

//SUBJETIVIDAD SOCIAL Y OBJETIVIDAD CIENTÍFICA.
APUNTES SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA DE ANTONIO
GRAMSCI//

MIGUEL CANDIOTTI
UNIVERSITAT POMPEU FABRA

///

PALABRAS CLAVE: Praxis, Materialismo histórico, Cientificismo, Subjetivismo, Objetivismo.

RESUMEN: La “filosofía de la praxis” de Antonio Gramsci se caracteriza, por un lado, por sus críticas a lo que él denomina el “materialismo metafísico” propio del positivismo y del sentido común (tradicionalmente influido por la religión), y por otro, por una concepción no dogmática de la ciencia y sus condiciones de posibilidad en el terreno de las superestructuras de una sociedad desgarrada en grupos con intereses antagónicos. En su ataque contra el “materialismo metafísico” Gramsci confunde el *objetivismo* de las posturas deterministas con el “materialismo” sin más, lo cual trae como consecuencia que su justo antiobjetivismo acaba por volverse un *subjetivismo* histórico, esto es, en una forma de idealismo. Sin embargo, esta perspectiva lo lleva a pensar la objetividad científica desde un punto de vista no arbitrario, al considerarla como el resultado de la construcción histórica de una subjetividad universal. Así, pues, la objetividad científica es sobre todo una conquista político-cultural.

KEYWORDS: Praxis, Historical materialism, Scientificism, Subjectivism, Objectivism.

ABSTRACT: Antonio Gramsci's "philosophy of praxis" is characterized, on one hand, by its critics to what he calls the “metaphysical materialism” of positivism and of common sense (traditionally influenced by religion), and on the other hand, by a non-dogmatic conception of science and its possibility conditions in the superstructural field of a society divided into groups with antagonistic interests. In his attack against

“metaphysical materialism” Gramsci mistakes the *objectivism* of deterministic stances for “materialism” itself. As a result of this, his fair antiobjectivism becomes finally a historical *subjectivism*, which is a form of idealism. However, this perspective leads him to think scientific objectivity from a non-arbitrary point of view, by considering it as the result of the historical construction of a universal subjectivity. Thus, scientific objectivity appears above all as a political-cultural conquest.

///

I

Antonio Gramsci se ocupa de examinar con cierto detenimiento la idea moderna de “ciencia” en el onceavo de sus *Cuadernos de la cárcel* (1975: 1363-1509; 1986: 235-350), en el contexto particular de sus objeciones al “Ensayo popular”¹ redactado por Bujarin, y dentro del marco general de sus críticas dirigidas tanto contra el cientificismo y el mecanicismo positivistas como —en un sentido más amplio aún— contra el “materialismo metafísico” del que también participan la Iglesia y el sentido común tradicional. Gramsci está convencido de que la teoría de Marx, generalmente conocida como “concepción materialista de la historia” o “materialismo histórico”, no constituye una prolongación perfeccionada del materialismo filosófico, sino una concepción del mundo radicalmente nueva, unitaria, coherente y autónoma. Es por tal motivo —más que en aras de burlar la censura carcelaria fascista— que el comunista sardo, a la hora de referirse a las ideas de Marx, prefiere evitar el término “materialismo” —sinónimo, para él, de determinismo y pasividad contemplativa— y se decide por recrear la fórmula “filosofía de la praxis” que había sido acuñada e introducida en el debate italiano por Antonio Labriola (1968: 207-208) a finales del siglo XIX, y utilizada luego —con sentidos diversos— por autores como Giovanni Gentile (1959) y Rodolfo Mondolfo (1968).

Para Gramsci, pues, la “filosofía de la praxis” debe diferenciarse de todo materialismo, al que él considera sin más como equivalente de objetivismo, de esencialismo, de quietismo. Es por eso que nuestro autor sostendrá que el así llamado “materialismo histórico” no es un materialismo, sino más bien un “historicismo” absoluto, un “humanismo absoluto de la historia” esto es, una teoría capaz de disolver todo residuo “metafísico” en el devenir histórico de la praxis humana:

Se ha olvidado, en una expresión muy común, que había que poner el acento en el segundo término “histórico” y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del

¹ Así es como se refiere Gramsci abreviadamente a la obra cuyo original ruso fue publicado en 1921, y que en la cárcel él leyó en la siguiente edición francesa: BOUKHARINE, Nicolai Ivanovich, *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, traduction de la 4ème édition, suivie d'une note sur "La position du problème du matérialisme historique"*, Éditions Sociales Internationales, Paris, 1927 (cfr. Bujarin, 1974). En algunos casos los comentarios gramscianos también se hacen extensivos a este otro texto del mismo autor: BUKHARIN, Nikolaj Ivanovic, *Theory and practice from the standpoint of dialectical Materialism*, in *Science at the Cross Roads (Papers presented to the International Congress of the History of Science and Technology held in London from June 29th to July 3rd 1931 by the Delegates of the USSR)*, Kniga, London, 1931 (cfr. Gramsci, 1975: 2539 y 2765).

pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo (1986: 293; cfr. 1975: 1437).

Ahora bien, es preciso advertir aquí que el rechazo gramsciano de *todo* materialismo como “metafísico” tiene como contracara las reducciones del mundo a mero *mundo humano*, de la historia a pura *historia humana* y, por tanto, de la naturaleza a simple *ser en y para los humanos*. Es por eso que se trata literalmente de un *humanismo absoluto de la historia*, o bien, de un *subjetivismo histórico*, para el que la única terrenalidad, la única inmanencia admisible es la de la praxis (histórica humana). No se deja aquí lugar a la existencia de una *objetividad* que no encuentre su fundamento último en la *subjetividad* histórica humana. En efecto, Gramsci parte del ataque a la creencia en la “realidad (objetiva) del mundo externo” u “objetividad real del mundo externo”, y la consiguiente defensa de un *subjetivismo historicista*:

¿Parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de “punto de vista del cosmos en sí” y qué significará semejante punto de vista? Puede perfectamente sostenerse que se trata de un residuo del concepto de dios, precisamente en su concepción mística de un dios ignoto. La formulación de Engels de que “la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada... por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales” contiene precisamente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponder exactamente a “históricamente subjetivo”, o sea que objetivo significaría “universal subjetivo”. (1986: 276; cfr. 1975: 1415-6)²

Podemos descartar de plano que la de Gramsci sea una postura solipsista, en tanto su subjetivismo evidentemente no se refiere al yo individual sino al nosotros humano universal. Esto significa que, según su planteamiento, el mundo existe independientemente del sujeto individual, aunque no del conjunto de los seres humanos. De tal suerte, lo que es verdad para cada uno de nosotros no lo sería para todos nosotros. Solamente puede ser “real”, “externo”, “objetivo” o “material” aquello que así aparece a la experiencia humana en general. De allí que nuestro autor considere que “objetivo” no puede significar más que “universalmente subjetivo”. No hay nada que exista *en sí*: todo existe *para el sujeto* histórico humano.

Sin embargo, Gramsci no parece advertir que “objetividad” y “subjetividad” son términos endiabladamente equívocos que requieren ser analizados con mayor detenimiento (Candiotti, 2009). Remontémonos por un momento al clásico problema filosófico de la relación entre sujeto y objeto, es decir entre el *puro sujeto cognoscente*, por un lado, y el objeto o la realidad empírica, por el otro. Aquí el objeto (*ob-iectum*, lo puesto delante) se plantea precisamente como lo contra-puesto, lo *opuesto* al sujeto, lo que *no es* el sujeto. Un sujeto que aparece entonces “en estado puro”, precisamente porque se distingue de todo objeto de su conocimiento. De este modo, cuando el ser humano es

² “El concepto de ‘objetivo’ del materialismo metafísico parece querer significar una objetividad que existe incluso fuera del hombre, pero cuando se afirma que una realidad existiría incluso aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o sea cae en una forma de misticismo. Nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etcétera” (1986: 277; cfr. 1975: 1416).

sujeto (cognoscente) no es inmediatamente un objeto (conocido), dado que la subjetividad cognoscente no puede volverse inmediatamente un objeto para sí misma, esto es, no puede transformarse en su opuesto: no puede percibir su propio percibir, sino sólo lo que éste percibe. El sujeto teórico-cognoscente, pues, por definición, no existe directamente como objeto empírico de sí mismo, sino que es más bien aquello a lo que todo lo demás se opone como objeto.

Precisamente en este punto se nos plantea el problema de la “objetividad” como equívoco. ¿Dónde colocamos la *objetividad* en esta relación de conocimiento entre el sujeto y el objeto? ¿En el *objeto* en tanto realidad *exterior* —o sea, subsistente por sí misma, con independencia de su relación con el sujeto? ¿O bien deberíamos ubicarla sólo en el *sujeto*, esto es, en la calidad de su conocimiento, en su capacidad de ajustarse fielmente a los datos de la experiencia; y no sólo de la suya, claro, sino de la experiencia humana universal?

Resulta evidente que para poder responder satisfactoriamente a estos interrogantes es necesario que antes nos planteemos otros dos: primero: ¿hay acaso una realidad que subsista por sí misma, es decir, independientemente de nuestros modos de conocerla? Y sólo en el caso de que respondamos afirmativamente a esta primera pregunta debemos formularnos esta otra: ¿Podemos conocer esa realidad tal como subsiste por fuera de nuestra relación de conocimiento con ella, esto es, abandonando esas maneras nuestras de conocerla? O bien, expresado en una forma más clásica: esa realidad exterior ¿es *en sí* tal como es *para nosotros*?

Llegados a este punto se hace pertinente aclarar el significado de los términos *subjetivismo* y *objetivismo*. El *subjetivismo* (o *idealismo subjetivo*) —que, como ya hemos mencionado, es la posición adoptada por Gramsci— consiste en responder negativamente a la primera pregunta, la de si hay una realidad que subsista por sí misma, esto es, que exista independientemente de nuestros modos de conocerla. Tal negación de la realidad exterior quita así todo sentido a la segunda pregunta, la de si esa realidad es *en sí* tal como es *para nosotros*, es decir, si es *por fuera* de la relación de conocimiento que establecemos con ella tal como es *por dentro* de esa relación. En cambio, la respuesta afirmativa a la *primera* pregunta es propia del *materialismo*³ —y del *realismo*⁴ en general—, mientras que la respuesta afirmativa a la *segunda* pregunta es la propia del *objetivismo*, también conocido como *materialismo vulgar*, *realismo ingenuo*, etc.⁵

³ “Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e imposible que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo” (Engels, 1976: 364).

⁴ Recordemos que la diferencia entre *realismo* y *materialismo* consiste en que éste es una forma particular de aquél. En efecto, el materialismo es un realismo que sólo admite la existencia de la naturaleza como totalidad de la cual el ser humano participa, mientras que rechaza otras formas de realismo que sostienen la subsistencia objetiva —esto es, *en sí*, independiente del sujeto cognoscente— de ideas, verdades, valores, entes matemáticos, esencias eternas y otros seres puramente espirituales o “inmateriales”.

⁵ Cuando Engels afirma que “para el materialismo lo único real es la naturaleza” y que ésta “existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos

Volviendo ahora al problema de la ambigüedad de lo “objetivo”, y a la necesidad de evitarla, me permitiré proponer la siguiente distinción terminológica. Cuando nos refiramos a la objetividad que es propia del *objeto* en tanto subsistente en sí, en cuanto mera existencia independiente del sujeto de conocimiento, podríamos utilizar la fórmula *objetividad ontológica*. Cuando, en cambio, queramos referirnos a la objetividad que es propia del *sujeto teórico* si su conocimiento se ajusta a los datos de la experiencia corroborables por todos, sería bueno aclararlo denominándola, por ejemplo, *objetividad gnoseológica*.

No obstante, después de llevar a cabo tales diferenciaciones, es preciso advertir que aún hay *otro* malentendido frecuente y grave con respecto a la *objetividad*. Ese ulterior equívoco se refiere a la objetividad entendida en su acepción *ontológica*, y consiste en confundir lo (ontológicamente) objetivo con lo *ahistórico*, es decir, con lo *eterno*, *inmutable*, fijo, invariable, inmóvil, estático, “dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo” (Marx-Engels, 1970: 47). Ahora bien, para poder demostrar que eso no es así, que “objetivo” no significa “eterno e inalterable”, necesitamos rebasar ya los límites tradicionales de la pura subjetividad teórica o cognoscente, y llegar –con Marx– a reconocer el carácter fundamental de la *subjetividad práctica*, es decir, del sujeto en su actividad *objetiva*, transformadora del mundo material. Una actividad que es “objetiva” en los únicos dos sentidos de esta palabra que consideramos válidos: *ontológicamente objetiva*, porque forma parte de la realidad a la cual transforma, realidad cuya mera existencia es independiente del sujeto puramente teórico; y *gnoseológicamente objetiva*, porque es empíricamente comprobable por todos.

He aquí, pues, la irrupción en el debate del “materialista práctico” (Marx-Engels, 1970: 46-47; y 1969: 42-43) y su revolucionaria actividad “práctico-crítica” (Marx, 1962: 5), esto es, del nuevo materialismo anticontemplativo que Marx opondrá, por un lado, al *objetivismo* del materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) y, por otro, a la reducción –por parte del *subjetivismo* idealista– de toda actividad humana a actividad teórico-cognoscente, *puramente subjetiva*. Pero será mejor que analicemos todo esto con más detenimiento.

Lo que las *Tesis sobre Feuerbach* subrayan es, precisamente, que lo *objetivo*, en ambos sentidos, no es en absoluto ajeno al *cambio histórico* efectuado permanentemente por la actividad práctica humana. Lo que Marx viene así a decirle al –puramente teórico– materialismo precedente acerca de la objetividad (ontológica) es que *eppur si muove* o, más exactamente, que *eppur si muove grazie soprattutto a la nostra propria pratica trasformatrice*. El hecho de que el mundo exterior tenga una consistencia propia, es decir, tenga una materialidad no atribuible al sujeto cognoscente que la experimenta, no significa en absoluto que tal realidad pueda evitar ser continuamente –o sea, cotidiana e históricamente– modificada por los sujetos *prácticos*. Porque además la práctica es siempre necesariamente *parte de esa objetividad ontológica*, del mundo que excede al sujeto puramente teórico, de la materialidad que existe externa e independiente de la mera

fantásticos de nuestro propio ser” (1976: 362); y cuando Lenin escribe que “la *única* ‘propiedad’ de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, la de existir fuera de nuestra conciencia” (1948: 290), ambos están respondiendo positivamente sólo a la primera pregunta. Pero el problema es que ellos también asienten ante la segunda cuestión, cayendo así plenamente en el llamado materialismo vulgar y dogmático, es decir, en el *objetivismo*.

subjetividad cognoscente. Es por eso que si llegásemos a negar teóricamente la existencia de la *objetividad ontológica* –que es lo que hace el subjetivismo–, le estaríamos arrebatando así a la práctica la (blanda y viva) *materia* de su elaboración, y estaríamos *confundiendo a la práctica con la actividad meramente cognoscente* (pues sólo en la pura teoría puede abstraerse al sujeto del objeto, o reducirse éste a pura creación de aquél). Además, si de tal manera negásemos a la práctica su materialidad, estaríamos a la vez cometiendo la grave injusticia de quitar dignidad ontológica –esto es, de privar de *realidad metateórica*– al esfuerzo y al desgaste físico (*real*) que esa práctica material humana conlleva.

Es necesario, no obstante, que nos detengamos aquí a considerar *además* el significado de los adjetivos “externo”, “exterior”, “independiente”, y reconozcamos *también* en ellos el estigma de una ambigüedad que sólo puede ser disipada apelando a las distinciones conceptuales –apuntadas más arriba– entre subjetividad *teórica* y subjetividad *práctica*, y entre objetividad *ontológica* y objetividad *gnoseológica*. ¿Es la realidad material algo exterior al sujeto? Sí y no, dependiendo del lado subjetivo que consideremos en cada caso.

Como observábamos más arriba, la *actividad cognoscente* del sujeto no debe ser confundida con su *actividad práctica*, porque sólo ésta última transforma *objetivamente* –en ambos sentidos– la realidad material (objetividad ontológica), mientras que la primera es una actividad puramente subjetivo-teórica, esto es, que interviene en el modo en que el sujeto conoce o interpreta el objeto pero que *no crea ni transforma la realidad material en sí misma*. A diferencia de la práctica, pues, la actividad gnoseológica jamás puede ser *objetiva* en sentido *ontológico*, sino que a lo sumo puede llegar a serlo en sentido *gnoseológico*, es decir, en tanto proceso de conocimiento común a todos los sujetos que experimentan la realidad. Es por eso que podemos afirmar que, sólo en tal sentido, sí que *hay un mundo exterior al sujeto cognoscente*, una realidad que existe *independientemente* de las formas activas en que ese sujeto accede a conocerla sin transformarla materialmente.

Desde el punto de vista de la *subjetividad práctica*, en cambio, es completamente absurdo e imposible hablar de exterioridad o independencia con respecto a la objetividad ontológica, dado que la práctica forma parte directamente de ese mundo material al que modifica: es inmediatamente *interior* a él, es *parte* de él (y una parte decisiva).

Ahora bien, una vez realizado tal análisis deberíamos saber juntar nuevamente la piezas y restituir al sujeto su real unidad teórico-práctica. Pues, aún cuando la realidad del objeto sea, en tanto tal, *externa* o *independiente* en relación a la mera actividad *cognoscente* (o realidad *interna*) del sujeto, este conocimiento *siempre funciona como una guía parcial de la subjetividad práctica*, es decir, como orientación limitada de una actividad que sí transforma la objetividad (ontológica) desde la objetividad (ontológica) misma. Esto significa que la actividad cognoscente *nunca transforma directamente la objetividad ontológica, pero siempre lo hace indirectamente, a través de su orientación parcial de la práctica*. Pero también significa que la *actividad práctica sólo puede transformar satisfactoriamente el mundo material si es guiada en cierta medida por la actividad cognoscente*. Por lo tanto, teoría y práctica son *distinguidos* –y deben ser distinguidos– pero, al mismo tiempo, son *inseparables* entre sí.

No obstante, al afirmar la exterioridad o independencia del mundo material con respecto al conocimiento se podría producir un nuevo e indeseable malentendido que quisiera evitar. La *exterioridad* mencionada sólo hace referencia al hecho de que la actividad gnoseológica no crea ni altera por sí misma al mundo *en sí*, el cual existe, por lo tanto, independientemente de ella. Sin embargo, esa situación no es reversible, como no

lo suele ser la relación entre la parte y el todo. *La realidad material es externa o independiente con relación al conocimiento*, porque éste no la abarca o contiene en su interior. En cambio, *el conocimiento no es jamás externo o independiente en relación con la realidad material, precisamente porque el sujeto teórico no existe separado del sujeto práctico que participa de tal materialidad natural y social*, de esa objetividad ontológica. Así, la actividad cognoscente, en tanto constituye la *realidad interna* al sujeto, es una parte mínima de una *realidad total* que *la excede*. La actividad gnoseológica es siempre llevada a cabo en el interior de un sujeto que desarrolla una determinada actividad práctica en la realidad externa: *la subjetividad práctica precede, incluye y condiciona a esa subjetividad teórica que la orienta parcialmente*.

Otra interesante consecuencia de todo lo afirmado anteriormente acerca de la objetividad ontológica (o realidad material) es el desequilibrio existente, en relación a ella, entre el poder de nuestro conocimiento, por un lado, y el de nuestra práctica, por otro. Mientras que el primero no es capaz de escapar a los límites impuestos por sus maneras parciales de captar el mundo y comprenderlo, la práctica, imperfectamente guiada por él, *transforma ese mundo más allá de lo conocido*. No sabemos exactamente lo que hacemos por fuera de nuestra mera actividad cognoscente (la cual constituye un “hacer” completamente diferente del hacer práctico). Pues aún cuando la práctica siempre esté acompañada de algún tipo de conocimiento, no conocemos exactamente lo que ella hace en el mundo *en sí*, esto es, por fuera de la limitada relación de conocimiento que establecemos con la objetividad ontológica, con la realidad material.

II

¿Por qué, entonces, Gramsci interpretó el materialismo histórico como *subjetivismo histórico (antimaterialista)*? Al aproximarse a la elaboración gramsciana del marxismo es preciso tener presente que nuestro autor –al igual que otros marxistas antipositivistas del primer tercio del siglo XX, como los jóvenes Lukács y Korsch (Lukács, 1984; y Korsch, 1971)– no llegó a conocer textos filosóficos fundamentales de Marx, como los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) y *La ideología alemana* (1845-46), los cuales, paradójicamente, fueron publicados por primera vez casi al mismo tiempo en que el comunista sardo escribía en la cárcel sus reflexiones filosóficas maduras. Por no hablar de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1859) –más conocidos como *Grundrisse*–, que fueron publicados en el año 1953. Asimismo, cabe agregar un importante escrito marxiano de madurez, la *Crítica del programa de Gotha* (1875), que no parece haber sido conocido por Gramsci, aún cuando fuera publicado (en alemán) en el año de su nacimiento (1891).

Lo cierto es que este intelectual marxista italiano, ya sea por la imposibilidad histórica de conocer aquellas obras de Marx, ya sea por otros motivos, a la hora de ir a buscar los fundamentos filosóficos del materialismo histórico, o mejor, de la “filosofía de la praxis”, se basa principalmente en dos textos breves y sintéticos: las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y el “Prólogo” (*Vorwort*) a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Pero además, entre estos dos textos, Gramsci da una clara prioridad a las *Tesis* –probablemente las más fragmentarias y ambiguas entre todas las notas marxianas, aunque también haya que reconocer que buena parte de esa ambigüedad es atribuible a las malas traducciones que de ellas se han hecho (Candioti, 2009)– desde las cuales lee el “Prólogo” de 1859 y, en general, extrae sus principales conclusiones acerca del modo

correcto de considerar las relaciones entre *sujeto* y *objeto*, entre *teoría* y *práctica*, e incluso entre *estructura* y *superestructura*.

Resulta sumamente interesante comprobar hasta qué punto una lectura de las *Tesis* que no cuente con la posibilidad de cotejarlas al menos con la parte dedicada a Feuerbach de *La ideología alemana*, escrita en el mismo período, o con los *Manuscritos* de 1844, puede conducir a una mala interpretación de algunas expresiones de Marx como, por ejemplo, “actividad humana sensible” (*sinnlich menschliche Tätigkeit*) o “actividad objetiva” (*gegenständliche Tätigkeit*).

Si bien *sinnlich* admite también ser traducido literalmente como “sensorial”, “sensorial” o “sensitivo”, a ningún germanófono, como tampoco a nadie que haya podido leer *La ideología alemana*, se le ocurriría pensar que cuando Marx escribe “*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*” esté definiendo la *praxis* como la actividad de los sentidos humanos, esto es, la actividad *sensorial* humana. Antes bien, resulta evidente que con esa expresión Marx señala sólo la actividad práctica en tanto acción material transformadora de la realidad externa; una actividad que resulta *sensible*, esto es, patente a los sentidos que la captan a su modo, pero que de ningún modo la *crean* con su propia actividad cognoscente (que es algo *distinto* de la actividad práctica). Hoy resulta evidente que la actividad de la cual Marx se ocupa en las *Tesis* –la práctica, precisamente– no es la actividad del sentir, sino la *actividad sentida*, esto es, la acción profundamente transformadora del mundo material que puede ser cotidianamente percibida por los sentidos.

El elemento novedoso que el planteamiento de Marx introduce y destaca en oposición al idealismo y al materialismo precedente no es otro, pues, que la actividad *práctica* humana –la *subjetividad práctica*– como distinguible de la teórica o cognoscente, y como su condicionante relativo. Lo que Marx viene a decir, precisamente, es que no basta con ocuparse de la subjetividad *teórica*, de su actividad cognoscente abstracta o de su contemplación sensible de naturaleza, sino que es preciso percatarse, afinando a la vez la sensibilidad y el pensamiento, de que ante todo existe la subjetividad *práctica* que forma parte de la realidad objetiva, a la cual modifica constantemente con una actividad que es bien tangible, patente a los sentidos, sensible, y no una actividad sensorial o *de* los sentidos.

En síntesis, Marx está aquí destacando ni más ni menos que la importancia crucial de la *actividad práctica humana*, que es susceptible de ser comprobada en la experiencia sensible –es decir, empíricamente–, y que siempre precede a la actividad cognoscente: *todos somos sujetos prácticos antes de ser sujetos teóricos*. Lo que también puede expresarse de manera espacial: nuestra *subjetividad cognoscente* es siempre *interior* a nuestra *subjetividad práctica*, aunque no se confunde con ella. Y ya no cabe ninguna duda de que, en el texto de la primera tesis, el “lado activo” (“*die tätige Seite*”), que Marx exige al materialismo desarrollar en contraste con la actividad meramente teórica y abstracta del idealismo, no está en los sentidos sino en lo que ellos *captan*, esto es, no está en el sujeto cognoscente o teórico (el *sujeto “puro”*), sino en el sujeto práctico (el *sujeto-objeto*) (Marx, 1970: 665-666; y 1962: 5).

Baste lo dicho hasta aquí como explicación de por qué resulta inaceptable la traducción de *sinnlich* como “sensorial” (Marx, 1970: 665-668) o “sensitivo” (Gentile, 1959: 68-71; y Mondolfo, 1968: 10-11), que hacen pensar en la actividad de los sentidos mismos, en un contexto en el cual no está siendo tematizada en absoluto.

No hay, pues, nada más lejos del Marx de aquellos días (1845) que la idea de que el ser humano crea el mundo con su “actividad sensorial” o “sensitiva”. Pero, en cualquier caso, es un hecho que, ya sea por la imposibilidad de cotejar las *Tesis* con *La ideología alemana*, o por los citados problemas de traducción, o a causa de la influencia ejercida por determinadas corrientes antipositivistas sobre ciertos pensadores marxistas inquietos y lúcidos, como los jóvenes Gramsci y Lukács, la *interpretación subjetivista* de las *Tesis* atraviesa buena parte de la tradición marxista.

Sin embargo, como señala Francisco Fernández Buey, esta situación, paradójicamente,

plantea un problema interesante desde el punto de vista de la historia de las ideas, pues podría ser que, en algunos aspectos, este marxismo *sui generis* del joven Gramsci y del joven Lukács, que en 1919 estaban pasando del idealismo al materialismo histórico, haya sido *más productivo y renovador, como pensamiento en continuidad con el pensamiento de Marx a la altura de los nuevos tiempos, que los principales marxismos contemporáneos que competían sobre la ortodoxia: el del Kautsky y el de Lenin principalmente* (Fernández Buey, 2002).

En lo que sigue me ocuparé, precisamente, de las que considero que han sido consecuencias positivas de la lectura subjetivista del marxismo llevada a cabo por Gramsci. Pues más allá de su error interpretativo de base –esto es, la negación de *toda* objetividad ontológica y, por tanto, de *todo* materialismo– la perspectiva gramsciana tiene la virtud de abordar el problema de la actividad cognoscente de un modo brillante y novedoso. Si Marx destacaba sobre todo la actividad práctica humana como transformadora de la realidad –desdeñando detenerse demasiado en analizar la subjetividad cognoscente–, Gramsci va a complementarlo poniendo el énfasis en la actividad teórico-ideológica de “concepción del mundo” que media todo conocimiento de esa realidad.

La cuestión está estrechamente vinculada, y se comprende, con la cuestión del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas y con la posición que éstas han venido asumiendo en el cuadro de la filosofía de la praxis como un casi fetichismo, incluso como la única y auténtica filosofía o conocimiento del mundo (Gramsci, 1986: 274-5; cfr. 1975: 1413).

Pero antes de analizar el concepto de *ciencia* en Gramsci es preciso definir lo que él entiende por *ideología*. El término “ideología” no tiene para este autor el significado restringido y negativo que se desprende de *La ideología alemana*, a saber, el de falsa conciencia o conocimiento no-científico que responde a los intereses de un grupo social determinado, sino el sentido más amplio y neutro de concepción del mundo surgida de un determinado grupo social en un determinado momento histórico, y que sólo prueba su verdad o su falsedad en la práctica (Liguori, 2004). Esto último es precisamente lo que afirma Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* que, junto con el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, constituyen los textos marxianos en los que se basa la reflexión de Gramsci en este punto. Para nuestro autor la “ideología” es simplemente el conjunto de ideas, la “concepción del mundo” o la “filosofía” de un grupo social

determinado, su forma de conciencia, su configuración de conocimiento que —como afirma Marx en el famoso *Vorwort*— integra el nivel de la *superestructura*⁶.

Uno de los rasgos peculiares del marxismo de Gramsci es precisamente que, en aras de probar la fuerza crítica y la máxima coherencia del materialismo histórico, evitando a la vez caer en su dogmática autoproclamación como Ciencia, hace valer *también para el marxismo* lo afirmado en el prólogo de 1859 acerca de que *el lugar del conocimiento de los problemas sociales es la superestructura ideológica*. La teoría fundada por Marx no puede reclamar para sí, pues, una posición externa al plano ideológico. No obstante, eso no significa en absoluto que la “filosofía de la praxis” sea *una ideología más*. Porque esta ideología es capaz nada menos que de dar cuenta de los conflictos y las contradicciones entre todas las diversas ideologías que dividen la sociedad, explicando y justificando racionalmente su propia posición en esa lucha por el sentido.

De este modo, para Gramsci, tanto la científicidad como la no-ciéntificidad del conocimiento quedan implicadas en el terreno ideológico entendido como el ámbito cultural o superestructural en general, esto es, como el campo de batalla del pensamiento, las ideas, los valores y la voluntad.

El subjetivismo historicista de Gramsci, pues, debe ser enmarcado en la teoría marxista de la superestructura entendida en la manera que acabamos de describir⁷. Así, a una sociedad desgarrada en grupos sociales con intereses contrarios entre sí corresponde básicamente una serie de ideologías contradictorias a las que les está vedada la plena “objetividad”, entendida en sentido gramsciano como lo universal subjetivo, esto es, como lo que hemos denominado *objetividad gnoseológica*.

Esto significa que para nuestro autor el problema de la *objetividad* (gnoseológica) y la *verdad* no es un mero problema teórico-científico sino también un problema práctico-histórico.

El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica 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 vueltas 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 por la unificación cultural del género humano. Lo que los

⁶ “Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo” (Marx, 1974: 518).

⁷ “Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su forma más cumplida y avanzada, si de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, que en la teoría de las superestructuras pone en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa” (1986: 274; cfr. 1975: 1413). “Hay que demostrar que la concepción ‘subjetivista’, después de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia por una parte y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, puede hallar su verificación y su interpretación historicista sólo en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una simple novela filosófica” (1986: 276; cfr. 1975: 1415).

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 (1986: 276-7; cfr. 1975: 1416).

La objetividad gnoseológica no es algo dado, pues, sino una conquista histórico-social (Guiducci, 1955) que aún no se ha alcanzado más que en una mínima medida. ¿En cuál? Pues precisamente en la medida en que el desarrollo de las ciencias naturales –que no se ven directamente implicadas en los conflictos de intereses que dividen la sociedad moderna– han allanado una importante primera parcela de unidad cultural o universalidad subjetiva:

La ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta ahora el terreno en el que semejante unidad cultural ha alcanzado el máximo de extensión: ella ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el “espíritu”, a hacerlo ser más universal; ella es la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente (1986: 277; cfr. 1975: 1416).

He ahí, pues, la inmensa importancia que Gramsci reconoce a las ciencias naturales. Pero al mismo tiempo deplora el exceso positivista que rodea a las mismas, y que consiste ya en pretender trasladar el método científico-natural a los fenómenos sociales, ya en considerar –al comprobar que tal extrapolación metodológica no puede ser seriamente llevada a cabo– que las disciplinas que estudian los fenómenos sociales no son “ciencia” en sentido estricto.

El primero es el caso del positivismo sociológico que plantea la búsqueda en el terreno social de leyes generales o regularidades que permitan hacer previsiones prácticas análogas a las que se realizan en el ámbito puramente natural. Gramsci protesta contra esta exigencia “concebida en un modo un poco pueril e ingenuo” (1986: 267; cfr. 1975: 1403) señalando que lo histórico-social no es susceptible de un tratamiento “científico” semejante, en el sentido de que aún no se ha alcanzado en este terreno la suficiente objetividad (gnoseológica), esto es, una cierta unificación espiritual que permita el reconocimiento de leyes universales de comportamiento mediante las cuales realizar previsiones histórico-sociales “científicas”:

En realidad se puede prever “científicamente” sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser el resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento, no reductibles nunca a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se convierte continuamente en cualidad. Realmente se “prevé” en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado “previsto”. La previsión se revela, pues, 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 (1986: 267; cfr. 1975: 1403-4).

Más adelante, en el contexto de sus críticas a Bujarin por intentar reducir el materialismo histórico a una “sociología científica” comprendida dentro de la general “cientificidad” (meta)física del “materialismo dialéctico”, Gramsci añadirá:

La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, en dependencia de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. Así pues, la sociología se ha

convertido en una tendencia en sí misma, se ha convertido en la filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios contruidos sobre el modelo de las ciencias naturales. La sociología es, pues, un intento de descubrir “experimentalmente” las leyes de evolución de la sociedad humana en modo de “prever” el futuro con la misma certeza con que se prevé que de una bellota crecerá una encina (1986: 289-90; cfr. 1975: 1432)⁸.

Aquí también vemos aparecer la idea gramsciana fundamental de que lo científico siempre es reconocido y asumido como tal desde el interior de una determinada ideología –concepción del mundo, teoría general o filosofía– que a su vez se halla comprometida en el campo de batalla superestructural. Es evidente que el conocimiento no-científico del mundo nunca es *superior* pero siempre es *anterior* al conocimiento científico y, sobre todo, es mucho más amplio que éste. En tanto la ciencia natural no resiente los intereses particulares de ningún grupo social puede ser reconocida como “científica” por todas las ideologías, es decir, puede ser universalmente subjetiva y por tanto (gnoseológicamente) objetiva. Pero lo que no puede hacer la ciencia natural es ocupar el lugar de la filosofía allí donde esa objetividad (gnoseológica) está aún por construir, así como tampoco puede evitar verse permanentemente recubierta de ideología en la persona del científico:

Pero en realidad también la ciencia es una superestructura, una ideología. ¿Se puede decir, sin embargo, que en el estudio de las superestructuras la ciencia ocupa un puesto privilegiado, por el hecho de que su reacción sobre la estructura tiene un carácter particular, de mayor extensión y continuidad de desarrollo, especialmente después del siglo XVIII, desde el momento en que se le hizo a la ciencia un lugar aparte en el aprecio general? Que la ciencia es una superestructura lo demuestra también el hecho de que ha tenido periodos enteros de eclipse, oscurecida como lo fue por otra ideología dominante, la religión, que afirmaba haber absorbido a la ciencia misma: así la ciencia y la técnica de los árabes les parecían a los cristianos pura brujería. Además la ciencia, no obstante todos los esfuerzos de los científicos, no se presenta nunca como desnuda noción objetiva: aparece siempre revestida de una ideología y concretamente es ciencia

⁸ “Negar que se pueda construir una sociología, entendida como ciencia de la sociedad, o sea como ciencia de la historia y de la política, que no sea la misma filosofía de la praxis, no significa que no se pueda construir una compilación empírica de observaciones prácticas que amplíen la esfera de la filosofía como es entendida tradicionalmente. Si la filología es la expresión metodológica de la importancia de que los hechos particulares sean averiguados y precisados en su inconfundible ‘individualidad’, no se puede excluir la utilidad práctica de identificar ciertas ‘leyes de tendencia’ más generales que corresponden en la política a las leyes estadísticas o de los grandes números que han servido para hacer progresar algunas ciencias naturales. Pero no se ha puesto de relieve que la ley estadística puede ser empleada en la ciencia y en el arte político sólo mientras que las grandes masas de la población permanezcan esencialmente pasivas [...] o se supone que permanezcan pasivas. Por lo demás, la extensión de la ley estadística a la ciencia y al arte político puede tener consecuencias muy graves en cuanto que se asume para construir perspectivas y programas de acción; si en las ciencias naturales la ley sólo puede determinar despropósitos y errores garrafales, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y que de todos modos sólo ponen en ridículo al científico individual que hizo uso de ella, en la ciencia y en el arte políticos puede tener como resultado verdaderas catástrofes, cuyos daños ‘brutos’ no podrán nunca ser resarcidos. De hecho, en la política la adopción de la ley estadística como ley esencial, fatalmente operante, no sólo es un error científico, sino que se convierte en error práctico efectivo; por otra parte, favorece la pereza mental y la superficialidad programática. Debe observarse que la acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad, o sea a destruir las leyes de los grandes números; ¿cómo puede entonces considerarse ésta una ley sociológica?” (1986: 287-8; cfr. 1975: 1429-30).

la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el simple hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción objetiva del sistema de hipótesis, con un proceso de abstracción que está incluido en la misma metodología científica, de modo que es posible apropiarse la una y rechazar el otro. He ahí por qué un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología (la ideología de la evolución vulgar, por ejemplo) (1986: 309-10; cfr. 1975: 1457-58).

En este pasaje que acabamos de citar es posible observar como Gramsci en algunas ocasiones se permite utilizar la palabra “ciencia” a secas para referirse —como se hace habitualmente— a las “ciencias naturales”. Pero eso no quita que tenga bien claro que la científicidad no es ni puede ser patrimonio exclusivo de esas ciencias, aún cuando sean las únicas que han alcanzado la “objetividad” arriba descrita. Gramsci también critica, pues, esta otra desmesura positivista:

Pero es el concepto mismo de “ciencia”, tal como se desprende del *Ensayo popular*, el que hay que destruir críticamente; éste está tomado enteramente de las ciencias naturales, como si éstas fuesen la única ciencia, o la ciencia por excelencia, tal como fue establecido por el positivismo. [...] Hay que establecer que toda investigación tiene su método determinado y construye su ciencia determinada, y que el método se ha desarrollado y ha sido elaborado juntamente con el desarrollo y la elaboración de aquella determinada investigación y ciencia, y forma un todo con ellas. Creer que se puede hacer progresar una investigación científica aplicándole un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación a la cual era connatural, es un extraño error que tiene poco que ver con la ciencia (1986: 267-8; cfr. 1975: 1404).

No hay, pues, un único modelo de ciencia, sino diversas ciencias particulares que abordan sus diferentes campos de investigación con una metodología que ha de ser en cada caso específicamente adecuada. Lo que no quita que se puedan describir a la par ciertos criterios generales para poder distinguir entre una investigación científica y otra que no lo es:

Así puede decirse que no es científico quien demuestra escasa seguridad en sus criterios particulares, el que no tiene una plena inteligencia de los conceptos adoptados, el que tiene escasa información e inteligencia del estado precedente de los problemas tratados, el que no es muy cauto en sus afirmaciones, el que no progresa en forma necesaria sino arbitraria y sin concatenamiento, el que no sabe tomar en cuenta las lagunas que existen en los conocimientos alcanzados sino que las omite y se conforma con soluciones o nexos puramente verbales en vez de declarar que se trata de posiciones provisionales que podrán ser retomadas y desarrolladas, etcétera (1986: 268; cfr. 1975: 1404-5).

Desde el punto de vista gramsciano, entonces, lo científico tiene menos que ver con esa particular objetividad (gnoseológica) lograda por las ciencias naturales que con un conjunto de cualidades ligadas básicamente a la seriedad de una investigación: rigor, fundamentación, coherencia, honestidad intelectual, prudencia, claridad, etc.

III

Ahora bien, toda esta brillante concepción gramsciana de las condiciones de posibilidad de la objetividad científica –o sea, de la objetividad *gnoseológica*– queda en parte empañada y debilitada por su obstinado antimaterialismo, esto es, por su negación subjetivista de la objetividad *ontológica*. Ocurre que en su lúcida batalla contra el *objetivismo*, es decir, contra el determinismo dogmático propio del positivismo y del sentido común (religioso o no), Gramsci comete el error de confundir a ese enemigo con el *materialismo* sin más. Si no hubiera interpretado las *Tesis sobre Feuerbach* de un modo subjetivista, siguiendo en parte la lectura de Giovanni Gentile (1959), quizás nuestro autor habría podido advertir que el materialismo práctico-crítico que Marx plantea allí es precisamente un *materialismo antiobjetivista* y que, por tanto, para diferenciarse del objetivismo y combatirlo no es en absoluto necesario caer en el antimaterialismo, esto es, en el subjetivismo. En resumen, Gramsci no llegó a comprender que *objetivismo* no equivale sin más a *materialismo*, y que, por consiguiente, *antiobjetivismo* no es sinónimo de *subjetivismo*.

Mientras el subjetivista niega la existencia de cualquier tipo de objetividad ontológica que limite la actividad del puro sujeto cognoscente (y volitivo), el antiobjetivista, en cambio, puede muy bien ser materialista y afirmar, por tanto, que hay una objetividad ontológica que excede al sujeto cognoscente (y volitivo) y lo limita: *pero lo que niega es que se pueda conocer exactamente ese límite objetivo tal como es en sí*. El materialismo histórico-práctico-crítico de las *Tesis* es, como hemos visto, antiobjetivista y no subjetivista, pues apuesta precisamente por la capacidad de transformación de la objetividad material por parte de la subjetividad *práctica*, una capacidad de transformación cuyos límites reales existen, pero sólo pueden conocerse verdaderamente acometiendo esa práctica material misma.

Gramsci nos habla de la actividad humana como un todo al que llama “praxis”, sin hacer ninguna *distinción* –que no es lo mismo que *separación* real– entre la subjetividad cognoscente y la actividad práctica propiamente dicha. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando nos preguntamos si es posible que exista una realidad objetiva que sea externa (o independiente) con respecto a *los seres humanos*, sin más precisiones? Ocurre que podemos responder negativa o afirmativamente sin equivocarnos, porque todo depende del lado de nuestra subjetividad desde el que estemos planteando la pregunta. De ese modo, podemos *negar* rotundamente que pueda existir una realidad que sea independiente de (o externa a) nuestra *subjetividad práctica* (en sentido estricto), puesto que nuestra actividad práctica es un elemento integrante de esa realidad a la que altera constantemente. Por otro lado, sin embargo, podemos *afirmar* acertadamente que sí hay una realidad objetiva que existe independientemente de nuestra *subjetividad cognoscente*, esto es, de la actividad que sólo afecta nuestra relación de conocimiento con aquélla, pero que –a diferencia de la práctica– no transforma directamente la realidad en sí misma, en su *materialidad*⁹.

⁹ No obstante, debemos evitar caer en la falacia de creer que aquí se trata de una exterioridad o una independencia *mutua*. No podemos decir de la actividad cognoscente misma que sea externa o independiente a la realidad material, pues ésta la condiciona en una relación de todo a parte, que no es reversible. Se podría objetar que la práctica también es una parte del todo, pero que, en cambio, ella sí que

Todo esto también significa que se puede perfectamente negar que sea posible ponerse en el punto *de vista* del cosmos en sí —es decir, *conocerlo* por fuera de nuestros modos particulares de conocerlo, por fuera de la *relación de conocimiento* que establecemos con él—, y, al mismo tiempo, afirmar al menos la *existencia en sí* de ese otro término de la relación de conocimiento, eso que no somos y que no “ponemos” (Gentile, 1959: 69; y Mondolfo, 1968: 10) nosotros por completo.

El caso es que Gramsci —en tanto subjetivista— *niega* toda *objetividad ontológica*, y con ello también toda historia extrahumana (natural), pero *afirma*, en cambio, la *objetividad gnoseológica*. Se le plantea entonces el difícil reto de explicar como ésta sea posible sin aquella. La tarea es ardua porque, si la objetividad gnoseológica no se relaciona en absoluto con el conocimiento de una objetividad ontológica, para sostenerla nos vemos obligados a basarnos solamente en lo que es común a todos los sujetos cognoscentes como tales, a lo “universal subjetivo”, como dice Gramsci. Pero ¿cómo reconocer lo “universal subjetivo” cuando no sólo no contamos con la existencia de una objetividad ontológica como referente común, sino que además comprobamos que la sociedad humana —la suma de los sujetos— se encuentra desgarrada por conflictos entre intereses opuestos, por “contradicciones internas”, “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” (1986: 276-7; cfr. 1975: 1416)? Ante el espectáculo de una sociedad así, el *subjetivista concreto* que es Gramsci no puede sino aceptar que la objetividad (gnoseológica) en tanto *subjetividad universal* es algo que *no existe aún*, es algo *por construir* mediante la práctica política. Esto significa que Gramsci, en tanto subjetivista concreto, tiene el enorme mérito de no caer en la arbitrariedad —propia del idealismo especulativo— de considerar la subjetividad universal como algo *ya existente*, bajo la forma de “sujeto trascendental” (Kant), “Yo infinito” (Fichte), “Absoluto” (Schelling), “Espíritu” (Hegel), etc., y mostrar de un modo muy sagaz que lo que existe es más bien “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”.

Eso explica perfectamente bien la inmensa desproporción existente entre el alto grado de objetividad (gnoseológica) que han podido alcanzar las ciencias naturales, y el mínimo (o nulo) que han logrado las ciencias sociales: pues los conflictos de intereses prácticos en pugna, que influyen directamente sobre éstas últimas, a aquellas las afectan, en cambio, en una medida mucho menor.

Ahora bien, ¿acaso esta noción de objetividad (gnoseológica) es incompatible con el *materialismo práctico-crítico*, que afirma la necesidad de no confundir la objetividad gnoseológica con una objetividad ontológica existente pero transformable y nunca cognoscible tal como es *en sí*? ¿Es legítimo condenar *este* tipo de materialismo en el mismo movimiento en que se condena el materialismo vulgar o dogmático, el cual confunde permanentemente la objetividad gnoseológica con la ontológica? Por último,

lo modifica notablemente. En tal caso, habríamos de precisar que la actividad cognoscente se da en el interior del sujeto práctico: es por eso que sólo puede ejercer un cierto poder de transformación sobre éste, y no directamente sobre la realidad externa. La actividad cognoscente altera la realidad sólo a través de la orientación parcial que imprime a la actividad práctica, con la cual compone esa unidad de distintos que es la actividad humana total.

¿es realmente posible quedarse sólo con la objetividad gnoseológica y su historia?¹⁰ Como el lector ya puede adivinar, la respuesta que doy a estas tres preguntas (retóricas) desde la perspectiva del materialismo práctico-crítico-histórico –que he venido desarrollando y defendiendo como la propia del Marx de las *Tesis*–, es una resuelta negación.

En el penetrante doceavo párrafo del cuaderno 11 se lee lo siguiente:

De hecho, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se hace esta elección? ¿Es esta elección un hecho simplemente intelectual o más complejo? ¿Y no sucede a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál será entonces la concepción real del mundo: aquella lógicamente afirmada como hecho intelectual, o aquella que resulta de la real actividad de cada uno, que está implícita en su actuar? Y puesto que el actuar es siempre un actuar político, ¿no se puede decir que la filosofía real de cada uno está toda ella contenida en su política? Este contraste entre el pensar y el actuar, o sea la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada mediante palabras y la otra que se explica en el actuar efectivo, no siempre es debido a mala fe (1986: 247-248; cfr. 1975: 1378-1379).

Y ya hacia el final del mismo cuaderno, en el párrafo 65, inspirándose en la figura de Lenin, anota Gramsci la siguiente reflexión, análoga a la anterior:

Puede suceder que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo no en el lugar que aparentemente debería ser el más “lógico”, desde el punto de vista clasificatorio externo, sino en otro lugar que aparentemente puede ser juzgado extraño. Un hombre político escribe de filosofía: puede suceder que su “verdadera” filosofía deba buscarse por el contrario en los escritos de política. En toda personalidad hay una actividad dominante y predominante: es en ésta donde hay que buscar su pensamiento, *implícito* las más de las veces y en ocasiones en contradicción con el que se expresa *expreso*. Es verdad que en tal criterio de juicio histórico se hallan contenidos muchos peligros de diletantismo y que en la aplicación es preciso ser muy cautos, pero esto no quita que el criterio sea fecundo en verdades (1986: 337; cfr. 1975: 1493).

Manuel Sacristán, comentando este último pasaje (1985: 28), ha señalado con gran acierto que su contenido es perfectamente aplicable al caso del mismo Gramsci, quien con esas palabras nos brinda, quizás no del todo inconscientemente, una pista para ir a buscar y comprender su propia “verdadera” filosofía allí donde él no pretendió hacerla del todo explícita. Estoy plenamente de acuerdo con Sacristán en este punto.

Ahora bien, creo que es posible ir aún más allá y arriesgarse a hacer la siguiente afirmación, que probablemente sea la más audaz de las aquí planteadas. Considero que *si tomamos la obra de Gramsci y le “extirpamos” con mucho cuidado las “incrustaciones idealistas”, que residen solamente en sus explícitas defensas del subjetivismo y en cierta terminología ocasional, puede comprobarse que la posición filosófica en la que encuentra su fundamento coherente la parte sustancial de su discurso no es el idealismo subjetivo sino más bien el materialismo práctico-crítico sostenido por Marx en las Tesis sobre Feuerbach.*

¹⁰ En cuanto al recurso a un pasaje nada menos que del *Antidübring* para indicar el “germen” de esta supuesta “concepción justa” (*vid. supra*), está claro que Gramsci está *deliberadamente* intentando forzar a su favor el sentido de las palabras de un Engels materialista y *objetivista* (Engels, 1962: 41).

Como señalé más arriba, me parece que Gramsci, debido a una mala lectura de las *Tesis*, por un lado, y a su apasionado rechazo político del *objetivismo* propio del positivismo y del catolicismo, por otro lado, *deduce equivocadamente que la única alternativa posible frente al objetivismo es el subjetivismo*, y que el auténtico marxismo es precisamente eso: un subjetivismo concreto, no especulativo. Pero nunca llega a percatarse de que sólo el materialismo vulgar, ingenuo o dogmático es sinónimo de objetivismo. No advierte que el materialismo que Marx nos enseña en las *Tesis* es precisamente un *materialismo antiobjetivista*. De tal modo, la imposibilidad de Gramsci para concebir este tipo de materialismo —que contiene todo el *antiobjetivismo crítico y coherente* que su actividad práctica de político revolucionario reclama a la filosofía— produce como resultado una disociación entre el *materialismo práctico-crítico* de su “norma de conducta” y de sus “escritos de política”, por un lado, y el *subjetivismo* afirmado en sus escritos expresamente teórico-filosóficos. “En toda personalidad hay una actividad dominante y predominante: es en ésta donde hay que buscar su pensamiento, *implícito* las más de las veces y en ocasiones en contradicción con el que se expresa *ex profeso*.” Si ésto es así, creo que está fuera de duda que la actividad “hegemónica” en Gramsci fue la *práctica política*, y que la misma excedió a esa actividad teórica que en vano buscaba fundamentarla en el subjetivismo. Por lo demás, ya estas mismas indicaciones del habitual desacuerdo entre la consciencia y la conducta deberían ser entendidas como propias de un *materialista práctico-crítico*, que no necesita aclarar lo siguiente: “Este contraste entre el pensar y el actuar, o sea la coexistencia de dos concepciones del mundo, una afirmada mediante palabras y la otra que se explica en el actuar efectivo, no siempre es debido a mala fe” (*id. supra*).

IV

Antes de terminar quisiera subrayar una vez más nuestro acuerdo con la concepción gramsciana de la ciencia experimental y su objetividad (gnoseológica) como “conquista histórico-social”, concepción que no debería ser eclipsada por el antimaterialismo declarado del autor, ya que, como él mismo señala, el problema de la “existencia objetiva de la llamada realidad externa” (1986: 307; cfr. 1975: 1455) —esto es, la prueba o refutación de lo que nosotros hemos denominado objetividad material u ontológica— excede los límites de las ciencias. Quizás lo único que cabe reprocharle a Gramsci en este punto sea su uso descuidado del término “objetividad” (y sus derivados) unas veces en el sentido *gnoseológico* y otras en el *ontológico*. Pero a estas alturas creo que el lector se encuentra ya suficientemente entrenado para detectar correctamente la acepción a la que Gramsci alude en cada caso.

Se puede sostener que es un error pedir a la ciencia como tal la prueba de la objetividad de lo real, porque esta objetividad es una concepción del mundo, una filosofía y no puede ser un dato científico. ¿Qué puede dar la ciencia en esta dirección? La ciencia selecciona las sensaciones, los elementos primordiales del conocimiento: considera ciertas sensaciones como transitorias, como aparentes, como falaces porque dependen de condiciones individuales especiales, y algunas otras como duraderas, como permanentes, como superiores a las condiciones especiales individuales. El trabajo científico tiene dos aspectos principales: uno que incesantemente rectifica el modo del conocimiento, rectifica y refuerza los órganos de las sensaciones, elabora principios

nuevos y complejos de inducción y deducción, o sea que afina los instrumentos mismos de la experiencia y de su control; y otro que aplica este complejo instrumental (de instrumentos materiales y mentales) para establecer aquello que en las sensaciones es necesario y aquello que es arbitrario, individual, transitorio. Se establece lo que es común a todos los hombres, lo que todos los hombres pueden controlar del mismo modo, independientemente unos de otros, con tal de que hayan observado igualmente las condiciones técnicas de investigación. “Objetivo” significa precisa y únicamente esto: que se afirma ser objetivo, realidad objetiva, aquella realidad que es establecida por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista simplemente particular o de grupo (1986: 308; cfr. 1975: 1455-6).

Todo conocimiento científico-natural, pues, es ideología que se ha vuelto universal sirviéndose de la práctica experimental y de rigurosos métodos de constatación empírica en general, los cuales se basan en aquello que es necesariamente reproducible y verificable para cada sujeto particular y que, por lo tanto, es (gnoseológicamente) objetivo. Pero en la elaboración de sus verdades la ciencia (natural) se supera a sí misma constantemente a lo largo de la historia, y es ésta la mejor prueba de que esas verdades no pueden tomarse sin más por “realidades” (objetividad ontológica):

¿Pero todo lo que la ciencia afirma es “objetivamente” verdadero? ¿De forma definitiva? Si las verdades científicas fuesen definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal, como investigación, como nuevos experimentos, y la actividad científica se reduciría a una divulgación de lo ya descubierto. Lo cual no es cierto, por suerte para la ciencia. Pero si las verdades científicas no son ni siquiera ellas definitivas y perentorias, también la ciencia es una categoría histórica, es un movimiento en continuo desarrollo. Sólo que la ciencia no plantea ninguna forma de “incognoscible” metafísico, sino que reduce lo que el hombre no conoce a un empírico “no conocimiento” que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los elementos físicos instrumentales y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos individualmente considerados.

Si así es, lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de lo real, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales que refuerzan los órganos sensorios y los instrumentos lógicos (incluidas las matemáticas) de discriminación y de verificación, o sea la cultura, o sea la concepción del mundo, o sea la relación entre el hombre y la realidad con la mediación de la tecnología. [...] Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, incluso científicos, ¿qué sería la “objetividad”? (1986: 308-9; cfr. 1975: 1456-7).

Ahora bien, para Gramsci la universal verificabilidad empírica a la que se reduce esa “objetividad” alcanzada por la ciencia experimental no sólo tiene que ver con lo sensiblemente comprobable, y con un refuerzo y un control riguroso de esa experiencia sensible, sino también con una verificación *práctica*. Aquí es donde se percibe la enorme relevancia epistemológica que otorgaba Gramsci a la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*, aquella que afirma que la verdad objetiva no es un problema teórico sino *práctico*:

Es indudable que el afianzamiento del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y de desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación está en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El científico-

experimentador es [también] un obrero, no un puro pensador, y su pensar es continuamente controlado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica (1986: 302-3; cfr. 1975: 1449).

Llegados a este punto no cabe dudar del enorme respeto que siente Gramsci por la ciencia experimental. Respeto que, sin embargo, se halla lejos de caer en el cientificismo (o fetichismo de la ciencia) propio del marxismo positivista, que pretende basar el materialismo histórico en un más amplio “materialismo científico”. Esta concepción vulgar de la ciencia (y del materialismo) comprende la historia humana sólo como un caso importante dentro de la historia de la naturaleza, y por tanto busca sus “primeros principios” en las ciencias físicas. La validez del marxismo, pues, desde tal punto de vista, estaría dada por esta base científico-natural.

Tal planteamiento constituye para Gramsci un grave error teórico y político puesto que la “filosofía de la praxis” jamás puede hallar su fundamento en ninguna teoría científico-experimental. Y esto es así porque, en tanto teoría general de la praxis histórica, *precede* a la consideración de cualquier actividad científica particular. Antes que posicionarse en dependencia de cualquier otra teoría científica concreta, la “filosofía de la praxis” debe asumir su capacidad de explicar la aparición histórica de las teorías científicas, de situar a cada una de ellas en el marco de las superestructuras de un momento histórico-social determinado, tal como lo hace consigo misma. Las herramientas teóricas del materialismo histórico no dependen de ninguna ciencia particular. Concibe una estructura social fracturada en grupos antagónicos y una superestructura ideológica desde donde se construye el conocimiento. Coherentemente, él mismo se ubica en esa superestructura como una de las ideologías o concepciones del mundo en pugna, en tanto defensor –consciente, en su caso– de los intereses de unos grupos sociales determinados: aquellos grupos que se hallan oprimidos por otros.

No obstante, con la misma coherencia, reconoce a la ciencia natural una universalidad u “objetividad” de la que él mismo no goza aún, pero por la cual lucha teórica y prácticamente compitiendo con las otras ideologías socio-políticas. Todo esto no lo vuelve ni *superior* ni *inferior* a la ciencia experimental, sino sencillamente *anterior* a ella, como toda concepción del mundo o filosofía.

Por lo demás, sólo el craso cientificismo puede creer que su visión del mundo se basa únicamente en la ciencia o se restringe a lo que esta comprueba. Situación que es aún más grotesca si se tiene en cuenta el escaso manejo real de los temas científicos que se suele exhibir:

Debe señalarse que junto al más superficial entusiasmo por las ciencias, existe en realidad la mayor ignorancia de los hechos y los métodos científicos, cosas muy difíciles y que cada vez van siendo más difíciles por la progresiva especialización de nuevas ramas de la investigación. La superstición científica lleva consigo ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida. El progreso científico ha hecho nacer la creencia y la expectativa de un nuevo tipo de Mesías, que realizará en esta tierra el país de Jauja; las fuerzas de la naturaleza, sin ninguna intervención del esfuerzo humano, sino por obra de mecanismos cada vez más perfeccionados, darán a la sociedad en abundancia todo lo necesario para satisfacer sus necesidades y vivir desahogadamente. Contra esta ilusión, cuyos peligros son evidentes (la supersticiosa fe abstracta en la fuerza taumatúrgica del hombre, paradójicamente conduce a esterilizar las bases mismas de esta misma fuerza y a destruir todo amor al

trabajo concreto y necesario, para fantasear, como si se hubiese fumado una nueva especie de opio), hay que combatir con diversos medios, de los cuales el más importante debería ser un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales, divulgando la ciencia por medio de científicos y estudiosos serios y no ya de periodistas omniscientes y de autodidactas presuntuosos. En realidad, puesto que se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una brujería de tipo superior, y por ello no se logra valorar de manera realista aquello que concretamente ofrece la ciencia (1986: 310; cfr. 1975: 1458-9).

Como podemos comprobar una vez más, la posición de Gramsci no entraña ningún tipo de desprecio por las ciencias (experimentales) y su evidente progreso, sino más bien una puesta en guardia contra el cientificismo, contra el fetichismo de las ciencias, tanto en la variante más “cultura” y positivista como en la más “popular” y supersticiosa, ambas profundamente conservadoras en tanto desvían la atención de la praxis, esto es, del auténtico único motor de la historia humana.

Ahora bien, a pesar de la aprobación gramsciana de una divulgación seria de las teorías científicas, que habrá que sumar también a la lucha por la transformación del sentido común en el sentido de la filosofía de la praxis, está claro que Gramsci no cree que sea posible alcanzar auténticamente una ciencia “objetiva” unificada, y una cultura unitaria en donde se reconcilien las ciencias y las humanidades, si ese intento no forma parte de la lucha política por construir una sociedad sin clases.

///BIBLIOGRAFÍA///

- BUJARIN, N.I. [1921] *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista.* trad. cast. de P. de la Torriente Brau y G. Barceló, revisada y corregida por M.T. Poyrazián. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- CANDIOTTI, M. “Las equívocas *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx” en *Nessie. Revista digital de filosofía contemporánea*, nº 2: “Vespusia”, julio de 2009 (http://nessie-philo.com/vespusia__2__237.htm).
- ENGELS, F. [1878-94] “Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft”, en MARX, K.-ENGELS, F. *Werke*. vol. 20, Berlín: Dietz, 1962, pp. 5-303.
- . [1886-88] “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en MARX, K.-ENGELS, F. *Obras Escogidas*. t. III, Ed. Progreso: Moscú, 1976, pp. 353-395.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. “Sobre la noción de materialismo en Gramsci”, en *Gramsci e o Brasil*. <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=166>, diciembre de 2002.
- GENTILE, G. [1899] “La Filosofía di Marx: studi critici”, en *Opere*. t. XXVIII, Sansoni: Florencia, 1959.
- GRAMSCI, A. [1929-1935] *Quaderni del carcere*, ed. crítica al cuidado de Valentino Gerratana, Turín: Einaudi, 1975.
- . [1929-1935] *Cuadernos de la cárcel*, vol. 4, trad. cast. de A. M. Palos, revisada por J. L. González, México, D. F.: Era Ediciones, 1986.
- GUIDUCCI, R. “Gramsci e la scienza: l'oggettività come conquista storico-sociale dell'uomo”, en *Questioni* [Turín], I, nº 4-5, 1955, pp. 29-45.

- KORSCH, K. [1923] *Marxismo y filosofía*, trad. cast. de Elizabeth Beniers revisada por Adolfo Sánchez Vásquez, con prólogo de éste último, México D. F.: Era Ediciones, 1971.
- LABRIOLA, A. [1897] “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en *Saggi sul materialismo storico*, Roma: Editori Riuniti, 1968, pp. 169-279.
- LENIN, V.I. [1909] *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo: Pueblos Unidos, 1948.
- LIGUORI, G. “Ideología”, en AA.VV, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, a cura di Fabio Frosini e Guido Liguori, Roma: Carocci, 2004, pp. 131-149.
- LUKÁCS, G. [1923] *Historia y consciencia de clase*, 2 vols, trad. cast. de Manuel Sacristán, Madrid: Sarpe, 1984.
- MARX, K. [1845] “Thesen über Feuerbach”, según la publicación del Instituto Marx-Engels-Lenin, Moscú, 1932, en MARX, K.-ENGELS, F., *Werke*, vol. 3, Berlín: Dietz, 1962, pp. 5-7.
- . [1845] “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX, K.-ENGELS, F., 1970: pp. 665-668.
- . [1859] “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en MARX, K.-ENGELS, F., *Obras escogidas*, t. 1, Moscú: Progreso, 1974, pp. 516-520.
- MARX, K.-ENGELS, F. [1845-46] “Die deutsche Ideologie”, en *Werke*, Berlín: Dietz, 1969, vol. 3, pp. 12-530.
- . [1845-46] *La ideología alemana*, trad. cast. de Wenceslao Roces, Barcelona: Grijalbo, 1970.
- MONDOLFO, R. [1909] “Feuerbach e Marx”, en *Umanesimo de Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con introducción de Norberto Bobbio, Turín: Giulio Einaudi, 1968, pp. 8-78.
- SACRISTÁN, M. “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, prólogo a GRAMSCI, A., *Introducción al estudio de la filosofía*, Barcelona: Crítica, 1985, pp. 7-33.