

Tomado de: *Traducir a Gramsci*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2007, 292 pp.

VII.- Una gnosología para la política.

La riqueza y complejidad del pensamiento marxiano sobre la sociedad, la política y el Estado se había perdido en lo esencial en el movimiento comunista internacional en los años 20. La III Internacional había sido fundada por Lenin para luchar contra las desviaciones oportunistas y reformistas en el movimiento revolucionario y contra el revisionismo teórico que le servía de fundamento, y que había deformado las ideas de Marx convirtiéndolas en una concepción evolucionista sobre la historia. Una conjunción de factores de diversa índole llevaron a que esta intención no se realizara. El marxismo que generaron los centros rectores de la Komintern reproducía los mismos errores teóricos del pensamiento que predominó en la II Internacional: un materialismo naturalista que conducía a una concepción economicista y mecanicista del desarrollo social. Aunque las proyecciones políticas de la III Internacional debían ser diferentes, la similitud en su fundamento teórico con respecto al del de la II Internacional determinó la misma incapacidad para captar la esencia de los procesos políticos y de las nuevas formas de dominación de la burguesía.

Para Gramsci resultó evidente que el marxismo de la III Internacional era incapaz de ofrecer los instrumentos conceptuales idóneos para pensar la realidad. Constató la insolvencia de aquella doctrina que se presentaba como el marxismo oficial del movimiento comunista internacional, y comprendió que para salvar las profundas limitaciones existentes en el pensamiento revolucionario respecto al Estado y la política no solamente tenía que construir una nueva teoría política, sino que también necesariamente tenía que recuperar los fundamentos teóricos del pensamiento de Marx. Era preciso emprender la reconstrucción del marxismo sobre la base de liberar a la herencia intelectual de Marx de todas las excrecencias positivistas para recuperar el empuje crítico y revolucionario original. No fue el único en esa época que se percató de ello. La derrota del movimiento revolucionario europeo y la pobreza conceptual del marxismo de la III Internacional llevaron a otros pensadores de la época a intentar la construcción de un marxismo diferente, que pudiera colocarse a la altura de las demandas

que la época planteaban a la humanidad. Frente al marxismo dogmático que cobraba carta de ciudadanía en el movimiento comunista organizado, figuras como Karl Korsch, Georg Lukacs, Ernst Bloch, Max Horkheimer y otros pocos emprendieron también una tarea similar. Ya en esa década de los años 20 podía hablarse de la existencia de dos marxismos.

La interpretación unilateralmente economicista de la teoría marxiana sobre la sociedad constituía la fuente teórica de las concepciones evolucionistas y mecanicistas sobre la política que predominaron tanto en el marxismo de la II como de la III Internacional. Y el economicismo, a su vez, tenía su fundamento en una posición filosófica que podemos catalogar de materialismo naturalista. Se interpretaba el materialismo de Marx como la simple continuación del materialismo francés del Siglo XVIII. Se ignoró la deuda conceptual de Marx con el aporte elaborado por la filosofía clásica alemana.

En sus *Cuadernos Filosóficos*, Lenin había estampado la siguiente afirmación: “*Es completamente imposible entender <El Capital> de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la <Lógica> de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!!*”.¹ Con ello había subrayado la necesidad de conocer a profundidad el pensamiento de Hegel, y en general de la filosofía clásica alemana, para poder comprender la esencia del pensamiento de Marx. En su obra titulada *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels había expresado una idea similar, al catalogar al movimiento obrero alemán como el heredero de la filosofía clásica alemana.² La indicación era clara: sin tener en cuenta los resultados alcanzados por la filosofía clásica alemana en la reflexión sobre el proceso de producción del pensamiento, no podía crearse una teoría revolucionaria. Era preciso asumir los resultados elaborados por el pensamiento filosófico moderno.

El cambio de la problemática en la filosofía moderna.

El carácter acusadamente evidente del papel activo y creador del ser humano, y de sus potencialidades que lo llevaban a producir una realidad nueva acorde con sus

¹ V. I. Lenin, *Obras Completas*, tomo 38, Editora Política, La Habana, 1964, p. 174.

² C. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas*, tomo 3, Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 395.

intereses y finalidades, provocó el cambio de la problemática central que va a acusar la filosofía moderna. Durante la Edad Media primó una concepción del mundo que se apoyaba en una interpretación fatalista-religiosa: todo estaba predeterminado por la voluntad divina. Pero la nueva época que se abrió a partir del siglo XVI demostró la posibilidad del dominio racional del hombre sobre la naturaleza, la posibilidad no sólo de transformarla, sino incluso de crearla, y también a la sociedad, y todo ello sobre la base de su conocimiento. Si la filosofía medieval colocó en el centro de su interés la reflexión sobre la relación del hombre con un mundo entendido como algo estático y ya creado, y como expresión de una fuerza trascendente, la filosofía moderna replanteó este problema y se lo representó como problema de la relación entre el sujeto y el objeto. La centralidad de la cuestión de la relación sujeto-objeto marca lo específico de la filosofía moderna.

El desarrollo social llevó a los filósofos a plantearse el problema de las relaciones del hombre con el mundo como una relación con fenómenos no sólo transformados, sino también creados por él. Su existencia comenzó a ser pensada como existencia activa. Al considerar al ser humano en términos de “sujeto” se puso en un primer plano su carácter activo, su fuerza creadora. Por otra parte, la realidad en la que existe ya no se podía seguir interpretando como un espacio creado de una vez y para siempre, estático e inmóvil, sino como el conjunto amplio, complejo y en expansión de objetos sobre los que recaía la actividad del ser humano, objetos que podían tener un carácter natural, pero que acusaban la huella de la actividad humana, que eran también producto de esa actividad. El concepto abstracto de “mundo” dejó espacio al concepto más concreto de “realidad objetiva”, y a la comprensión de los fenómenos que lo integran como objetos de la actividad humana.

El propio desarrollo social llevó a que la relación hombre-mundo, eje de la reflexión filosófica medieval, pasara a plantearse y pensarse en términos de la relación sujeto-objeto. Esa relación se convirtió en el centro de la reflexión filosófica moderna y en su punto de partida teórico.

Los conceptos de objeto y sujeto se definen por su relación con la actividad. Sujeto es aquel que realiza la actividad, que produce objetos. Objeto no es todo aquello que existe, sino aquello sobre lo que recae la actividad del sujeto, lo que es producto de su acción. Entre el objeto y el sujeto existe una relación de presuposición: no existen el

uno sin el otro. El objeto es producido por el sujeto, y el sujeto es tal por su carácter activo y creador, porque produce objetos. El concepto de objeto no es sinónimo de materia, del mismo modo que el concepto de sujeto no es sinónimo de conciencia. El sujeto está dotado de pensamiento, espiritualidad, pero también tiene carácter material. El objeto puede ser material, pero también puede ser un fenómeno espiritual, pues las teorías científicas, las creencias religiosas, las opiniones políticas, los gustos estéticos, los valores morales, son productos de la actividad del sujeto. De los conceptos de objeto y sujeto se derivan los de objetivo y subjetivo. En la filosofía moderna, lo objetivo se entiende como aquello que es independiente del sujeto, pero que a la vez sólo existe por y a través de él. Y lo subjetivo se define como aquello que existe en dependencia del sujeto individual. Por lo tanto, lo objetivo tampoco puede identificarse con lo material, porque las ideas socialmente establecidas tienen carácter objetivo, pues no dependen de la voluntad de los seres humanos, aunque evidentemente son producidas y reproducidas por estos. Las ideas, gustos y valores de un ser humano individual si tienen carácter subjetivo.

La transición de un pensamiento centrado en la relación hombre-mundo hacia otro centrado en la relación activa de los seres humanos (en tanto sujetos de la actividad) con la realidad objetiva, representó un reto para la filosofía materialista.

Hacia un nuevo materialismo

La filosofía clásica burguesa liberó al problema de la relación sujeto-objeto de los estrechos marcos de la cuestión sobre la adecuación del mundo de objetos con el conocimiento, y trasladó su concepción sobre las relaciones cognoscitivas a la región de la objetividad en la esfera de la constitución humana de la realidad por medio de la razón. La conclusión era clara: los seres humanos conocen aquello que, gracias a su propia esencia y razón pueden crear históricamente. En los inicios del modo de producción capitalista, el materialismo mecanicista se correspondía con los intereses de clase de la burguesía. Para desarrollarse, la producción de mercancías necesita liberarse de toda regulación o influencia voluntarista, regularse por sus propias leyes inmanentes. La influencia exterior sólo puede constituir un estorbo para su desenvolvimiento.

La máxima expresión histórica del materialismo tuvo lugar en el siglo XVIII. Tanto para sus representantes como para sus críticos, era evidente que aquel materialismo se identificaba con el naturalismo. Estuvo orientado ante todo hacia la mecánica, la ciencia más avanzada de su época. El mundo fue concebido como un sistema concatenado de cuerpos materiales que se mueven en el espacio y el tiempo de acuerdo con las leyes de la mecánica, y que no necesita para su existencia y movimiento de fuerzas extra-naturales.

La limitación fundamental de aquel materialismo estribaba en su forma mecanicista de concebir los fenómenos, que consideraba a todos los procesos de la realidad según el modelo de la mecánica. Interpretó los procesos sociales según los principios del determinismo mecanicista: en el mundo regía un orden “natural”, el ser humano era un “ser natural” y su conciencia era un producto puramente “natural” del cerebro humano.

Para el materialismo del siglo XVIII, el concepto de materia, de ser material, era en lo esencial idéntico al concepto de ser natural, de naturaleza. Pero la naturaleza, a su vez, fue concebida en forma unilateral, esencialmente sólo en sus propiedades mecánicas. La absolutización de este cuadro mecánico del mundo condujo a que no sólo los fenómenos naturales, sino también los sociales y el hombre fueran entendidos según las leyes del determinismo mecanicista.

Aquel materialismo no fue capaz de captar todo el conjunto de elementos mediadores que caracterizan las relaciones entre la materia y el pensamiento. La conciencia se entendió como reflejo pasivo del ser material (que a su vez se concebía como naturaleza) y no como una fuerza creadora y transformadora que interactúa con aquel. *“El sujeto cognoscente no se analizó como un ser que actúa prácticamente, sino como un receptor pasivo de las excitaciones externas. En el conocimiento veían no el producto de la interacción del objeto y el sujeto, sino el traslado de lo objetivo hacia el sujeto. En lo <subjetivo> veían sólo un obstáculo enojoso, algo negativo, que oscurece la verdad y no entendían que sin la actividad subjetiva no podría haber tampoco un conocimiento objetivo por su contenido”*.³

³ I. Narski. *La filosofía de Europa Occidental en el siglo XVIII*. Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1985, p. 191.

El materialismo francés del siglo XVIII encontró una de sus expresiones fundamentales en la idea formulada por Helvetius en 1738: el hombre es única y exclusivamente lo que los objetos que lo rodean lo hacen ser. Es decir, el ser humano es el producto de las circunstancias materiales que lo rodean. En su intento de interpretar el surgimiento de la conciencia y de las costumbres imperantes en la sociedad desde causas materiales, desterrando toda interpretación religiosa o idealista, se apoyaron en la interpretación que del principio de la causalidad proporcionaba el pensamiento científico-natural de la época. Esta interpretación naturalista de la sociedad llevaba aparejada una posición idealista en su esencia, típica de la tradición racionalista de la filosofía burguesa clásica: la transformación de la sociedad fue entendida como proceso de transformación de la conciencia del individuo, de ilustración esta esta conciencia individual mediante el conocimiento y el aumento del saber. En la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx destacó que esto conducía a un callejón sin salida: *“La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad”*.⁴ El principio del determinismo y la comprensión de la intervención consciente del ser humano en la historia no pudieron ser relacionados por aquel materialismo.

Las razones para una construcción naturalista, mecanicista y fatalista sobre la sociedad resultan evidentes. Los filósofos materialistas del siglo XVIII aspiraban a crear una teoría anti-especulativa, anti-idealista, anti-religiosa. Frente a las carencias metafísicas del racionalismo y la generalización ilimitada del empirismo inductivo, esta aspiración podía hacerse válida sólo sobre la base del conocimiento fundamentado en leyes de las ciencias más desarrolladas de aquella época, las ciencias naturales. No existía una teoría sobre la sociedad que pudiera compararse con aquellas por su exactitud. Por otro lado, en tanto ideología burguesa, aquella filosofía se representaba al hombre como “el burgués”, es decir, como un tipo específico de individuo interesado no en la

⁴ Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, en: C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, edición citada, tomo 1, p. 8.

transformación total y radical de la sociedad, sino tan sólo en la eliminación de aquellos elementos “irracionales” de la misma, que impedían el desarrollo consecuente de un modo de producción (el capitalista) ya en existencia. La actividad transformadora que este materialismo postulaba se limitaba a la crítica de los “prejuicios”, y al crecimiento del conocimiento “certero” como premisa de la mayoría de edad individual y del progreso selectivo.

El desencadenamiento de la revolución francesa en 1789 significó el final de la validez histórica del materialismo naturalista. La irrupción violenta del ser humano como transformador del proceso social marcó la crisis de la concepción fatalista y naturalista de la historia y la sociedad, y su invalidación como expresión ideológica de los intereses de aquella burguesía. Así, a fines del siglo XVIII, el materialismo filosófico fue criticado no sólo por aquellos que veían en él un soporte del ateísmo (es decir, por el sector más conservador y reaccionario de la sociedad) sino también por aquellos que defendían las conquistas de la revolución burguesa, y que veían en el determinismo materialista un freno al despliegue del “lado activo”, de la subjetividad.

El materialismo mecanicista debía ser superado, y debía crearse una concepción que permitiera fundamentar racionalmente la capacidad del hombre para la acción revolucionaria decisiva. Pero una concepción que no cayera en posiciones subjetivistas, sino que se mantuviera en los marcos de la racionalidad, es decir, que no negara la existencia de leyes objetivas que rigen la realidad, algo que se encontraba en los pilares mismos de la concepción materialista. La burguesía de aquella época no podía prescindir de la ciencia (y por lo tanto de una explicación racional de la realidad, que expresara la necesidad, la determinación existente en ella) pero tampoco podía prescindir de la revolución- es decir, de la afirmación de la libertad por el sujeto de determinar su acción y transformar el decursar de los acontecimientos.

Si el materialismo del siglo XVIII afirmó la existencia de la necesidad natural y sobrevaloró la determinación del objeto sobre el sujeto, negándole espacio a la libre voluntad del sujeto y manteniéndose prisionero de una concepción fatalista, la filosofía clásica alemana surgió como expresión del interés, por parte de la burguesía revolucionaria, de – sin negar la existencia de una racionalidad del mundo basada en la existencia objetiva de leyes que regían su desarrollo – proporcionarle al sujeto toda su

significación y valor. Este movimiento filosófico afirmó la existencia real y objetiva de un mundo exterior al hombre e independiente de este. Los productos de nuestra conciencia son el resultado de nuestra experiencia empírica, pero no sólo de esta, sino que en ellos está presente el sello de nuestra subjetividad. Así, lo que parecía determinarnos desde fuera se demuestra ahora como nuestro propio producto. El individuo, el hombre, el sujeto, el “yo”, no está determinado desde afuera por algo ajeno a él, sino que se determina a sí mismo en este “algo” que se le opone, que se el enfrenta como ajeno. El hombre no sólo tiene conciencia, sino que tiene (o es) autoconciencia: se sabe a sí mismo como un ser autónomo. De esta forma la filosofía clásica alemana estableció la necesaria distinción del sujeto con respecto a la realidad objetiva como ente no idéntico a esta, sino como co-constituyente de ella.

El tema del sujeto y de sus formas de actividad y manifestación constituyeron el objetivo central de la filosofía clásica alemana, que con razón ha sido considerada una teoría de la libertad y la capacidad racional creadora del ser humano. Esto se debió al desafío que tuvieron que encarar estos pensadores, desafío emanado del momento histórico en que vivieron, que no fue otro que el del estallido de la Revolución francesa. Como afirmó Marcuse: *“El idealismo alemán ha sido considerado como teoría de la Revolución francesa. Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la revolución francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional”*.⁵ Fueron sus propios contemporáneos los que interpretaron a la filosofía clásica alemana como intelección teórica de la Revolución francesa.⁶ Esta filosofía se caracterizó por desarrollar una concepción marcada por el idealismo y la dialéctica. Y esto no fue casual, sino expresión del interés manifiesto de sus representantes por oponerse y superar los elementos mecanicistas y deterministas que habían caracterizado, en buena medida, el pensamiento filosófico burgués del siglo XVIII.

Se considera a Immanuel Kant (1724-1804) como el iniciador de la filosofía clásica alemana. Él sometió a una fuerte crítica la concepción cartesiana sobre un sujeto fundante plenamente consciente y dueño de sus actos y su producción espiritual. Kant afirmó la existencia de estructuras que condicionan la actividad cognoscitiva del sujeto, y que no son

⁵ H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, p. 9.

⁶ El primero en hacerlo fue el poeta alemán Heinrich Heine.

externas a este, sino inmanentes a su propia constitución. Si bien consideró equivocadamente que esas estructuras tienen un carácter *a priori*, es decir, que son previas a la experiencia, y por lo tanto son innatas, es innegable que su idea sobre la existencia de las mismas y sobre su carácter objetivo pero a la vez internas al sujeto marcaron un parteaguas en la historia de la filosofía. Kant afirmó – con razón – que con su obra él había operado una “revolución copernicana” en la filosofía, pues si ella hasta entonces centraba su reflexión en los objetos o en la búsqueda de instrumentos para la apropiación cognoscitiva de los mismos, ahora debía dedicarse a descubrir esas estructuras condicionadoras. El centro de la reflexión filosófica se desplazaba del objeto al sujeto. La filosofía, por ende, debía convertirse en *crítica*, es decir, centrarse en el estudio de las condiciones de posibilidad de la actividad gnoseológica del sujeto. La filosofía habría de ser concebida a partir de ahora como teoría crítica sobre el sujeto y la subjetividad.

La inauguración de la etapa crítica en la filosofía por Kant tuvo necesariamente profundas repercusiones. Al referirse al carácter condicionador sobre la actividad cognoscitiva del sujeto de esas estructuras objetivas, Kant destacó el doble carácter, objetivo y subjetivo a la vez, de los objetos de nuestra actividad espiritual. Los objetos con los que interactuamos tienen una existencia objetiva, pues existen independientemente del individuo, pero a la vez tienen un carácter subjetivo, pues son producto de nuestra actividad, y en ellos se expresa también la influencia de esas estructuras inherentes al sujeto y que refractan nuestro reflejo de la realidad. Esas estructuras ejercen un papel mediador. La tarea de la filosofía es comprender en que medida cada uno de los objetos de nuestra actividad espiritual expresa no sólo la existencia de un fenómeno independiente de nosotros, sino es también expresión y manifestación de nuestras características.

Kant estableció la problemática que definió lo esencial de la filosofía clásica alemana, cuando operó la rigurosa reducción del objeto de la filosofía al lado activo, al hombre y a su acción racional histórico-formadora. Esto permitió establecer una idea muy importante para el posterior desarrollo de la filosofía: la objetividad con la que el hombre tiene que ver es una que, en lo esencial, es producida por el hombre mismo, y es por tanto susceptible de ser dominada por él. Con ello, la filosofía pasó a entenderse como autoconciencia, es decir, como ciencia sobre la subjetividad. Pero ello significaba – desde el giro crítico operado por Kant – reflexionar sobre las condiciones, los resultados y las

leyes del accionar humano. Una “autoconciencia” que no podía funcionar separada de la intelección del proceso de proyección y conformación activa de la realidad. El tema del sujeto y de sus formas de actividad y manifestación constituyeron el objetivo central de la filosofía clásica alemana, que con razón ha sido considerada una teoría de la libertad y la capacidad racional creadora del ser humano. Esto se debió al desafío que tuvieron que encarar estos pensadores, desafío emanado del momento histórico en que vivieron, que no fue otro que el del estallido de la Revolución francesa.

La reconstrucción del pensamiento de Marx como teoría de y para la revolución significaba necesariamente tener en cuenta el aporte de la filosofía clásica alemana, y la repercusión de esta para la propia comprensión de la teoría y de su relación con la realidad. Lenin había afirmado que sin teoría revolucionaria no puede haber praxis revolucionaria. Era una advertencia que había sido ignorada por la dirección del Partido Comunista de la Unión Soviética (y por la dirección de la Komintern, subordinada a aquella), empeñada en un craso pragmatismo que limitaba el papel del marxismo a mera doctrina legitimadora de las decisiones del Estado. Pero la recuperación de la máxima leniniana conllevaba un conjunto de interrogantes, cuya respuesta no podía darse por sobreentendida. En primer lugar, ¿qué debía entenderse por teoría? ¿Cómo se produce la teoría? ¿Qué quiere decir “interpretación teórica de la realidad”? ¿Debía entenderse la teoría como simple resultado de la generalización de la experiencia empírica humana, mero reflejo de la realidad plasmado en un sistema de conceptos relacionados en forma inmediata con los procesos de la realidad, y que por ello mismo podían aplicarse directamente en la actividad práctica? ¿O, por el contrario, la teoría era una construcción lógica, resultado de un complejo proceso de codificación conceptual de la realidad, proceso condicionado por factores que escapaban a la voluntad humana, y que nos dotaba con un conjunto de herramientas gnoseológicas que proporcionaban una guía a nuestro pensamiento, pero que en modo alguno podían ser aplicadas directamente en la actividad? Empezar la reconstrucción teórica del marxismo implicaba ante todo pensar la propia teoría, reflexionar sobre las características de la relación gnoseológica con la realidad. Desarrollar la teoría política del marxismo conllevaba emprender una tarea de profunda reflexión filosófica: la construcción de una gnoseología dialéctico-materialista. Para ello era preciso retomar los elementos contenidos

en el pensamiento de Marx sobre la compleja dialéctica del proceso de apropiación, tanto espiritual como material, de la realidad por parte del ser humano.

La dialéctica de la percepción.

Supongamos una persona al que se le señala un objeto colocado frente a él – una mesa, por ejemplo – y se le plantea la siguiente pregunta: ¿de qué color es esa mesa? Responderá señalando que la mesa es de color marrón, o negro. Asume que la mesa tiene ese color, es de ese color. El desarrollo de la física óptica y de la fisiología del cuerpo humano nos permite comprender lo engañoso de esa respuesta. La pregunta señala un problema más difícil de resolver, pues apunta a la complejidad de la relación sensorial del ser humano con el medio que lo rodea. De hecho, la mesa no es de ningún color, ni tiene ningún color. Veamos la explicación de esta última afirmación.

Durante mucho tiempo se creyó que la visión era el resultado de algún flujo o acción que partía del ojo humano y llegaba a un objeto, que entonces se nos hacía visible. Todavía hoy, en las tiras cómicas esto suele representarse como una línea discontinua que sale del ojo de un personaje y se dirige hacia una cosa. La física óptica nos permite comprender que el proceso es en realidad inverso. Ver un objeto significa que un rayo de luz, procedente de ese objeto, ha llegado a nuestros ojos. La luz, procedente del sol o de otra fuente emisora (una lámpara, por ejemplo) llega hasta el objeto y choca con la superficie de este. La luz tiene un doble carácter, ondulatorio y corpuscular. El rayo de luz está compuesto por un conjunto de ondas, todas ellas de diferentes magnitudes de amplitud. Según la composición del objeto y las características de su superficie, algunas de esas longitudes de onda serán absorbidas, y otras serán reflejadas. Al ojo humano no llegan todas las ondas luminosas que han impactado en el objeto, sino sólo aquellas que son reflejadas por este. Estas ondas llegan hasta nosotros, pero el ojo humano, por sus características estructurales, no capta todas esas ondas, sino sólo algunas, aquellas que se sitúan dentro de un determinado rango de amplitud. Las que tengan una amplitud mayor o menor a ese rango no son captadas por el ojo humano. Esas ondas que si son captadas, son enviadas a través de una cadena de terminaciones nerviosas y cadenas neuronales

hacia el cerebro, donde un centro receptor traduce esa señal lumínica en un mensaje cromático. Ese mensaje cromático nos proporciona cierta información: si es muy brillante, significa que la superficie del objeto es lisa; si el tono es mate, nos dice que la superficie es rugosa; un rojo encendido nos previene de que tal vez el objeto esté muy caliente, etc. El color es un código que nos entrega el cerebro, la forma en que ha traducido las características del conjunto de ondas lumínicas captadas por nuestros ojos.

Ahora adquiere sentido la afirmación que puse más arriba: las cosas no tienen color en si mismas. Ningún objeto es de uno u otro color. El color es una producción humana. Una producción del sujeto que percibe el mundo. Pero eso no quiere decir que cada individuo vea el color que quiere, o que desea. El color no existe independientemente de nosotros, pero tampoco depende de nuestra voluntad. El color es un fenómeno material, evidentemente, pero de un tipo de materialidad diferente a la de la naturaleza, pues el color es producido por los seres humanos. De ahí la importancia que adquiere la categoría filosófica de lo objetivo, pues designa la existencia de una realidad que es independiente de la conciencia y voluntad de las personas, pero sólo existe por y a través de ellas. Es de por si evidente que enfocar ahora no la relación del hombre con la realidad, sino la relación de los sujetos sociales con la realidad objetiva, establece un desafío mucho más profundo a la reflexión filosófica, y proporciona una nueva dimensión a la comprensión acerca de lo que es la producción del conocimiento.

Pongamos otro ejemplo. Imaginemos un hombre que se desplaza por un desierto arenoso. A la hora que el sol golpea más fuertemente, al otear el horizonte, percibe en el medio de aquel océano de arena algo que la parece un oasis. Cree ver las palmeras y el agua. Se mueve en esa dirección, pero al acercarse la visión del oasis desaparece. Ha sido víctima de una ilusión óptica conocida como espejismo. El espejismo no es un error. No es el resultado de una visión o percepción equivocada del individuo. Otra vez la física óptica nos explica las causas de lo ocurrido. La superficie arenosa se calienta más que otros tipos de terreno. Eso y la energía solar hacen que las capas de aire más cercanas al suelo se calienten más que las capas de aire situadas más arriba. Al cambiar la temperatura del aire cambia su índice de refracción a la luz. La luz tiene que atravesar capas de aire con diferentes temperaturas y diferentes índices de refracción, por lo que al llegar al ojo del caminante crean en él la percepción de algo diferente al objeto de donde

proviene ese haz luminoso (tal vez un esqueleto de un animal u otra cosa). De ahí la sensación de que está viendo un palmeral o un lago.

Algo similar nos ha ocurrido a todos, pero en otro contexto. Son pocos los que han vivido la experiencia de atravesar el desierto. Pero cualquiera de nosotros ha estado en el campo, en nuestro semi-tropical país, a la hora del mediodía, o cerca de una carretera o de una pista de aterrizaje de aviones. Si miramos hacia el suelo, vemos que las briznas de hierba y otras pequeñas plantas se mueven y tiemblan. Sabemos que eso no está ocurriendo, pero vemos como si así fuera. La explicación es la misma del caso anterior: el calentamiento de las capas inferiores de aire, el cambio en los índices de refracción, etc.

Tanto en el caso del espejismo del viajero del desierto como en el de la visión de la hierba que tiembla, la persona ha sido víctima de una ilusión óptica. Pero la ilusión óptica no es sinónimo de error. La percepción del oasis o de la hierba temblorosa no depende del sujeto, de que haya visto bien o mal. Una equivocación es el resultado de un error cometido por una persona. Es algo subjetivo, que depende de él. Pero en los dos ejemplos que nos ocupan, la visión del oasis o de la planta oscilante es algo inevitable. Es lo único que puede ver la persona que esté situada en ese contexto, en ese conjunto de circunstancias. El oasis que cree ver no existe realmente, pero el espejismo si. El espejismo tiene existencia real y objetiva. Aunque la persona sepa que lo que está viendo es una ilusión, aunque domine las leyes explicadas por la física óptica y tenga plena conciencia de que la hierba no se está moviendo, seguirá viendo el movimiento de la hierba, o el oasis en medio del desierto. Porque la ilusión óptica, el espejismo, es algo que no depende de la voluntad o conciencia del individuo, aunque sea algo que, como en el caso del color, esa visión sólo existe porque el individuo la está produciendo por cuanto está condicionado por un conjunto de estructuras que existen independientemente de él. Un fenómeno puede ser falso, y ser sin embargo real y objetivo.

La dialéctica del conocimiento.

Cuando el ser humano primitivo observó el entorno que lo rodeaba, la información sensorial que recibió le permitió hacerse una imagen del mundo. Pudo ver

que la tierra es una circunferencia plana, que encima de él existe una cúpula semicircular y de color azul, a la que llama cielo, y que él está situado debajo del cenit de la misma. Vio que el sol sale todas las mañanas por un punto, recorre la esfera celeste y se pone en otro punto del firmamento. Para orientarse en ese mundo, le llamó Oriente al punto por donde se levanta el Sol, y Poniente (u Occidente) al punto por donde se oculta, y llamó Norte y Sur a otros dos puntos imaginarios situados perpendicularmente con respecto al Oriente y al Occidente. Con ello dispuso ya de cuatro puntos de referencia para ubicar un lugar y para establecer la dirección de su movimiento cuando quería llegar a algún lugar. Sus órganos de los sentidos le habían brindado una información, a la que llamamos información sensorial o empírica. Haciendo uso de su capacidad racional, procesó esa información y creó un conocimiento, el cual le sirvió para moverse, orientarse, encontrar lugares, ubicar su posición, etc.

Posteriormente, el desarrollo de la ciencia le permitió al ser humano percatarse de que el Sol ni sale ni se pone, que la Tierra no es plana, que el cielo no es cupular ni de color azul, etc. Como ya vimos antes, aunque el individuo sepa todo esto, sus sentidos le seguirán diciendo que el mundo es plano, que el sol se mueve, etc. Pero ahora quiero dirigir la atención a otra cuestión. Ese saber que el ser humano primitivo elaboró como resultado del procesamiento racional de su información sensorial, ese conocimiento empírico que le proporcionó elementos que le eran válidos para desplazarse adecuadamente de un lugar a otro, le proporcionaba una interpretación de la realidad que no era exacta. ¿Podemos entonces afirmar que ese conocimiento empírico es falso? Sería incorrecto hacer esa afirmación. En un cierto contexto, dentro de determinadas condiciones, ese conocimiento empírico nos brinda elementos válidos, adecuados para cierto tipo de actividad. Digámoslo de otro modo: para viajar de Itaca a Ilión, aquel conocimiento empírico era adecuado. Pero no para navegar del puerto de Palos de Moguer hasta la bahía de Bariay, situada en la costa norte-oriental de la isla de Cuba. Para cruzar el Atlántico y viajar desde Europa hasta América, el conocimiento producido por la mera generalización y procesamiento racional de la información obtenida sensorialmente ya no era adecuado. En un nivel superior de desarrollo de la práctica social, la humanidad necesita de otro tipo de conocimiento, que no se apoya en la simple recopilación de hechos y en su generalización racional. Es un hecho que el Sol se asoma

por un punto del firmamento y hace un recorrido semicircular a lo largo del día hasta que se oculta por otro punto. Es un hecho que si arrojamos un pedazo de metal al agua se hunde, pero que si arrojamos un pedazo de madera este flotará. Debería deducirse de aquí que es imposible construir una embarcación de metal. Pero resulta que hace ya dos siglos los seres humanos llegaron a la conclusión de que es más conveniente que las embarcaciones sean de acero y no de madera. Como afirmó una vez Max Horkheimer: “los hechos siempre mienten”. El saber empírico es insuficiente e inadecuado para que la humanidad alcance desempeños superiores. Para ello es preciso producir otro tipo de saber: el conocimiento teórico. El conocimiento empírico se apoya en la experiencia sensorial. La generaliza y produce conceptos que tienen un carácter empírico, es decir, que tienen un referente sensorial directo. Conceptos como oriente y occidente, arriba y abajo, redondo y recto, etc. Pero el conocimiento teórico no se apoya en la generalización de la experiencia empírica, sino que es el resultado de un complejo proceso de producción racional. Para viajar de Europa a América resultan imprescindibles conceptos tales como “longitud” y “latitud”, “esfericidad de la Tierra”, que no remiten a elementos sensorialmente perceptibles. El saber de carácter teórico implica la realización de procesos mentales mucho más complejos que los implicados en la producción del saber empírico.

La dialéctica del pensamiento teórico.

Antonio Gramsci escribió lo siguiente: *“Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son <filósofos>, y definir los límites y los caracteres de esta <filosofía espontánea>, propia de <todo el mundo>, esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas 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, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente <folklore>”.*⁷

Debemos leer con detenimiento este pasaje. Gramsci no está afirmando que todos los hombres sean filósofos, en el pleno sentido del término (obsérvese el uso de las comillas). Pero si destaca la relación que existe entre la filosofía (como forma específica de apropiación espiritual de la realidad) y el pensamiento cotidiano de los seres humanos, los elementos comunes entre el filosofar y el pensar, en tanto ambas son formas de actividad intelectual. La diferencia entre el pensar cotidiano y el pensar filosófico está en el nivel de complejidad que alcanzan las operaciones mentales que todo individuo realiza constantemente y en forma inconsciente. El pensar cotidiano es también una actividad intelectual, con un cierto grado de complejidad, que todos realizamos repetidas veces cada día, aunque en forma espontánea y sin reflexionar sobre ello.

Pensar implica la realización de una serie de complicadas operaciones mentales, de las que sin embargo no somos conscientes, y ejecutamos casi mecánicamente. Los seres humanos crean palabras para nombrar las cosas con las que interactúan y para designar sus actividades, y poder así transmitir sus experiencias a otras personas. Las palabras son conceptos. Y los conceptos son el resultado de un proceso de generalización. Los individuos acumulan la experiencia de su confrontación cotidiana con una multiplicidad de fenómenos singulares, todos diferentes entre ellos, y haciendo uso de su capacidad racional realizan un proceso de abstracción, mediante el cual descartan lo secundario y destacan lo común esencial a un conjunto de objetos, y lo plasman en una palabra, en un concepto. Así surgen conceptos simples, como pueden ser el de perro, o mango, o algarrobo. No hay dos perros idénticos, ni tampoco dos algarrobos. Pero el ser humano ha logrado discriminar y desechar las características individuales para destacar lo esencial común, y poder así, como resultado de la realización de un proceso de generalización, crear un concepto.

Cada concepto funciona como un modelo ideal. Cada vez que interactuamos con un objeto singular lo comparamos inmediatamente con el conjunto de modelos que

⁷ *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Edición Revolucionaria. La Habana, 1966, p. 12.

tenemos en nuestra mente para poderlo definir, para respondernos la pregunta “¿qué es eso?”. Pensar es una labor de modelación, y de constante confrontación de las cosas que enfrentamos con los modelos que tenemos en nuestro pensamiento. Cuando designamos algo con una palabra, lo nombramos, lo definimos, es porque hemos encontrado su concordancia no plena, pero si esencial, con un modelo ideal, con un concepto. Ese animal que se me encara, o esa planta que observo, tiene características específicas que lo diferencian de todos los demás. Pero lo que destaco es su concordancia con un modelo ideal, la existencia en él de un conjunto de rasgos esenciales que me lo identifican con algo, para poder así alcanzar una definición: es un perro, o es un algarrobo.

Generalización de lo esencial, discriminación de lo secundario, modelación, conceptualización, son elementos presentes en todo acto de pensamiento. En los inicios de la civilización, los seres humanos crearon conceptos simples, que tenían un referente material directo. Los pueblos primitivos tenían palabras para designar todas las especies vegetales con las que interactuaban, pero no tenían conceptos como el de “árbol” o “planta”; tenían conceptos para nombrar las distintas actividades laborales que realizaban, pero no habían creado el concepto de “trabajo”. El ascenso en la capacidad de abstracción, en la capacidad cognoscitiva, condujo, en una etapa superior, a la formación de conceptos que no tienen un referente material, directo, sensorialmente perceptible. Un momento fundamental en el desarrollo de las matemáticas lo constituyó la creación del concepto de “cero”. Hasta ese momento había sido relativamente fácil crear los números, los conceptos de “uno”, “dos”, “tres”, etc. Era algo que podía representarse gráficamente, colocando una ramita, o dos piedritas, o escribiendo una raya o dos rayas. Pero el cero es un número que es resultado de un alto grado de abstracción. El cero no designa nada. No tiene un referente material sensorialmente perceptible. A diferencia de otros símbolos numéricos, El cero es un símbolo creado no para representar algo existente, sino para representar la existencia de nada. Sin embargo, no podemos pensar con profundidad la realidad material que nos rodea sin el concepto de cero. La invención del cero marcó el ascenso de la aritmética a la matemática. Los conceptos de la aritmética tienen un carácter empírico (uno, dos, la mitad, etc.), pero los de la matemática implican un grado muchísimo más alto de elaboración mental (cero, coseno, números irracionales, números

negativos, circunferencia, el número pi, etc.). El desarrollo de la capacidad de pensar significó la profundización en la capacidad de establecer la relación entre lo inmanente y lo trascendente. En un primer acercamiento, podemos afirmar que lo inmanente es aquello que se nos da directamente en nuestra experiencia sensorial; lo trascendente, aquello que está situado más allá de nuestra experiencia sensorial. Los conceptos más simples ya establecen una relación entre lo inmanente y lo trascendente. Nunca interactuamos sensorialmente con “El Perro” ni con “El Algarrobo”, sino con perros y algarrobos singulares. El concepto de perro es el resultado de captar mentalmente un conjunto de rasgos esenciales, el resultado de una labor de síntesis que no se limita a enumerar un conjunto de características sensorialmente perceptibles. Todo perro tiene cuatro patas, un rabo y ladra. Pero podemos encontrar un animal al que se la ha cercenado una pata y el rabo, y que no ladre, y no obstante podemos afirmar con razón que es un perro. Y en la medida que ascendemos en la escala de la abstracción, y el pensamiento se torna cada vez más elaborado y se plasma en conceptos cada vez más profundos, la complejidad de la relación entre lo inmanente y lo trascendente – presente en todo acto de pensamiento – se hace cada vez más clara. “El árbol” no existe empíricamente. Por eso es un concepto que sólo puede aparecer en un escalón superior del pensamiento. Y lo mismo podemos decir de otros conceptos como el de “mamífero”, o el de “tangente”, o el de “vacío”. Ninguno de ellos designa algo sensorialmente perceptible, empíricamente constatable, pero sin ellos no podemos pensar a profundidad el mundo que nos rodea, y por lo tanto tampoco pensarnos a nosotros mismos.

Saber es conceptualizar. Saber construir conceptos. Y los conceptos de carácter teórico tienen una relación mediada e indirecta con la realidad sensorial. La creación del conocimiento teórico implica la construcción de un sistema de conceptos de carácter teórico. La palabra “construcción” es decisiva. Los conceptos teóricos son el resultado de la construcción de modelos ideales. Esos modelos no existen empíricamente, no constituyen un objeto singular que funciona como patrón de medida. No son generalizaciones a las que se llega directamente por la simple observación de una cierta cantidad de singulares.

El marxismo como filosofía de la praxis.

Ahora podemos comprender que la utilización del concepto de “filosofía de la praxis” por Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel* como código o clave para mencionar al marxismo sin que sus carceleros lo notaran no fue algo puramente casual ni caprichoso, sino que se correspondió con su interpretación del legado marxiano. *“Del mismo modo que Marx no ha sido ni economista, ni historiador, ni filósofo, ni organizador, aunque aspectos de su <obra> se puedan catalogar académicamente como economía, historia, filosofía, organización político-social, así tampoco es Gramsci un crítico de la cultura, un filósofo o un teórico político. Y del mismo modo que para la obra de Marx es posible indicar un principio unitario – aquella <unión del movimiento obrero con la ciencia> – que reduce las divisiones especiales a la función de meras perspectivas de análisis provisional, así también ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la <obra> íntegra para entenderla: es la noción de **práctica**, integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta”*.⁸

Si el centro de la reflexión del viejo materialismo era la naturaleza, sólo quedaba un camino para superar la especulación y construir un materialismo revolucionario: *“la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres”*.⁹

La interpretación del marxismo como filosofía de la praxis permite superar la interpretación naturalista del materialismo y acceder a la construcción de un materialismo superior, que sitúe en el centro de su reflexión la actividad práctico-material de producción y transformación de la realidad objetiva por los seres humanos, en tanto sujetos activos y a la vez objetivamente condicionados.

Es desde la centralidad de la categoría de práctica (o praxis) que se pueden responder adecuadamente las tres preguntas fundamentales que se hallan en el inicio de toda reflexión gnoseológica:

1- ¿Quién conoce? El materialismo vulgar considera que quien conoce es el ser humano individual, dotado de la capacidad racional de captar la esencia de los fenómenos de la realidad, reproduciendo así el racionalismo cartesiano que había sido superado por la crítica kantiana. El materialismo práctico señala que quien conoce es el sujeto, que como tal tiene carácter social y cuya actividad cognoscitiva está condicionada por

⁸ Manuel Sacristán. Advertencia a: *Antonio Gramsci. Antología*. Madrid. Siglo XXI, 1974, p. XIII.

⁹ Carlos Marx, Federico Engels: *Obras escogidas*, edición citada, tomo 1, página 22.

estructuras que tienen un carácter histórico-concreto (su posición de clase, la época, el nivel de desarrollo del conocimiento, etc.).

2- ¿Qué es lo que se conoce? Lo que se conoce no son “cosas”, fenómenos que tienen en si su esencia cualitativa, sino objetos, es decir, puntos de coagulación, cristalización, entrecruzamiento de las relaciones sociales existentes. El materialismo práctico permite desarrollar una concepción relacional de los procesos y fenómenos de la realidad con la que interactúa el ser humano, superando la visión reificada y fetichizada de la realidad social.

3- ¿Cómo se conoce? Se supera la interpretación simplista del conocimiento como simple reflejo especular de la realidad, como mera generalización de la información empíricamente recibida por el ser humano, y se concibe al conocimiento como una producción social, como apropiación espiritual de la realidad por el ser humano.

La comprensión del nuevo materialismo como materialismo práctico es un elemento imprescindible para poder superar las posiciones gnoseológicas del realismo ingenuo, que se encontraban en la base de la teoría política economicista y mecanicista de la III Internacional.

Los rasgos definitorios del realismo ingenuo se pueden resumir así:

La idolatría de los “hechos”.

Se concibe que lo que se conocen son cosas.

Se parte de aceptar la identidad entre el concepto y la cosa

Se asume el carácter incondicionado del ser humano que conoce.

Se entiende el conocimiento científico como lectura directa de la realidad.

La construcción de una gnoseología dialéctico-materialista basada en la centralidad de la actividad práctica de los seres humanos y por ende de la categoría de praxis (como expresión filosófica de aquella) le permitió a Gramsci sentar los fundamentos conceptuales para elaborar una teoría política que pudiera rebasar el economicismo mecanicista presente en el marxismo vulgar. Al destacar la interrelación entre lo objetivo y lo subjetivo, como lo hace en algunos pasajes de los Cuadernos de la Cárcel, Gramsci no cae en posiciones idealistas, sino que destaca que los procesos de la realidad a los que se enfrenta el ser humano en su actividad gnoseológica son

producciones sociales, como lo es también el propio ser humano en cuanto sujeto gnoseológico. Sólo así Gramsci pudo superar la chatura del realismo ingenuo.

En los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci realizó una crítica tanto al idealismo especulativo, cuyo máximo representante en Italia en esa época era Benedetto Croce, como también al materialismo naturalista metafísico de la III Internacional, que había encontrado su expresión paradigmática en el manual escrito por Nicolai Bujarin. Tengamos en cuenta que en esos años Bujarin, además del prestigio que le concedía su condición de miembro de la vieja guardia bolchevique leniniana, era considerado el gran teórico del Partido Comunista de la Unión Soviética, y que su manual había sido traducido a muchos idiomas y era considerado un texto imprescindible para el aprendizaje del marxismo. Croce y Bujarin eran la representación personificada de las dos posiciones teóricas contra las que tenía que enfrentarse el intento de una reconstrucción de la gnoseología dialéctico-materialista marxiana.

Gramsci critica toda manifestación de especulación, cualquiera que sea su signo, tanto del idealismo como del materialismo mecanicista. *“Si el <idealismo especulativo> es la ciencia de las categorías y de las síntesis a priori del espíritu, o sea, una forma de abstracción anti-historicista, la filosofía implícita en el <Ensayo Popular> es un idealismo al revés, en el sentido que los conceptos y las clasificaciones empíricas substituyen a las categorías especulativas, tan abstractas y anti-históricas como éstas”*.¹⁰ Para Gramsci una de las características del pensamiento especulativo, tanto del idealismo como del materialismo naturalista, lo constituye el afán de *“...la búsqueda de las causas esenciales, incluso de la <causa primera>, de la <causa de las causas>”*.¹¹

Frente al realismo ingenuo, Gramsci establece que no se puede concebir una historia del mundo externo ni una ciencia sin el hombre. No puede entenderse la objetividad sin introducir la actividad humana. La realidad es conocida únicamente en relación al ser humano. *“El concepto de <objetivo> de la filosofía materialista vulgar parece querer entender una objetividad superior al hombre, que podría ser conocida incluso fuera del hombre: se trata pues de una forma banal de misticismo y de metafisiquería. Cuando se dice que una cierta <cosa> existiría aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o se cae, precisamente, en el misticismo. Nosotros*

¹⁰ Antonio Gramsci. *Cuadernos de la Cárcel*. Edición crítica. Ediciones Era, 1986, México, p. 266-267.

¹¹ Idem, p. 267.

*conocemos los fenómenos en relación con el hombre y puesto que el hombre es un devenir, también el conocimiento es un devenir, por lo tanto también la objetividad es un devenir, etcétera.”*¹² Y en el Cuaderno 11 encontramos este pasaje: “<Objetivo> significa siempre <humanamente objetivo>, lo que puede corresponder exactamente a <históricamente subjetivo>, o sea que objetivo significaría >universal subjetivo>. El hombre conoce objetivamente en cuanto que él conocimiento es real para todo el género humano <históricamente> unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación históricamente se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas, sino hechas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha para la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman <espíritu> no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etcétera”.¹³

Gramsci no sacraliza lo objetivo independientemente de lo subjetivo. No separa el objeto del sujeto. El conocimiento de la realidad es una producción socialmente condicionada. Afirmar la objetividad del conocimiento no significa entenderlo como reproducción especular de un fenómeno o proceso, sino como apropiación, actividad gnoseológica condicionada por un conjunto de circunstancias, de estructuras tanto materiales como espirituales, que no por ello son menos objetivas. De ahí que Gramsci destacó la importancia gnoseológica de la afirmación hecha por Marx de que los hombres se vuelven conscientes de las contradicciones de la realidad en el terreno ideológico. Las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas forman parte de ese contexto objetivo que modula la apropiación material y espiritual de la realidad por los seres humanos. Son resultado de la actividad práctica material humana, y a la vez son sus premisas. “Ni el monismo materialista ni el idealismo, ni <Materia> ni <Espíritu> evidentemente, sino <materialismo histórico>, o sea actividad del hombre (historia) en concreto, esto es, aplicada a cierta <materia> organizada (fuerzas

¹² Idem, tomo 3, p. 307.

¹³ Idem, tomo 4, p. 276-277.

*materiales de producción), a la <naturaleza> transformada por el hombre. Filosofía de la acción (praxis), pero no de la <acción pura>, sino precisamente de la acción <impura>, o sea real en el sentido profano de la palabra”.*¹⁴

Gramsci no separa la objetividad de la acción del hombre. Rechaza la “idolatría de los hechos”. En modo alguno esto significa que tome posiciones idealistas, porque concibe al sujeto en su devenir histórico-concreto, no como sujeto abstracto. El ser humano es el proceso de sus actos. Se relaciona con los otros seres humanos y con la naturaleza a través de su actividad práctica, transformadora.”*El sentido común afirma la objetividad de lo real en cuanto que esta objetividad ha sido creada por Dios, es por lo tanto una expresión de la concepción del mundo religiosa; ...para el sentido común es <verdad> que la tierra está quieta y el sol con todo el firmamento gira en torno suyo, etcétera. ...Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores incluso científicos, ¿Qué sería la <objetividad>. ...Para el materialismo histórico no se pueden separar el pensar del ser, el hombre de la naturaleza, la actividad (historia) de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación se cae en el parloteo, en la abstracción sin sentido”.*¹⁵

Comprender el carácter activo del conocimiento implica rechazar la interpretación del mismo como pura recepción o actividad meramente ordenadora, típica de la filosofía mecanicista que reduce el conocimiento a reflejo. Afirmar el papel activo del sujeto cognoscente no significa afirmar que el mundo externo haya sido creado por el pensamiento. Por eso Gramsci afirmó que para “*huir del solipsismo y, al mismo tiempo, de las concepciones mecanicísticas, que se encuentran implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, es necesario plantear la cuestión <historicistamente> y, al mismo tiempo, poner como base de la filosofía la <voluntad> (en último término la actividad práctica o política)”*.¹⁶ En los Cuadernos no se postula una objetividad independiente del hombre, fuera de la historia. Conceptos como los de objetividad, objetivo y realidad objetiva no son otra cosa sino aquella realidad que es producto de la actividad humana y que se presenta independiente de todo punto de vista meramente particular o de grupo. No es, por consiguiente, una objetividad “científica”

¹⁴ Idem, tomo 2, p. 167.

¹⁵ Idem, tomo 2, p. 179.

¹⁶ Idem, tomo 2, p. 125.

ante la cual el ser humano se comporta de una manera pasiva y contemplativa, la cual se describe y se interpreta, pero no se transforma. Gramsci sostiene una concepción dialéctica de la objetividad. No significa meramente “mundo externo” sin el hombre. La realidad objetiva se demuestra recurriendo a la historia y al ser humano. Es en este sentido que Gramsci afirma que “objetivo” significa siempre “humanamente objetivo”, que corresponderá exactamente a “históricamente objetivo”.

Para Gramsci, la simple y sola afirmación de la existencia objetiva del mundo externo no es, en sí mismo, una afirmación revolucionaria. Mientras no se enfatice en el lado activo del conocimiento no se podrá hablar de una gnoseología ni de una teoría revolucionarias. Por consiguiente no recae en aquellas posiciones, ya condenadas por Marx, del materialismo metafísico, que sólo concibe las cosas o la realidad “*bajo la forma de objeto o de contemplación*”, ni en el idealismo que considera la “*actitud teórica*” como la “*auténticamente humana*”, mientras concibe la práctica “*sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse*”.¹⁷ Como antes Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* y en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Gramsci no se limita a aceptar la existencia de una naturaleza anterior a la historia, sino que afirma que esta naturaleza y esta objetividad no son objetos de contemplación, no son ese “otro” opuesto al sujeto, sino más bien un producto de la actividad de los seres humanos. El conocimiento no es conocimiento abstracto, sino de un mundo “re-creado” por el hombre mismo.

Así pues, la reelaboración del marxismo como filosofía de la praxis y el desarrollo de la teoría política presentada en los *Cuadernos de la Cárcel* forman un todo, dos aspectos inseparables de una misma tarea. Como acertadamente ha señalado Giuseppe Vacca, la relación orgánica entre el pensamiento político de Gramsci y la interpretación del marxismo como filosofía de la praxis “*se deriva de que, sin la elaboración de una nueva teoría de la subjetividad, el primero no podría desarrollarse. No una teoría del sujeto en general, sino una teoría de la constitución de los sujetos políticos. Son precisas,*

¹⁷ Carlos Marx: *Tesis sobre Feuerbach*. En: Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1973, tomo 1, p. 7.

pues, una gnoseología y una analítica que permitan distinguir entre sujetos empíricos y subjetividad histórica, y fijar los criterios para el paso de los primeros a la segunda".¹⁸

¹⁸ Giuseppe Vacca: "Gramsci en nuestro tiempo. Hegemonía y democracia". En: Juan Trías Vejerano (coordinador). *Gramsci y la izquierda europea*. Fundación de investigaciones marxistas. Madrid, 1992, p. 87.