIBILIDADES HISTÓRICAS SE HACE VOLUNTAD OPERANTE, EL DEVENIR HISTÓRICO ES «RACIONAL»

La «necesidad» en el sentido «especulativo abstracto» y en el sentido «histórico concreto»: existe necesidad cuando existe una *premisa* eficiente y activa, la consciencia de la cual se ha hecho operativa en los hombres planteando fines concretos a la consciencia colectiva y constituyendo un conjunto de convicciones y de creencias con tanta potencia activa como las «creencias populares». En la *premisa* deben estar contenidas, desarrolladas ya o en vías de desarrollo, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de la voluntad colectiva; pero es evidente que de esta premisa «material», calculable cuantitativamente, no puede separarse un cierto nivel de cultura, es decir, un conjunto de actos intelectuales, ni de éstos (como producto y consecuencia de ellos) un determinado conjunto de pasiones y sentimientos imperiosos, o sea, que tienen la fuerza de inducir a la acción «a toda costa».

Como se ha dicho, sólo por este camino se puede llegar a una concepción historicista (y no especulativa-abstracta) de la «racionalidad» en la historia (y, por lo tanto, de la «irracionalidad»).

IMS, pp. 100-101.

NECESIDAD HISTÓRICA Y VOLUNTAD ACTIVA

*El príncipe moderno*¹ debe comprender una parte dedicada al *jacobinismo* (en el significado integral que esta noción ha tenido históricamente y debe tener conceptualmente) para ejemplificar cómo se ha formado en concreto y cómo ha operado una voluntad colectiva que, al menos en algunos aspectos, fue creación *ex novo*, original. Y hay que definir la voluntad colectiva y la voluntad política en general, en sentido moderno; la voluntad como consciencia operante de la necesidad histórica, como protagonista de un drama histórico real y efectivo.

Una de las primeras partes debería estar dedicada precisamente a la «voluntad colectiva», planteando la cuestión en los términos siguientes: «¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular?» Seguiría a continuación un análisis histórico (económico) de la estructura social del país dado y una representación «dramática» de los intentos realizados a través de los siglos para suscitar esta voluntad y las razones de los fracasos sucesivos. ¿Por qué no hubo monarquía absoluta en la Ita-

1. «El príncipe moderno» es el proletariado organizado en partido político y capaz de transformar la sociedad de acuerdo con las necesidades y las posibilidades históricas. Es también el título de las notas que Gramsci dedicó a la exposición del marxismo como ciencia de la política.

lia de la época de Maquiavelo? Hay que remontarse hasta el Imperio romano (problema de la lengua, de los intelectuales, etc.), comprender la función de las comunas medievales, el significado del catolicismo, etc. En definitiva, hay que hacer un esbozo de toda la historia italiana, sintético pero exacto.

La razón de los fracasos sucesivos de los intentos de crear una voluntad colectiva nacional-popular hay que buscarla en la existencia de determinados grupos sociales, que se forman a partir de la disolución de la burguesía comunal, en el carácter particular de otros grupos que reflejan la función internacional de Italia como sede de la Iglesia y depositaria del Sacro Imperio Romano, etc. Esta función, y la posición que de ella deriva, determinan una situación interna que puede denominarse «económico-corporativa», es decir, desde el punto de vista político, la peor de las formas de sociedad feudal, la forma menos progresiva, más estancada: faltó siempre —y no podía constituirse— una fuerza *jacobina* eficaz, precisamente la fuerza que en las otras naciones suscitó y organizó la voluntad colectiva nacional popular y fundó los Estados modernos.

M, pp. 6-7.

FATALISMO Y SUBORDINACIÓN POLÍTICA

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma acaba, por tanto, identificándose con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una formidable fuerza de re-

sistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. «Yo he sido derrotado momentáneamente, pero a la larga la fuerza de las cosas trabaja a mi favor, etc.» La voluntad real se disfraza de acto de fe en una cierta racionalidad de la historia, se desfigura en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustitutivo de la predestinación, de la providencia, etc., de las religiones confesionales. Hay que insistir en el hecho de que también en ese caso existe realmente una fuerte actividad volitiva, una intervención directa sobre la «fuerza de las cosas», pero en una forma implícita, velada, que se avergüenza de sí misma; la consciencia es entonces contradictoria, carece de unidad crítica, etc. Pero cuando el «subalterno» se hace dirigente y responsable de la actividad económica de masa, hay un momento en que el mecanicismo aparece como un peligro inminente y se produce una revisión de todo el modo de pensar, porque ha habido un cambio en el modo social de ser. ¿Por qué, en ese caso, se reducen los límites y el dominio de la «fuerza de las cosas»? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy no es ya una cosa sino una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable en tanto que «resistente» a una voluntad ajena, hoy siente que es responsable por el hecho de no ser ya resistente, sino agente necesariamente activo y emprendedor. Pero incluso ayer, ¿era sólo mera «resistencia», mera «cosa», mera «irresponsabilidad»? Ciertamente no, y por ello hay que poner de manifiesto que el fatalismo no es más que el hábito de debilidad que oculta una voluntad activa y real.

Tal es la razón de que haya que demostrar siempre la futilidad del determinismo mecanicista, que, explicable como filosofía ingenua de las masas y sólo en cuanto tal elemento intrínseco de fuerza, se convierte en causa de pasividad, de imbecil autosuficiencia, cuando los intelectuales lo asumen como filosofía reflexiva y coherente, y eso sin esperar a que el subalterno se haya hecho dirigente y responsable. Una parte de la masa, aun siendo subalterna, es siempre dirigente y responsable y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual.

Que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos es algo que aparece patentemente a partir de un análisis del desarrollo de la religión cristiana, la cual, en un cierto período histórico y en condiciones históricas determinadas, ha sido y continúa siendo una «necesidad», una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida, y ha dado los cuadros generales de la actividad práctica real. (...)

Pero también en este caso se entiende que se trata del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuitizado, convertido en puro narcótico de las masas populares.

De todas formas, la posición del calvinismo, con su férrea concepción de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en la forma de este movimiento), es aún más expresiva y significativa.

IMS, pp. 13-15.

ACABAR CON EL FATALISMO

A propósito de la función histórica cumplida por la concepción fatalista de la filosofía de la praxis podría hacerse un elogio fúnebre de la misma, reivindicando su utilidad en un cierto período histórico, pero defendiendo, precisamente por ello, la necesidad de enterrarla con todos los honores. Su función podría compararse verdaderamente con la de la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno, la cual ha culminado más tarde, empero, en la filosofía clásica alemana y en su concepción de la libertad como consciencia de la necesidad. La concepción fatalista ha sido un sucedáneo popular del grito «¡Dios lo quiere!», pero incluso en este plano primitivo y elemental era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el «¡Dios lo quiere!» o en la teoría de la gracia. ¿Es posible que «formalmente» una nueva concepción se presente con una vestimenta que no sea la rústica y desordenada de una plebe? Y, sin embargo, el historiador, con toda la perspectiva necesaria, logra establecer y comprender que los comienzos de un mundo nuevo, siempre ásperos y pedregosos, son superiores al declinar de un mundo en agonía y a los cantos de cisne que éste produce.

IMS, pp. 19-20.

7. La dialéctica histórica

NACIMIENTO DEL MOVIMIENTO HISTÓRICO A PARTIR DE LAS CONDICIONES BÁSICAS

No está tratado¹ este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura. Sin embargo, la cuestión está al menos esbozada en *Los problemas fundamentales* de Plejanov² y era susceptible de desarrollo. Este es, en suma, el punto crucial de todos los problemas planteados en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro, el de las relaciones entre la sociedad y la «naturaleza», al cual se dedica en el *Ensayo* un capítulo especial. Habría que haber analizado todo el alcance y las consecuencias de las dos proposiciones del prefacio a la *Crítica de la economía política*: 1) la humanidad se plantea siempre sólo aquellas tareas que puede realizar...; la tarea misma surge solamente allí donde las condiciones materiales para su resolución existen ya

1. En el libro de Bujarin.

2. J. Plejanov, *Los problemas fundamentales del marxismo*.

o, al menos, han entrado en el proceso de su devenir. 2) una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que ella puede contener y hayan ocupado su puesto nuevas y más elevadas relaciones de producción, antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Sólo en este terreno puede eliminarse todo mecanicismo y toda huella de «milagro» supersticioso, y sólo en él debe plantearse el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en última instancia, el problema de la función de las grandes personalidades en la historia.

IMS, pp. 129-130.

PAPEL DE LAS IDEOLOGÍAS EN EL PROCESO HISTÓRICO

Un punto de referencia para el estudio del economicismo y para comprender las relaciones entre base y sobreestructuras es aquel paso de la *Miseria de la filosofía* en el que se dice que una fase importante en el desarrollo de un grupo social es aquella en la cual los componentes individuales de un sindicato ya no luchan sólo por sus intereses económicos, sino también por la defensa y el desarrollo de la organización misma.¹

1. Ver la formulación exacta; la *Miseria de la filosofía* es un momento esencial de la formación de la filosofía de la praxis; puede considerarse como el desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, mientras que *La Sagrada Familia* es una fase intermedia, indistinta, que tiene un origen ocasional, como se ve por los pasos de

Hay que recordar al mismo tiempo la afirmación de Engels de que la economía sólo es el muelle de la historia «en última instancia» (en las dos cartas sobre la filosofía de la praxis publicadas también en italiano), afirmación que debe relacionarse directamente con el paso del prefacio a la *Crítica de la economía política* en el que se dice que los hombres toman consciencia de los conflictos que se producen en el mundo económico en el terreno de las ideologías.

M, pp. 31-32.

LAS CONDICIONES SOBRESTRUCTURALES DE LA SUBVERSIÓN DE LA BASE

La base y las sobreestructuras forman un «bloque histórico»; es decir, el conjunto complejo, contradictorio y discorde de las sobreestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ahí se deduce que sólo un sistema de ideologías totalitario refleja racionalmente la contradicción de la base y representa la existencia de condiciones objetivas para la

dicados a Proudhon y principalmente al materialismo francés. El párrafo sobre el materialismo francés es más que nada un capítulo de historia de la cultura, y no un párrafo teórico, como se interpreta a menudo, y como historia de la cultura es admirable.* (Nota de Gramsci.)

* La nota de Gramsci no termina en este punto; establece a continuación un paralelismo entre Proudhon y Gioberti que se ha cortado en el fragmento francés. (N. del T.)

subversión de la praxis. Si se forma un grupo social homogéneo al 100 % por la ideología, esto significará que existen al 100 % las premisas para dicha subversión, o sea, que lo «racional» es real activa y actualmente. El razonamiento se basa en la necesaria reciprocidad entre base y sobreestructuras (reciprocidad que es, precisamente, el proceso dialéctico real).

IMS, pp. 39-40.

BASE E «HISTORIA ÉTICO-POLÍTICA»

Se puede emplear el término «catarsis» para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la base en sobreestructura en la consciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo «objetivo a lo subjetivo» y de la «necesidad a la libertad». La base deja de ser fuerza externa que oprime al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, para convertirse en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La determinación del momento «catártico» se convierte así, según creo, en el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resulta del desarrollo dialéctico.¹

1. Recordar siempre los dos puntos entre los cuales oscila este proceso: que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya realización no existan ya, o estén a punto de aparecer, las condiciones necesarias y suficientes; y que ninguna sociedad parece antes de haber expresado todo su contenido potencial.

ORIGEN DE LA CONCEPCIÓN EPIFENOMENISTA DE LAS SOBREESTRUCTURAS

Un elemento de error en la consideración del valor de las ideologías se ha debido, según creo, al hecho (hecho que, por lo demás, no es casual) de que se da el nombre de ideología tanto a la sobreestructura necesaria de una determinada base como a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos. El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo y esto ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología. El proceso de este error puede reconstruirse fácilmente: 1) se identifica la ideología como distinta de la base y se afirma que no son las ideologías las que cambian las bases, sino al contrario; 2) se afirma que una determinada solución política es «ideológica», o sea, insuficiente para cambiar la base, aunque cree poder cambiarla; se afirma que es inútil, estúpida, etc.; 3) se pasa a afirmar que toda ideología es «pura» apariencia, inútil, estúpida, etc.

Hay que distinguir, por tanto, entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una determinada base, e ideologías arbitrarias, racionalistas, «queridas». En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez «psicológica», «organizan» las masas humanas, forman el terreno en el que los hombres se mueven, toman consciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto «arbitrarias», no crean más que «movimientos» individuales, polémicas, etc.

(tampoco éstas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la ratifica).

Recordar la frecuente afirmación que Marx hace de la «solidez de las creencias populares» como elemento necesario de una determinada situación. Marx dice, poco más o menos: «cuando este modo de concebir tenga la fuerza de las creencias populares», etc. Otra afirmación de Marx es la de que una convicción popular tiene, a menudo, la misma energía que una fuerza material, o algo similar; afirmación muy significativa. Creo que el análisis de estas afirmaciones conduce a reforzar la concepción del «bloque histórico», en el cual, justamente, las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma; distinción entre forma y contenido que es meramente didáctica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma, y las ideologías serían meros caprichos individuales sin las fuerzas materiales.

IMS, pp. 48-49.

CONCEPCIÓN MECANICISTA DE LAS RELACIONES ENTRE ECONOMÍA E IDEOLOGÍA

La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la base debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo y, prácticamente, debe ser

combatida con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas. A este respecto son especialmente importantes el *18 Brumario* y los escritos sobre la *Cuestión oriental*, pero también otros (*Revolución y contrarrevolución en Alemania*, *La guerra civil en Francia* y otros menores). Un análisis de estas obras permite determinar mejor la metodología histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando las afirmaciones teóricas esparcidas por todas las obras.

Se podrá ver entonces cuántas cautelas reales introduce Marx en sus investigaciones concretas, cautelas que no podían caber en las obras generales. Entre estas cautelas podrían citarse como ejemplo las siguientes:

1) La dificultad de identificar en cada caso, estáticamente (como en una imagen fotográfica instantánea), la base; en realidad, la política es en cada caso el reflejo de las tendencias de desarrollo de la base, tendencias que no está escrito que hayan de verificarse necesariamente. Una fase básica sólo puede ser estudiada y analizada concretamente después de que haya superado todo su proceso de desarrollo, y no durante el proceso mismo, salvo por hipótesis y declarando explícitamente que se trata de hipótesis.

2) De ahí se deduce que un determinado acto político puede haber sido un error de cálculo por parte de los dirigentes de las clases dominantes, error que el desarrollo histórico, a través de las «crisis» parlamentarias gubernativas de las clases dirigentes, corrige y supera: el materialismo histórico mecanicista no toma en considera-

ción la posibilidad de error, sino que asume cada acto político como determinado por la base inmediatamente, o sea, como reflejo de una modificación real y permanente (en el sentido de adquirida) de la base. El principio del «error» es complejo: puede tratarse de un impulso individual debido a un error de cálculo, o también de la manifestación de los intentos de determinados grupos o grupitos por asumir la hegemonía en el seno de la formación dirigente, intentos que pueden fracasar.

3) No se considera suficientemente que muchos actos políticos se deben a necesidades internas de carácter organizativo, vinculadas a la necesidad de dar coherencia a un partido, a un grupo, a una sociedad. Esto se observa con claridad, por ejemplo, en la historia de la Iglesia católica. Si se quisiera encontrar en la base la explicación inmediata, primaria, de todas las luchas ideológicas ocurridas en el seno de la iglesia, estaríamos frescos: muchas novelas político-económicas se han escrito por esta razón. Resulta evidente, en cambio, que la mayor parte de esas discusiones están relacionadas con necesidades sectarias, de organización. Sería ridículo, al tratar de la discusión entre Roma y Bizancio acerca de la procesión del Espíritu Santo, buscar en la estructura del Oriente Europeo la afirmación de que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, y en la estructura del Occidente, la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Las dos Iglesias, cuya existencia y cuyo conflicto dependen de la base y de toda la historia, han planteado cuestiones que son principio de distinción

y de cohesión interna para cada una de ellas, pero podía ocurrir perfectamente que cada una de las dos iglesias hubiera afirmado lo que afirmó la otra. En ese caso el principio de distinción y de conflicto se habría mantenido igual, y es este problema de la distinción y del conflicto lo que constituye el problema histórico, no la casual bandera de cada una de las partes.

IMS, pp. 96-98.

CONCEPCIÓN MECANICISTA DE LA ACCIÓN DE LAS FUERZAS MATERIALES EN EL PROCESO HISTÓRICO

El conjunto de las fuerzas materiales de producción es, como tal conjunto, una cristalización de toda la historia pasada y la base de toda la historia presente y futura, es un documento y al mismo tiempo una fuerza de propulsión activa y actual. Pero el concepto de actividad de estas fuerzas no puede confundirse ni compararse con la actividad en el sentido físico o metafísico.

IMS, p. 161.

LAS FORMAS INFANTILES DE LA SUPERSTICIÓN «ECONOMICISTA»

Algunos puntos característicos del economicismo histórico: 1) en la investigación de los nexos históricos no se distingue lo que «es relativamente permanente» de lo que es fluctuación ocasional y se entiende por hecho económico el in-

terés personal o de un pequeño grupo, en sentido inmediato y «sórdidamente judaico». En otros términos: no se tienen en cuenta las formaciones de la clase económica, con todas las relaciones inherentes, sino que se asume el interés bruto y usurario, principalmente cuando coincide con formas delictivas contempladas por los códigos de lo criminal; 2) la doctrina por la cual el desarrollo económico se reduce a una sucesión de cambios técnicos introducidos en los instrumentos de trabajo. El profesor Loria ha hecho una exposición brillantísima de esta doctrina, aplicada en su artículo sobre la influencia social del aeroplano, que se publicó en la *Rassegna contemporanea* de 1912; 3) la doctrina por la cual el desarrollo económico e histórico se hace depender inmediatamente de los cambios habidos en algún elemento importante de la producción, como el descubrimiento de una nueva materia prima, de un nuevo combustible, etc., el cual lleva consigo la aplicación de nuevos métodos en la construcción y en la puesta en funcionamiento de las máquinas. En estos últimos tiempos ha aparecido toda una literatura sobre el petróleo; como ejemplo típico al respecto puede verse un artículo de Antonino Laviosa en la *Nuova antologia*, del 16 de mayo de 1929. El descubrimiento de nuevos combustibles y de nuevas energías motoras, así como el de nuevas materias primas para transformar, tiene realmente gran importancia, porque puede cambiar la posición de los diferentes Estados, pero no determina el movimiento histórico, etc. (...)

M, pp. 32-33.

La filosofía de la praxis, en su forma más difundida que es la superstición economicista, pierde una gran parte de su expansividad cultural en la esfera superior del grupo intelectual, tanta cuanto gana entre las masas populares y entre los intelectuales de medio pelo que no se atreven a hacer trabajar el cerebro, pero quieren dárselas de muy astutos, etc. Como escribía Engels, es muy cómodo para muchos creer que pueden echarse al saco, a bajo precio y sin ningún esfuerzo, toda la historia y toda la sabiduría política y filosófica concentrada en una formulita cualquiera. Luego de haber olvidado que la tesis según la cual los hombres toman consciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías no es una tesis de carácter psicológico o moralista, sino de carácter gnoseológico orgánico, se ha creado la *forma mentis* de considerar la política y, por tanto, la historia como un continuo *marché de dupes*, como un juego de ilusionismos y prestidigitación. La actividad «crítica» ha quedado reducida a descubrir los trucos, a suscitar escándalos, a meter las narices en las cosas de los hombres representativos. (...)

Así se ha olvidado, además, otra proposición de la filosofía de la praxis según la cual las «creencias populares» o las creencias del tipo de las creencias populares tienen la validez de las fuerzas materiales. Los errores de interpretación en el sentido de la búsqueda de intereses «sórdidamente judaicos» han sido a veces groseros y cómicos y por ello han reaccionado negativamente sobre el prestigio de la doctrina originaria. Por eso mismo hay que combatir el economicismo no sólo

en la teoría de la historiografía, sino también, y principalmente, en la teoría y en la práctica política.

M, p. 34.

CRITERIOS METODOLÓGICOS PARA EL ANÁLISIS DE LAS BASES

El problema de las relaciones entre base y sobreestructuras es el que hay que plantear exactamente, y resolver, para llegar a un correcto análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado período, y para dilucidar su correlación. Hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o se hallan al menos en vías de aparición y desarrollo; 2) el de que ninguna sociedad se disuelve ni puede ser sustituida si antes no ha desarrollado todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones.¹ A partir de la reflexión acerca de estos dos

1. «Una formación social no perece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales es aún suficiente y nuevas y más elevadas relaciones de producción hayan ocupado su lugar, ni antes de que las condiciones materiales de existencia de estas últimas hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad se plantea siempre sólo aquellas tareas que puede resolver; si se observa más atentamente, se verá siempre que la tarea misma sólo surge donde las condiciones materiales para su realización existen ya o se encuentran al menos en proceso de formación. (Marx, *Introducción a la crítica de la economía política*). (Nota de Gramsci.)

cánones se puede llegar a desarrollar toda una serie de otros principios de metodología histórica. En el estudio de una base hay que distinguir, para empezar, los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) y los movimientos que pueden llamarse «de coyuntura» (y que se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). También los fenómenos de coyuntura dependen, ciertamente, de movimientos orgánicos, pero su significación no es de amplio alcance histórico: dan lugar a una crítica política menuda, cotidiana, que afecta a pequeños grupos dirigentes y a las personalidades inmediatamente responsables del poder. Los fenómenos orgánicos, en cambio, dan lugar a la crítica histórico-social, que afecta a las grandes agrupaciones, más allá de las personas inmediatamente responsables y más allá del personal dirigente. Al estudiar un período histórico aparece la gran importancia de esta distinción. Se observa una crisis que a veces se prolonga durante décadas. Esta duración excepcional significa que en la base han salido a la luz (han llegado a su madurez) contradicciones insanables, y que las fuerzas políticas que operan en favor de la conservación y de la defensa de la base misma se esfuerzan, sin embargo, en sanarlas y superarlas dentro de ciertos límites. Estos esfuerzos constantes y perseverantes (puesto que ninguna formación social querrá confesar nunca que está superada) constituyen el terreno de lo «ocasional», sobre el cual se organizan las fuerzas contrarias que tienden a demostrar (demostración que, en última instancia, sólo se logra y es «verdadera» si se convierte en nueva

realidad, si las fuerzas contrarias triunfan, pero que inmediatamente se desarrolla mediante una serie de polémicas ideológicas, religiosas, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., cuya concreción puede evaluarse en la medida en que logran ser convincentes y desorganizan la disposición preexistente de las fuerzas sociales) que existen ya las condiciones necesarias y suficientes para que puedan, y por tanto deban, resolverse históricamente determinadas tareas (deban, porque toda dilación del deber histórico aumenta el desorden necesario y prepara catástrofes más graves).

M, pp. 41-42.

EL DOBLE ERROR DEL «ECONOMICISMO» Y DEL «IDEOLOGISMO»

El error en que a menudo se cae en los análisis histórico-políticos consiste en no saber hallar la relación correcta entre lo que es orgánico y lo que es ocasional; así se llega o a exponer como inmediatamente operantes causas que, por el contrario, son operantes mediatamente, y a afirmar que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes; en un caso hay exceso de «economicismo» o de doctrinarismo pedante, en el otro, exceso de «ideologismo»; en un caso se sobrestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual.

M, pp. 42-43.

EL ANÁLISIS DE LAS MEDIACIONES O LOS DIFERENTES «MOMENTOS» DE LA CORRELACIÓN DE FUERZAS

Un aspecto del mismo problema es la así llamada cuestión de las correlaciones de fuerzas. En las narraciones históricas se lee a menudo esta expresión genérica: «correlaciones de fuerzas favorables, desfavorables a tal o cual tendencia». Así, abstractamente, esta formulación no explica nada o casi nada, porque con ella no se hace sino repetir el hecho que debe explicarse presentándolo una vez como hecho y otra como ley abstracta y como explicación. El error teórico consiste, por tanto, en hacer pasar un canon de investigación y de interpretación como «causa histórica».

En la «correlación de fuerzas» hay que distinguir, para empezar, distintos momentos o grados, que son fundamentalmente los siguientes:

LAS CLASES SOCIALES Y LAS CONDICIONES BÁSICAS

1) Una correlación de fuerzas sociales estrechamente vinculada a la base, objetiva, independiente de la voluntad de los hombres, y que puede medirse con los sistemas de las ciencias exactas o físicas. En base al grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se tienen las agrupaciones sociales, cada una de las cuales representa una función y tiene una posición determinada en la producción misma. Esta correlación es lo que es, una realidad rebelde; nadie pue-

de modificar el número de las empresas y de sus empleados, el número de las ciudades con su determinada población urbana, etc. Esta fundamental disposición permite estudiar si existen en la sociedad las condiciones necesarias y suficientes para una transformación de la misma; permite controlar el grado de realismo y de actuabilidad de las varias ideologías que han nacido en su mismo terreno, en el terreno de las contradicciones que dicha disposición ha engendrado durante su desarrollo.

EL MOMENTO POLÍTICO O MOMENTO DEL PASO DE LA BASE A LAS SOBREESTRUCTURAS

2) El momento siguiente es el de la correlación de las fuerzas políticas, a saber: la valoración del grado de homogeneidad, autoconsciencia y organización alcanzado por los distintos grupos sociales. Este momento puede a su vez analizarse y delimitarse en varios grados que corresponden a los diversos momentos de la consciencia política colectiva tal como hasta ahora se han manifestado en la historia. El primero y más elemental es el económico-corporativo: un comerciante siente que *debe* ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc.; o sea, se siente la unidad homogénea —y el deber de organizarla— del grupo profesional, pero todavía no la del grupo social más amplio. Un segundo momento es aquel en el cual se alcanza la consciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el ámbito meramente económico. Ya en este momento se

plantea la cuestión del Estado, pero sólo en lo relativo a lograr una igualdad político-jurídica con los grupos dominantes, puesto que se reivindica el derecho a participar en la legislación y en la administración, y a lo sumo el derecho a modificarlas, a reformarlas, pero dentro de los marcos fundamentales existentes. Un tercer momento es aquel en el cual se alcanza la consciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan la esfera corporativa, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, la que indica el paso claro de la estructura a la esfera de las estructuras complejas; es la fase en la cual las ideologías engendradas anteriormente se hacen «partido», se oponen y entran en lucha hasta que una sola de ellas, o, al menos, una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por todo el área social, determinando la unidad intelectual y moral además de la unidad de los fines económicos y políticos, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no ya en el plano corporativo, sino en un plano «universal», y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados.

EL ESTADO COMO DICTADURA Y COMO HEGEMONÍA

El Estado se concibe, ciertamente, como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables a la máxima expansión

de ese mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión se conciben y se presentan como la fuerza motora de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías «nacionales»; en otros términos, el grupo dominante se coordina concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal se concibe como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (dentro del ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los cuales los intereses del grupo dominante prevalecen, pero hasta cierto punto, esto es, no hasta el burdo interés económico-corporativo. (...)

EL MOMENTO «MILITAR» DE LA CORRELACIÓN DE FUERZAS

3) El tercer momento es el de la correlación de las fuerzas militares, decisivo de forma inmediata en cada ocasión. (El desarrollo histórico oscila continuamente entre el primero y el tercer momento, con la mediación del segundo.) Pero tampoco este momento es algo indistinto e identificable inmediatamente en forma esquemática; en él se pueden distinguir también dos grados: el militar en sentido estricto o técnico-militar, y el grado que puede llamarse político-militar. En el desarrollo de la historia estos dos grados se han presentado con una gran variedad de combinaciones. Un ejemplo típico, que puede servir como demostración-límite, es el de la relación de opresión militar de un Estado sobre una nación que trata de conseguir su independencia estatal. La rela-

ción, en este caso, no es puramente militar, sino político-militar, pues, de hecho, tal tipo de opresión sería inexplicable sin un estado de disgregación social del pueblo oprimido y sin la pasividad de su mayoría; por tanto, no podrá conseguirse la independencia con fuerzas puramente militares, sino con fuerzas militares y político-militares. En efecto, si para iniciar la lucha por la independencia la nación oprimida tuviera que esperar a que el Estado hegemónico le permitiera organizar su propio ejército en el sentido estricto y técnico de la palabra, se cansaría de esperar (puede ocurrir que la reivindicación de contar con un ejército propio sea satisfecha por la nación hegemónica, pero eso significaría que se ha combatido ya una gran parte de la lucha y se ha vencido en el terreno político-militar). La nación oprimida opondrá inicialmente, por tanto, a la fuerza militar hegemónica una fuerza que es sólo «político-militar», o sea, opondrá una forma de acción política que tenga la virtud de determinar reflejos de carácter militar, en el sentido: 1) de que tenga eficacia para disgregar íntimamente la eficacia bélica de la nación hegemónica; 2) de que obligue a la fuerza militar hegemónica a diluirse y dispersarse por un gran territorio, anulando así gran parte de su eficacia bélica.

M, pp. 44-48.

CRISIS ECONÓMICAS Y MECANICISMO

Otra cuestión ligada a las anteriores es la de ver si las crisis históricas fundamentales están de-

terminadas inmediatamente por las crisis económicas. (...)

Puede excluirse que por sí mismas las crisis económicas inmediatas produzcan acontecimientos fundamentales; sólo pueden crear un terreno más favorable para la difusión de ciertos modos de pensar, de plantear y de resolver las cuestiones que afectan a todo el ulterior desarrollo de la vida estatal. Por lo demás, todas las afirmaciones referentes a los períodos de crisis o de prosperidad pueden dar lugar a juicios unilaterales. En su compendio de historia de la Revolución francesa, Mathiez, oponiéndose a la historia vulgar tradicional que «halla» apriorísticamente una crisis en coincidencia con las grandes rupturas del equilibrio social, afirma que hacia 1789 la situación económica era más bien buena a corto plazo, por lo cual no se puede decir que la catástrofe del Estado absoluto se haya debido a una crisis de pauperización. Hay que observar que el Estado estaba preso de una crisis financiera mortal y que se estaba planteando la cuestión de cuál de los tres órdenes sociales privilegiados debía cargar con los sacrificios y el peso para volver a estabilizar las finanzas estatales y reales. Además, aunque la posición económica de la burguesía era floreciente, no era ciertamente buena la situación de las clases populares de la ciudad y del campo, sobre todo la de estas últimas que se hallaban atormentadas por la miseria endémica. En cualquier caso, la ruptura del equilibrio de fuerzas no se produjo mecánicamente a causa de la pauperización del grupo social que tenía interés en romper el equilibrio y que de hecho lo rompió, sino

que se produjo en el marco de conflictos superiores al mundo económico inmediato, relacionados con el «prestigio» de clase (intereses económicos futuros) y con una exasperación del sentimiento de independencia, de autonomía y de poder. La cuestión particular del malestar o bienestar económico como causa de nuevas realidades históricas es un aspecto parcial de la cuestión de las correlaciones de fuerzas en sus diversos grados. Pueden producirse novedades tanto porque una situación de bienestar se halla amenazada por el burdo egoísmo de un grupo adversario, como porque el malestar se ha hecho intolerable y no se ve ya en la vieja sociedad ninguna fuerza capaz de mitigarlo y de restablecer una normalidad con medios legales. Puede decirse, por tanto, que todos estos elementos son la manifestación concreta de las fluctuaciones de coyuntura del conjunto de las correlaciones sociales de fuerza, en cuyo ámbito se produce el paso de éstas a correlaciones políticas de fuerza, para culminar en la correlación militar decisiva.

SON LOS HOMBRES QUIENES HACEN LA HISTORIA

Si este proceso de desarrollo de un momento a otro falta —y se trata esencialmente de un proceso cuyos actores son los hombres, la voluntad y capacidad de los hombres—, la situación permanece estancada y pueden producirse situaciones contradictorias: la vieja sociedad resiste y se asegura un período de «respiro», exterminando físicamente a la *élite* adversaria y aterrorizando a las masas de reserva; o bien se produce la des-

trucción recíproca de las fuerzas en conflicto instaurándose la paz de los cementerios, incluso bajo la vigilancia de un centinela extranjero.

M, pp. 48-49.

EL ECONOMICISMO ES EL FUNDAMENTO TEÓRICO DEL SECTARISMO POLÍTICO

Está claro que la aversión de principio a los compromisos se halla estrechamente vinculada al economicismo, porque la concepción en la cual se funda esta aversión no puede ser sino la convicción férrea de que en el caso del desarrollo histórico existen leyes objetivas del mismo carácter que las leyes naturales, y, además, la persuasión de un finalismo fatalista de carácter semejante al religioso: como las condiciones favorables tendrán que producirse fatalmente y estas condiciones determinarán, de manera un tanto misteriosa, acontecimientos palingenéticos, resulta que toda iniciativa voluntaria tendente a predisponer estas situaciones según un plan no sólo es inútil, sino incluso peligrosa. Junto a esas convicciones fatalistas está, sin embargo, la tendencia a confiar «a continuación», ciegamente y sin criterios, en la virtud reguladora de las armas, lo cual no deja de tener una lógica y una coherencia, puesto que se piensa que la intervención de la voluntad es útil para la destrucción, no para la reconstrucción (ya en acto en el momento mismo de la destrucción). La destrucción se concibe, en este caso, mecánicamente, no como destrucción-recons-

trucción. Esos modos de pensar no tienen en cuenta el factor «tiempo», ni tienen en cuenta, en último análisis, la «economía» misma, en el sentido de que no comprenden cómo los hechos ideológicos de masa y cómo, por tanto, en ciertos momentos el empuje automático debido al factor económico es detenido, obstaculizado o incluso destruido momentáneamente por elementos ideológicos tradicionales. Una iniciativa política adecuada es siempre necesaria para liberar el empuje económico de los obstáculos de la política tradicional, o sea, para cambiar la dirección política de ciertas fuerzas que es necesario absorber con vistas a realizar un bloque histórico económico-político nuevo, homogéneo, sin contradicciones internas; y como dos fuerzas «semejantes» no pueden fundirse en un organismo nuevo sino a través de una serie de compromisos o por la fuerza de las armas, situándose en un plano de alianza o subordinando la una a la otra mediante la coerción, el *quid* está en si se tiene esa fuerza y si es «productivo» emplearla. Si la unión de dos fuerzas es necesaria para vencer a una tercera, el recurso a las armas y a la coerción (admitiendo que se tenga esa posibilidad) es una pura hipótesis metódica, y la única posibilidad concreta es el compromiso, porque la fuerza puede emplearse contra los enemigos, pero no contra una parte de sí mismos que se quiere asimilar rápidamente y de la que hay que hacer brotar «buena voluntad» y entusiasmo.

M, pp. 36-37.

CUADRO CRONOLOGICO

<i>Vida y obra</i>	<i>Literatura/arte/cultura</i>	<i>Historia</i>
1891 22 de enero, nacimiento de Antonio Gramsci en Giarza, Cerdeña.	Pavlov observa los reflejos condicionados. Gaudí proyecta la Sagrada Familia.	Encíclica <i>Rerum Novarum</i> .
1897 Elecciones políticas en la isla. Son candidatos Francesco Cocco y Enrico Carboni. Francesco Gramsci, padre de Antonio, es encarcelado por apoyar a Cocco.	Gide: <i>Les nourritures terrestres</i> . Gautier: <i>Idearium español</i> .	Guerra greco-turca. Fundación del sionismo en Basilea.
1898-1902 Estudios elementales con las máximas calificaciones.	Max Planck anuncia la teoría de los cuantos. Freud: <i>Die Traumdeutung</i> .	Sun Yat Sen funda el Partido Revolucionario Chino (1900).
1904 La tropa dispara en Buggero (Cerdeña) matando a tres obreros en huelga. A raíz de ello se decreta Huelga General en Italia (la primera en la historia	Thomas Mann: <i>Tonio Kröger</i> (1903) Baroja: <i>La lucha por la vida</i> . Gorki: <i>Los bajos fondos</i> (1903). Lenin: <i>¿Qué hacer?</i> (1902).	Congreso de la Internacional Socialista en Amsterdam.

del Movimiento Obrero italiano).

- 1905 Reanuda sus estudios (en 1903, al dejar la escuela elemental tuvo que ayudar a la familia).
- 1906 En mayo y junio, se registran grandes luchas sociales en Cerdeña.
1908. Se traslada con su hermano Genaro (que trabaja en el catastro) a Cagliari, para asistir al Liceo Dettori.
- 1909 Se dedica intensamente al estudio, viviendo en condiciones materiales muy precarias.
- 1905 Einstein formula la «Teoría espacial de la relatividad».
- Bergson: *La evolución creadora*. Gorki: *La madre* (1907).
- Sorel: *Rreflexiones sobre la violencia*. Inauguración del *Palau de la Música Catalana* en Barcelona.
- Lenin: *Materialismo y empirio - criticismo*. Thomas Mann: *Alteza real*. Picasso: *La mujer de la man-*

dolina. Diaghilev y los ballets rusos en París.

- 1910 Aparece su primer artículo en el diario *L'Unione Sarda* el 26 de julio, a raíz de su fructífero encuentro con Raffa Garzia, profesor de italiano del Liceo Dettori.
- 1911 Obtiene, tras superar una prueba en la que también participa Palmiro Togliatti, una modesta beca estatal para estudiar en la Universidad de Turín.
- 1912 Frecuenta la Facultad de Letras de Turín. Adquiere el «hábito de severa disciplina filológica».
- 1913 Acabado el curso, vuelve
- Russell acaba los *Principia Mathematica*, en colaboración con A. N. Whitehead. Hilferding: *El capitalismo financiero*. Stravinsky: *El pájaro de fuego*. Maria Curie aísla el radio.
- Dilthey: *Los tipos de visiones del mundo*. Picasso: *Naturaleza muerta*. Stravinsky: *Petruchka*.
- Thomas Mann: *Muerte en Venecia*. Rosa Luxemburg: *La acumulación del capital*. Marinetti: *Antología Futurista*.
- Caída de la monarquía en Portugal. Anexión de Corea por los japoneses.
- Caída de Porfirio Díaz en México. Fundación de la C.N.T. en España. Revolución en China.
- Guerra balcánica. Recrudescimiento de la agitación social en Rusia.
- Scheler: *El formalismo en*

a Ghilarza sin haberse examinado, a causa de sus pésimas condiciones de salud. Verano de elecciones, primeras desde la extensión del sufragio. En el número 41 de «La Voce» escribe su adhesión a las tesis del grupo de propaganda Antiproteccionista. Era la primera vez que el joven estudiante sardo, iniciado ya en el movimiento socialista, participaba abiertamente en una batalla política. Regresa a Turín en otoño, donde se instala en casa de la Vda. Berra, de la que sería huésped durante nueve años.

1914 Tiene que retrasar de nuevo los exámenes, a causa

Russell: *Nuestro conocimiento del mundo exterior*. Comienza la Primera Guerra Mundial (hasta 1913).

de una grave neurosis. Lee a Labriola. Ingresa en el Partido Socialista Italiano, algo antes que Palmiro Togliatti. Se relaciona asimismo con Angelo Tasca y Umberto Terracini.

El 28 de julio, la dirección y el grupo parlamentario socialista exigen la «neutralidad absoluta» de Italia en el conflicto bélico que es declarada oficialmente el 4 de agosto. El 31 de octubre, con un artículo publicado en «Il Grido», interviene en el debate sobre la neutralidad. (Es su escrito polifónico.) Pierde la beca a causa de un retraso en los exámenes.

1915 Nuevo artículo en «Il Grido del Popolo» en el que

Einstein formula la «teoría general de la relatividad». Conferencia socialista de Zimmerwald en septiem-

la ética y la ética material de los valores. Freud: *Totem y tabú*. Stravinsky: *La consagración de la primavera*.

nia y Francia. Expedición a Libia del Ejército italiano. Huelga, en Italia, durante más de tres meses, de los obreros de la industria automovilística.

Proust: *En busca del tiempo perdido* (1.º tomo). Giude: *Las cuevas del Vaticano*. Prokofiev: *Suite es-*

Disturbios en el Ulster.

se hace eco de la reunión celebrada el 15 de septiembre en Zimmerwald, Suiza. Su tema central, no obstante, era el X Congreso del Partido Socialista obrero español. Muere el «filólogo» y nace el «revolucionario profesional».

1916 Frecuenta diariamente la Casa del Pueblo en Turín, donde tenía sus locales la AGO (*Associazione generale Operai*).

Se propone la tarea de promover la cultura entre los obreros. Publica numerosos artículos, sin firma, en «Il Grido del Popolo» y en la página turinesa de «Avanti».

dad». Picasso: *Arlequín*. Falla: *El amor brujo*. bre. Huelga General en Italia.

Freud: *Introducción al psicoanálisis*. Lenin: *El imperialismo, estadio superior del capitalismo*.

Descubrimiento de la heparina.

Constitución de la Liga de Spartaco. Asesinato de Rasputín.

1917

Temas centrales de su pensamiento del momento: la recusación del anticlericalismo sectario y la tesis de las alianzas de clase.

Publica *La città futura*, número monográfico de la revista íntegramente redactado por él. Este texto, fuertemente influido por Croce, marca el momento culminante de su época juvenil.

A causa de una violenta revuelta obrera, Turín es declarada, en septiembre, zona de guerra. La consiguiente gran ola de detenciones privó a la sección socialista de casi todos sus dirigentes. Gramsci entra a formar parte de un Comité provisional de 12 miembros destinado a dirigir el movimiento obrero

Valéry: *La joven parca*. Mondrian: *Realidad natural y realidad abstracta*.

Revolución de octubre en Rusia. Negociaciones de Brest Litowsk.

turinés.

Publica en la edición nacional del «Avantil», una editorial titulada «La Rivoluzione» contro il *Capitalismo*, texto muy revelador del tipo de marxismo que Gramsci iba a elaborar bajo el rótulo de «filosofía de la praxis».

1918 Con la detención de Maria Giudice se convierte en el único redactor de «Il Grido» y, en la práctica, en su director. El semanario de la sección socialista es convertido por él en una revista de pensamiento y cultura. El 19 de octubre ve la luz el último número con una nota de despedida de su redactor. Pasa a

Bloch: *Espíritu de utopía*. Spengler comienza a publicar *La decadencia de Occidente*. Tristan Tzara: *Manifiesto Dadá*. Lenin: *El Estado y la Revolución*.

Los «14 puntos de Wilson». Huelga general en Alemania. Tratado de Brest-Litowsk. Votación de la Primera Constitución Soviética. Se proclama la República en Berlín. Desmoronamiento del Imperio Austro-Húngaro.

trabajar exclusivamente en el «Avantil». Sigue con gran atención el desarrollo de la Revolución Rusa.

1919 Secretario de redacción de «L'Ordine nuovo», el «único documento de periodismo revolucionario y marxista publicado en Italia con una cierta seriedad ideológica». El 20 de julio es encarcelado por primera vez. A comienzos de septiembre, los 2.000 obreros de Fiat-Brevetti eligen a los delegados de sección: había nacido el *primer consejo de fábrica* (comienzo de lo que habría de ser el movimiento revolucionario italiano). El 16 de noviembre se ce-

Russell: *Introducción a la filosofía matemática*. Desintegración del átomo por Rutherford. Gide: *La sinfonía pastoral*. Fundación de la Bauhaus (en Weimar, después en Dessau). Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental*.

Fundación de la OIT en Washington. Se acuerda la jornada de 8 horas. Fundación de la Tercera Internacional en Moscú. «Semana roja» en Berlín. Movimientos revolucionarios en Europa Central. Asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht en Berlín bajo el gobierno socialdemócrata. Fundación del Movimiento Fascista Italiano. Caída del gobierno revolucionario húngaro.

lebran las primeras elecciones políticas de la postguerra. Victoria socialista en Turín. Una semana antes había tenido lugar en Bolonia la reunión nacional del Partido Socialista. Fue un congreso netamente orientado hacia la izquierda.

1920 Fuerte reacción de la derecha en Italia y gran agitación revolucionaria. Crisis en el seno del PSI: enfrentamientos de las tendencias reformista, maximalista y comunista. Gramsci se enfrenta tanto al «abstencionismo» izquierdista de Bordighi como a Tasca. Tampoco coincide con las posicio-

Keynes: *Las consecuencias económicas de la paz*. Chaplin: *El chico*. Russell: *Teoría y práctica del bolchevismo*. Lenin: *El «izquierdismo», enfermedad infantil del comunismo*.

Russell visita la Rusia soviética y se entrevista con Lenin. Movimientos comunistas en el Ruhr. Formación de la «Pequeña Entente». Gandhi: primera campaña de no cooperación. El PSOE se adhiere a la Internacional Comunista. Derrota del Ejército Rojo ante Varsovia: retirada.

nes de Terracini y Togliatti. El II Congreso de la Internacional Comunista refuerza sus posiciones. En noviembre, con ocasión de las elecciones administrativas en la asamblea de los socialistas turineses, se proponen las candidaturas de Togliatti y Gramsci. Firma el Manifiesto-Programa de la fracción comunista. Sanción oficial el 28 de noviembre en Imola.

1921 Se abre el 15 de enero, en Liorna, el XVII Congreso Nacional del PSI. La dirección del PSI queda en manos de Serrati (98.000 votos contra 58.000 de los comunistas «puros» y 14.000 de los reformistas). El 22 de enero se constitu-

Otto Bauer funda la revista *La Lucha* (Órgano del «austromarxismo») y publica *Bolchevismo y Socialdemocracia*. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Pirandello: *Seis personajes en busca de un autor*.

Estado libre de Irlanda. Desastre español en Annual, Marruecos. Rebelión de los marineros de Cronstadt. Escasez económica en Rusia. «Acción de Marzo» del Partido Comunista alemán: sublevación que

Moscú: II Congreso de la Internacional Comunista, donde se fija la nueva línea de los PC europeos, en lucha decidida contra los socialdemócratas. Lenin se inclina, en el caso de Italia, a favor de la orientación de los militantes de «L'Ordine nuovo».

ye en el teatro San Marco de Liorna el nuevo PC de Italia, bajo el dominio de Amadeo Bordiga, que había conseguido por fin el apoyo de la Internacional. Gramsci, director de «L'Ordine nuovo», es excluido del ejecutivo. Entra en el Comité Central.

1922 Parte a Rusia, como representante del PC de Italia en el ejecutivo de la Internacional con sede en Moscú.

Abandona la dirección de «L'Ordine nuovo». La estancia en Rusia iba a serle de gran provecho: por su enriquecimiento político junto a los protagonistas de la revolución rusa y

Bloch: *Thomas Münzer como teólogo de la revolución*. T. S. Eliot: *Tierra Yerma*.

Segunda Constitución Soviética. Establecimiento de la URSS. Mustafá Kemal se adueña del poder en Turquía.

por el encuentro con Julia Schucht.

El 28 de octubre tiene lugar la marcha sobre Roma: el rey encarga a Benito Mussolini formar Gobierno.

5 de noviembre: IV Congreso de la Internacional Comunista en Moscú. Cambio de línea: la Internacional propugna, ante el auge del fascismo, el paso a una política de defensa y lucha por las libertades democráticas.

1923 Deserción de los miembros del nuevo Comité ejecutivo del PCI (Togliatti, Tasca, Vota, Genari y Leonetti).

Gramsci se traslada a Viena para seguir de cerca la difícil situación del Parti-

Fundación en Frankfurt, del *Institut für Sozialforschung*. Korsch: *Marxismo y filosofía*. Louis de Broglie formula los principios de la mecánica ondulatoria. Lukács: *Historia y consciencia de clase*.

Enfermedad de Lenin. Golpe de Estado de Primo de Rivera en España.

do en Italia, reacio en la práctica a las consignas de «frente único» con los socialistas propuestos por la Internacional. Se niega a firmar un manifiesto de Bordiga en que se proponía la ruptura del PCI con la IC.

1924 A pesar de su mala salud, trabajaba traduciendo y escribiendo para la prensa del Partido («L'Unità», que comenzó a publicarse en Milán el 12 de febrero y «L'Ordine nuovo», tercera serie).

El 12 de mayo, después de una estancia de 5 meses, deja Viena, donde había vivido muy aislado, siguiendo con angustia atenta-

Thomas Mann: *La montaña mágica*. Breton: *Manifiesto del surrealismo*. Eisenstein: *El acorazado Potemkin*.

Stalin toma el poder en la URSS. Reconocimiento de la URSS por Gran Bretaña. Asesinato de Matteotti en Italia. Ascensión del fascismo.

ción la evolución de los acontecimientos en la URSS (donde la lucha de las corrientes en el seno del Partido comenzaba a endurecerse) y en Italia.

En las elecciones del 6 de abril es elegido diputado por una circunscripción veneta.

Regresa a Italia, garantizado por la inmunidad parlamentaria, y se instala en Roma, donde comprueba que Bordiga sigue dominando —a pesar de las consignas de la IC— en el PCI.

El 10 de junio estalla la crisis Matteotti: culminación de todo un período de atropellos fascistas. Propone al Comité de los 16 (ejecutivo del Aventinno) la Huelga General po-

lítica. Se rechaza su propuesta, de modo que el único resultado de la crisis vino a ser el aflojamiento temporal del régimen de represión.

El 3 de septiembre recibe la noticia de su paternidad: Julia Schucht le ha dado un hijo, Ollio.

Interviene en el congreso regional del Partido, celebrado clandestinamente en Cagliari. Todavía cree en la debilidad y carácter efímero del fascismo italiano.

1925 Conoce a su cuñada Tatiana Schucht.

En febrero sale para Moscú, donde participa, al frente de la delegación italiana, en una reunión del

Kafka: *El proceso*. Millikan descubre los rayos cósmicos. Chaplin: *La quimera del oro*. El fascismo se convierte en partido único en Italia. Trotsky es suspendido en sus funciones de comisario del pueblo. Alemania:

Ejecutivo ampliado de la IC. Conoce a su hijo.

En abril regresa a Italia, comprobando el endurecimiento y extensión del poder fascista.

El 16 de mayo tiene lugar su primera intervención en el Parlamento para denunciar las verdaderas intenciones represivas de un proyecto de ley contra la masonería. Enfrentamiento verbal con Mussolini.

Se traslada por unos días a Roma, a casa de Togliatti. Bajo su dirección se redactan las tesis para el III Congreso Nacional del Partido, que se iba a celebrar en Lyon en enero. Julia, su esposa, y Delio, llegan a Roma en compañía de su cuñada Eugenia.

muerte de Ebert. Elección de Hindenburg.

1926 Pasa clandestinamente la frontera francesa para asistir al Congreso del Partido, donde se opone una vez más al sectarismo de Bordiga. Las tesis de la mayoría del Comité Central —a favor de una política de alianzas en la lucha contra el fascismo— fueron aprobadas por el 90'8 % de los votos. La izquierda del CC (Bordiga) obtuvo sólo el 9,2 %.

Ante el recrudecimiento de la represión fascista, tendente a desarticular toda organización popular, Julia decide abandonar Italia. Da a luz, por segunda vez, ya en Rusia. Trabaja, de nuevo, sobre la cuestión meridional.

Primer concierto para piano de Béla Bartók. Fritz Lang: *Metrópolis*. Bernanos: *Sous le soleil de Satan*. Gide: *Si le grain ne meurt*.

Korsch es expulsado del DKP por «desviación izquierdista». Golpe de Estado de Gómez da Costa en Portugal.

Por encargo del Buró político del Partido italiano, escribe una carta extremadamente crítica al CC del PCUS, a la sazón en el momento culminante de la crisis «sucesoria» desatada por la desaparición de Lenin. Encuentra en esta actitud la oposición de Togliatti, a la sazón en Moscú representando al Partido italiano en la Internacional.

Tiene lugar en Bolonia un atentado contra Mussolini, que es explotado como incentivo para las violencias fascistas. El 5 de noviembre el Consejo de Ministros da el golpe definitivo a la escasa democracia que aún quedaba en Italia.

El 8 de noviembre es dete-

nido a las 22.30 a pesar de su inmunidad parlamentaria. Es confinado en Ustica, una pequeña isla de 8 Km. y 16.000 h., de los que 500 eran presos por delitos comunes.

1927 El 20 de enero deja la isla en dirección a la cárcel milanese de San Vittore. Es interrogado por el juez instructor Enrico Macis. La falta de pruebas dificulta la marcha del proceso.

El 20 de mayo se dicta una nueva orden de detención bajo la acusación de guerra civil, de saqueo, de devastación y de matanzas. Pero sigue siendo difícil aportar pruebas. El juicio

Heidegger: *Ser y tiempo*.
Heisenberg: «Principio de indeterminación. K a f k a: *El castillo*. Lemaître esboza la teoría de la expansión del Universo.

Ruptura entre Chang-Kai-Chek y los comunistas chinos.

cio es fijado definitivamente para el 28 de mayo del año siguiente, en Roma.

1928 Sale de Milán. El juicio, en el que Mussolini había sustituido la magistratura ordinaria por una magistratura política, el Tribunal Especial para la Defensa del Estado, dura del 28 de mayo al 4 de junio. Los 22 acusados en total, adoptaron la postura de admitir su actividad en las filas del PC, negando, en cambio, haber ocupado un papel dirigente.

El primer interrogado fue A. Gramsci en la audiencia del 30 de mayo. Fue condenado, al fin, a 20 años, 4 meses y 5 días. Fue destinado a la cárcel

Carnap: *La estructura lógica del mundo*. Breton: *Nadja*. Brecht: *La ópera de los tres cuartos*. Huxley: *Contrapunto*. Buñuel: *El perro andaluz*. García Lorca: *Romancero gitano*.

Trotsky es deportado a Asia, Salazar, ministro de economía en Portugal. Empezó el Primer Plan Quinquenal ruso.

de Turi, a unos 30 Kms. de Bari, adonde llegó el 19 de julio, enfermo y extenuado.

- 1929 Llevaba ya dos años y 4 meses en la cárcel, cuando pudo disponer al fin de material para trabajar, aunque no obtuvo nunca otros libros que los autorizados por el director de la prisión.
- En una carta a Tatiana, del 25 de marzo, precisó así las líneas de su trabajo:
- 1.ª La historia italiana en el siglo XIX, con especial atención a la formación de los grupos intelectuales.
 - 2.ª La teoría de la historia y de la historiografía.

Fundación oficial del Círculo de Viena. Alexander Fleming descubre la penicilina.

Fundación del museo de arte moderno de Nueva York.

Thomas Mann recibe el premio Nobel de Literatura.

Exilio de Trotsky. Crack en la bolsa de Nueva York. Pío IX alude a Mussolini llamándole «hombre de la providencia». Bujarin es expulsado del BP del PCUS.

- 3.ª El americanismo y el fordismo.

Resultado final: treinta y dos cuadernos, veintuno de los cuales fueron escritos en Turi. Total: 2.848 páginas, 4.000 folios mecanografiados.

- 1930 Entre julio de 1929 y julio de 1930 sólo recibe una carta de Julia.
- Ve como se rompen también muchos de sus vínculos políticos: el IV Congreso de la IC enterró la táctica del «frente único».

Dirac: *Principios de la mecánica cuántica*.

Aparece el volumen I de Erkenntnis (1930-31), revista del Círculo de Viena.

Musil: *El hombre sin atributos*.

Elecciones generales en Alemania: triunfo nazi.

Alfonso XIII destituye a Primo de Rivera.

- 1931 El 3 de agosto sufre una hemoptisis.

Horkheimer asume la dirección del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, en el que colaboran Adorno, Fromm, Pollock y Marcuse. Teorema de Gödel.

Segunda República Española. Alianza de Harzburg entre Hitler y los conservadores. Encíclica *Quadragesimo Anno*.

1932 El 7 de octubre recibe carta de su hermana Grazietta, en la que le comunica la gravedad de su madre. El 14 de noviembre, carta a Tatiana en la que le expone su intención de res- tituir a Julia su plena li- bertad.
El 30 de diciembre, la se- ñora Peppina fallece en Ghilarza. No se lo comuni- can a Gramsci.

1933 Padece insomnio.

El 7 de marzo cae al suelo y no consigue levantarse con sus propias fuerzas. Delira.

El 20 de marzo, por peti-

Chaplin: *Las luces de la ciudad*.

Publicación, por Landshut y Mayer, de los Manuscritos de 1844 de Marx. Ce- line: *Viaje al fondo de la noche*. Ostrowski: *Así se templó el acero*. Sholo- jov: *El don apacible*.
Expulsión de los jesuitas de España. Salazar, presi- dente del Consejo en Por- tugal. Levantamiento de Sanjurjo en Sevilla. Roo- sevelt, presidente de los Estados Unidos.

Joliot-Curie realiza la ra- diactividad artificial. Mal- raux: *La condición huma- na*. García Lorca: *Bodas de sangre*. Lukács: *Mi cami- no hacia Marx*.
Hitler, canciller de Alema- nia. Incendio del Reich- stag. El nacional-socialis- mo, partido único. Concor- dato con Alemania. Elec-

ción de Tatiana al jefe de gobierno, el profesor Um- berto Arcangeli visita al enfermo.

Gramsci se niega a solici- tar clemencia a Mussolini, a pesar de la gravedad del diagnóstico médico: «mal de Pott, lesiones tubercu- losas en el lóbulo superior del pulmón derecho; arte- rioesclerosis con hiperten- sión de las arterias. Des- vanecimientos con pérdida de conocimiento y parafa- sia. Desde octubre de 1932 ha perdido siete kilos». El hundimiento físico no va acompañado, sin embar- go, de la catástrofe men- tal.

Se limitan a cambiarle de celda. Obtiene así un com- pañero fijo, Gustavo Trom- betti.

ciones derechistas en Es- paña.

Leve mejoría al percibir menos ruidos. Consigue volver en parte al estudio y a la escritura: los cuernos 1, 2, 4 y 22 pertenecen a 1933.

El último trimestre del año empeora nuevamente. Piero Sraffa, amigo de Gramsci y de Wittgenstein y profesor a la sazón en Cambridge, transmitió a la prensa el dictamen del profesor Arcangeli. Se constituyó así en París un Comité para la liberación de Gramsci y otras víctimas del fascismo en el que figuraban entre otros, Roland Rolland y Henri Barbusse. La presión de la opinión pública internacional obligó, al fin, al gobier-

no a no dejar morir a Gramsci sin cuidados médicos.

En octubre fue autorizado a trasladarse a Forni, a la clínica del doctor Giuseppe Cusamano, siempre en estado de detención y con gastos a su cargo.

El 13 de noviembre, su hermano Carlo firma contrato con la clínica. La orden de partida llega el 18 de noviembre. El 7 de diciembre está ya en Forni.

1934-36 El 7 de marzo, acercándose la onomástica de su madre, cuya muerte ignora, le escribe una carta, la primera en su nueva estancia. En abril solicita, mediante instancia, ser trasladado a la clínica para enfermedades nerviosas

Emigración de la «Escuela de Frankfurt» a los Estados Unidos. Popper: *La lógica de la investigación científica* (1935). Fisión del átomo por Fermi (1935). T. S. Elliot: *Asesinato en la catedral*. Gide: *Retorno*

En 1936, Italia se anexiona Abisinia. Comienza la Guerra civil en España (hasta 1939). Eje Roma-Berlín. Purgas stalinistas en el PKDUS (ejecución, en 1936, de Kamenev y Zinoviev).

En 1935-37, el PCI practica

«Poggio Sereno» de Fiésole.

El 15 de julio renueva su petición. A finales del verano, encontrándose en las condiciones señaladas por el art. 176 del código penal, solicita la libertad condicional y que se le permita consultar a un médico de confianza.

En el extranjero se intensifica la campaña a favor de Gramsci. Romain Rolland publica un folleto en el que narra su martirio. La instancia es acogida el 25 de octubre, pero aunque oficialmente es «liberado», la policía permite pocos cambios en su vida. Se le niega el traslado de Forlín. Extremadamente dé-

bil, se refugia, sin embargo, en el estudio. Pertenecen a este período cinco cuadernos iniciados en Turín y once escritos enteramente en la clínica Cusmano.

El verano de 1935 interrumpe definitivamente su labor.

El 24 de agosto sale en dirección a la clínica «Quisisana» de Roma. El 26 le visita el profesor Frugoni. Situación desesperada: mal de Pott, tuberculosis pulmonar; hipertensión a 200, crisis anginosas y crisis de gota.

Su memoria vuelve a Julia, a la que en carta del 14 de diciembre propone —inútilmente— venir a Italia.

Solamente le sostenía ya la perspectiva de un pró-

de la URSS (1936).
Toynbee: *Estudio de la historia* (1934-55).

Chadwick descubre el neotrópico. Auden: *Spain*. Chaplin: *Tiempos modernos*.

la política de «reconciliación nacional».

ximo retorno a la libertad.

1937 Ante la perspectiva de la libertad —su condena expiraba el 21 de abril— Gramsci comenzó a pensar en un retiro a Cerdeña, con el fin de acabar allí sus días en un aislamiento casi absoluto. Su familia le esperaba ya libre, cuando recibió la noticia de su muerte, acaecida el 27 de abril, a las 4.10. Tenía 47 años y no había llegado a conocer a su segundo hijo. Fue enterrado al día siguiente, por la tarde. Acompañaban al féretro Tatiana y Carlo. Su padre murió apenas dos semanas después, el 16 de mayo. Tenía 77 años.

Mao Tsé Tung: *A propósito de la práctica y A propósito de la contradicción*. Pacto de no agresión chino-soviético. Elecciones generales en Rusia.

BIBLIOGRAFIA

1. Principales ediciones de los escritos de Gramsci en lengua italiana:

Scritti giovanili (1914-1918). Turin: Einaudi, 1965.

«*Sotto la Mole*». Turin: Einaudi, 1960.

L'Ordine Nuovo 1919-1920. Turin: Einaudi, 1954.

Socialismo e Fascismo: L'Ordine Nuovo 1921-1922. Turin: Einaudi, 1966.

La Costituzione del Partito Comunista 1923-1926. Turin: Einaudi, 1971.

Lettere dal carcere. Editado por Sergio Caprioglio y Elsa Fubini. Turin: Einaudi, 1965.

De los *Quaderni dal carcere* existen dos ediciones disponibles. Una de ellas, la más antigua, en varios volúmenes ordenados temáticamente, de acuerdo con la siguiente división:

Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Turin: Einaudi, 1948.

Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura. Turin: Einaudi, 1949.

Il Risorgimento. Turin: Einaudi, 1949.

Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno. Turin: Einaudi, 1949.

Letteratura e vita nazionale. Turin: Einaudi, 1950.

Passato e presente. Turin: Einaudi, 1951.

La más reciente (1975), preparada por Valentino Gerratana y editada asimismo por Einaudi en 4 vols., sigue, en cambio, el orden cronológico de los *Quaderni*. Por el rigor de su aparato crítico puede considerarse como la primera edición definitiva de los *Quaderni*.