



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

Volume 2

Issue 4 *Readings and Applications of Gramsci / The
National Edition of Gramsci's Writings*

Article 4

2018

La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11 (en español)

Javier Balsa

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Balsa, Javier, La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11 (en español), *International Gramsci Journal*, 2(4), 2018, 3-36.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss4/4>

La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11 (en español)

Abstract

En este artículo se analiza la relación entre objetividad, ciencia y práctica política, a partir de una relectura de los Cuadernos de la cárcel, de Antonio Gramsci, haciendo particular hincapié en el Cuaderno 11. En este sentido, se aborda, en primer lugar, su crítica al fetichismo de la ciencia, al objetivismo y al materialismo vulgar. En segundo lugar, se analiza su propuesta de una nueva síntesis (basada en un trabajo sobre el sentido común) y el tipo de intelectuales orgánicos necesarios para desarrollar este trabajo ideológico. En tercer lugar, se estudia la articulación que Gramsci establece entre determinismo y pasividad de los subalternos. Para finalizar, se aborda la forma en que Gramsci reconoce la tensión entre ideología y ciencia, entre objetividad y subjetividad, y cómo, para él, esta misma tensión repercute sobre la práctica de la lucha ideológica.

In questo articolo si propone un'analisi della relazione tra l'oggettività, la scienza e la pratica politica sulla base di una rilettura dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, incentrata in particolare nel Quaderno 11. Pertanto, si propone anzitutto una ricostruzione della critica gramsciana del feticismo della scienza, dell'oggettivismo e del materialismo volgare. In secondo luogo, si esamina la sua proposta di una nuova sintesi (poggiante sul lavoro sul senso comune) e il tipo di intellettuali organici indispensabili allo sviluppo di questo lavoro ideologico. In terzo luogo, si studia l'articolazione che Gramsci istituisce tra il determinismo e la passività dei subalterni. Infine, si prende in considerazione il modo in cui Gramsci riconosce l'esistenza di una tensione tra ideologia e scienza, tra oggettività e soggettività, e come, secondo lui, questa stessa tensione si ripercuota sulla pratica della lotta ideologica.

This article analyses the relationship between objectivity, science and political practice based on a re-reading of especially Notebook 11 of Antonio Gramsci's Prison Notebooks. In the first place, we put forward a reconstruction of his critique of science, objectivism and vulgar materialism. Secondly, we examine his proposal for a new synthesis, based on his work on common sense, and the type of organic intellectuals necessary for the development of this ideological work. Thirdly, we study the articulation that Gramsci establishes between determinism and the passivity of the subalterns. Last, we consider the way in which Gramsci recognizes the existence of a tension between ideology and science, between objectivity and subjectivity, and how, in his view, this self-same tension has its repercussions on the practice of ideological struggle.

Keywords

Objetivismo; ciencia; práctica política; trabajo ideológico; subalternos; Cuaderno 11; Oggettività; scienza; pratica politica; lavoro ideologico; subalterni; Quaderno 11; Objectivity; science; political practice; ideological work; subalterns; Notebook 11

La crítica al objetivismo y la propuesta epistemológico-política contenida en el Cuaderno 11

Javier Balsa

1. Introducción

Hasta hace pocas décadas, parecía que la práctica revolucionaria requería certezas para guiar su acción, pero también muchos creían que estas certezas estaban disponibles para quien supiese leer “el curso de la historia”. Por ejemplo, certeza de que “la teoría” brindaba una estrategia política correcta, certeza de que el capitalismo (a pesar de todas las fortalezas que había demostrado) sería próximamente derrotado, certeza de que las masas se sumarían al proceso revolucionario, y así podríamos continuar con una serie de certezas que a muchos les parecían imprescindibles para continuar la lucha. Pero, todas estas certezas “se desvanecieron en el aire”, e incluso la propia idea de certeza, parece hoy muy equivocada. Es que, tal vez, ahí estaba justamente el problema: pretender que la teoría podía brindarnos certezas, verdades eternas, cuando un enfoque epistemológico correcto, tendría que habernos alertado del error de estas vanas esperanzas. El propio Engels, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, destacaba que “como el mundo no puede concebirse como un conjunto de *cosas* terminadas, sino como un conjunto de *procesos*”, entonces hay que rechazar, “de una vez para siempre”, “la exigencia de soluciones definitivas y verdades eternas”. En cambio, “todos los conocimientos que obtengamos serán forzosamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos” (Engels 1975 [1886]: 63). El desarrollo de la epistemología posterior al Círculo de Viena, pasó a avalar, en líneas generales y desde distintas perspectivas, este tipo de apreciaciones. Sin embargo, como ya señalaba Engels, “una cosa es reconocerla de palabra y otra cosa es aplicarla a la realidad concreta, en todos los campos sometidos a investigación” (Engels 1975 [1886]: 63).

Una limitación que la podemos observar no solo en la concepción de la ciencia que posee el sentido común, sino en que esta perspectiva positivista se encuentra fuertemente enraizada en la mayoría de la práctica científica realmente existente.

Incluso, buena parte del marxismo ignoró esta problemática, refugiándose en ciertos dogmatismos, por el temor de que una relativización de “las verdades”, una devaluación del estatuto “científico del marxismo”, condujera a la pérdida de una guía clara sobre qué hacer y una desmoralización de la militancia por la falta de certidumbres acerca del futuro. Tal vez la mayor expresión de esta actitud fueron los planteos de Althusser de los años sesenta, para quien el marxismo se distinguiría por su científicidad, con total independencia de su verificación en la práctica política de la historia: “el criterio de la ‘verdad’ de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx es proporcionado por la práctica teórica misma” (Althusser y Balibar 1985, p. 66). Elaboraciones que se oponían, en este punto, frontalmente a los escritos de Gramsci.¹

La crisis de estas perspectivas dogmáticas ha conducido a dos tipos de salidas negacionistas del problema. En primer lugar, encontramos una deriva extrema del academicismo marxista que se refugia en la relectura, contextualización histórica e interpretación precisa de los textos de los autores “clásicos” (e incluso no tan “clásicos”) del marxismo. Con este recorte del problema de conocimiento se consigue acceder a cierta idea de “certeza”, pero reducida a lo que dijeron o quisieron decir estos autores en el pasado; es decir, evitando el problema de la relación con lo que ocurre hoy en el mundo, ya que no hablan de nuestro mundo, sino de un mundo pasado, recortado, a su vez, a una historia intelectual, o de los intelectuales.

¹ Althusser propuso “salvar” aquello que el historicismo de Gramsci contenía, para él, de auténtico, para lo cual habría que “evitar a cualquier precio, comprometerlo con las ideologías relativistas (burguesas) del conocimiento, que creen poder dar cuenta de un contenido teórico objetivo (conocimiento científico *verdadero* o tesis filosófica *justa*) reduciéndolo exclusivamente a sus condiciones ‘históricas’” (Althusser y Balibar 1985, p. 17). Un desarrollo más exhaustivo de estas cuestiones se encuentra en el capítulo “El marxismo no es un historicismo” (Althusser y Balibar 1985, pp. 130-56). Acerca de las lecturas de Gramsci realizadas por Althusser y sus elaboraciones a partir de ellas, puede consultarse Thomas (2009) y Morfino (2016). Thomas (2009, p. 34) destaca que Althusser nunca se retractó explícitamente de las críticas que había formulado a Gramsci en *Para leer El Capital*.

Esto no implica que muchos de estos intelectuales no militen en fuerzas políticas de izquierda, pero, en general, lo hacen de forma disociada de su papel de académicos: es muy difícil (salvo algunas excepciones) encontrar vínculos explícitos entre sus trabajos sobre la historia del marxismo, y los debates sobre la estrategia o la táctica de las fuerzas a las que están vinculados desarrollan o deberían desarrollar.²

Esta disociación a nivel individual se vincula con la negación del problema de la relación entre saber y práctica marxista, aquella que se verifica en la dinámica de muchas fuerzas políticas de izquierda, que no articulan las elaboraciones teóricas y sus prácticas centradas en “la lucha”. Es sintomático que buena parte de las muy valorables (por ser en general hoy escasas) elaboraciones y publicaciones teóricas de estas fuerzas políticas, no reflexionan teóricamente acerca de la práctica política. Incluso más, muchas de las fuerzas de izquierda ya no realizan elaboraciones teóricas de ningún tipo, y se centran en la práctica (tal vez como reacción al academicismo marxista del que habláramos antes).³

En segundo lugar, tenemos otro tipo de reacciones frente a la crisis de las certezas, la de aquellos/as que, ya explícita o implícitamente, han abandonado la lucha anticapitalista: la resignación a aceptar que la política no puede salir de los límites de la sociedad capitalista, y vinculado a esta actitud, el despliegue de un tacticismo, en términos de ocupar “espacios de poder”, sin saber mucho para qué. Pero esta preocupación por las tácticas, desvinculadas de la reflexión estratégica, ni siquiera ha servido para cumplir con su propósito de mantener el poder estatal. Sin una guía que conduzca a la profundización del proceso emancipatorio y/o a la construcción de deseos utópicos colectivos, los procesos de reformas se agotan en la defensa de lo ya conquistado; es decir, pasan a una actitud defensiva que, tarde o temprano, deviene en derrota/derrotismo, como hemos visto en algunos de los procesos latinoamericanos contemporáneos (Balsa 2016).

² Sin embargo, consideramos que, por ejemplo, las nuevas lecturas de la obra de Gramsci proveen de interesantes elementos para repensar la estrategia política, tal como hemos procurado detallar en Balsa (2018).

³ Es cierto que esta confianza en que la práctica de lucha alcanza para desarrollar un proceso emancipatorio se encuentra en las primeras obras de Marx, sin embargo claramente ya no a partir de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, ver al respecto Frosini (2009b) y Balsa (2014).

Es por eso que, en momentos de retroceso de los procesos políticos de izquierda y centro-izquierda en América Latina, urge repensar una serie de cuestiones centrales de la estrategia política y para ello, necesitamos de la teoría, pero de una teoría con una perspectiva crítica, abierta a los aportes de distintas tradiciones de pensamiento y a la reflexión a partir de lo acontecido en las experiencias concretas de estos últimos años. Por eso reaparece el debate acerca del lugar de la teoría, de la entidad del marxismo, de su cientificidad y del tipo de conocimiento que puede proveer. En particular, la relación entre objetividad, verdades y práctica revolucionaria.⁴ Por lo tanto, quiero en este trabajo abordar esta relación a partir del texto que, a mi entender con mayor claridad ha ido hasta la raíz del problema: el undécimo *Cuaderno de la cárcel* de Antonio Gramsci. Para evitar caer en la crítica que acabo de formular, necesito aclarar que no busco en Gramsci la “autoridad” que valide muy apreciaciones. Por el contrario, la operación de “volver a Gramsci” se fundamenta en que considero que él ha ido hasta el fondo de la cuestión. Por lo tanto, recuperar sus elaboraciones permite sistematizar mejor el debate y diseñar una línea de acción teórica que transite lo que, como veremos, son tensiones ineludibles pero que no tienen por qué conducir a la parálisis política.

De modo que, a lo largo de este artículo, abordaré las tensiones entre verdad y relatividad, entre ideología y ciencia, entre objetividad y subjetividad y la ventaja de mantenerlas siempre vivas contra el peligro del dogmatismo. Para lo cual reordenaré algunas elaboraciones de Gramsci contenidas principalmente en el Cuaderno 11, titulado “Introducción al estudio de la filosofía”.⁵ Prestaremos especial atención a la problemática de las ciencias sociales o humanas, dejando

⁴ Si Gramsci, retomando a Rosa Luxemburgo, decía que existe una “imposibilidad de afrontar ciertas cuestiones de la filosofía de la praxis en cuanto que estas todavía no se han vuelto *actuales* para el curso de la historia general o de un determinado agrupamiento social” (CC11 § 65, tomo 4, p. 337 [Gerratana p. 1493]), en las últimas décadas se han vuelto *actuales* una serie de problemáticas que urge que sean abordadas. Es que, por haber dejado de lado varios debates, como los de la transición al socialismo, la caracterización del Estado, el lugar de la ciencia, entre otras temáticas, las cuestiones no se han solucionado.

⁵ Toda indicación de apartados (§) y páginas a lo largo de este trabajo, si no se indica otra obra, hace referencia al “Cuaderno 11” editado en el tomo 4 de la traducción al castellano de los *Cuadernos de la Cárcel*, publicada por la editorial mexicana Era, basada, a su vez, en la edición italiana realizada por Valentino Gerratana (Gramsci 1986 [1975]). En algunos casos, que se indican expresamente, se realizan referencias a otros tomos de la misma edición realizada en México.

un tanto de lado la cuestión de las ciencias naturales y las exactas. Pues, como ya había señalado Guiducci, para Gramsci “la filosofía de la praxis no implica la constitución de una única ciencia que comprenda incluso a las ciencias experimentales”. Aunque aclara que “esta limitación no disminuye el valor del materialismo histórico, en cuanto abarca todo el campo de la investigación humana en una perspectiva historicista general”, e, incluso, “se ocupa de los resultados de las ciencias naturales-experimentales en su traducción sociopolítica en fuerzas de producción, y además coopera por su mejor desarrollo” (Guiducci 1955).

Somos conscientes de que reordenar implica interpretar. Y esta será una línea de interpretación en la que no estarán ausente la lectura de diversas elaboraciones de otros autores/as, pero también de los procesos latinoamericanos de las últimas décadas. En particular, entonces, será una interpretación guiada por la búsqueda de abordar una problemática que nos urge para poder conocer el presente y trazar estrategias para transformarlo.

2. Contra el fetichismo de la ciencia

Gramsci realiza una crítica directa a la idea de que las verdades científicas puedan ser “definitivas”, pues ello implicaría un inmovilismo contradictorio con la propia dinámica científica: “si las verdades científicas fuesen definitivas, la ciencia habría dejado de existir como tal” (§37, p. 308 [Gerratana p. 1456]). Pero va más allá en su crítica al cientificismo, y pregona que hay que “destruir críticamente” el “concepto mismo de ciencia”, en tanto ha sido tomado enteramente de las ciencias naturales. Gramsci incluso va a criticar el “casi fetichismo” de las ciencias “exactas o físicas” que ocurre dentro del propio marxismo:

...el 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 (§17, pp. 274-5 [Gerratana, p. 1413]).

Recordar que ya a fines de 1917, en “La revolución contra ‘El Capital’”, Gramsci criticaba la presencia de “incrustaciones positivistas y naturalistas” en la obra del propio Marx, al señalar que los bolcheviques vivían “el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas.” (Gramsci 2004/1917, p. 35; [Gramsci 2015, pp. 617-21]).

En los *Cuadernos*, Gramsci señala que lo que denomina “superstición científica” surge de que, junto al “entusiasmo por las ciencias, existe en realidad la mayor ignorancia de los hechos y los métodos científicos”, ya que estos métodos resultan cada vez más complejos. Y destaca que esta superstición científica conduce a “ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida” (§39, p. 310 [Gerratana, p. 1458]).

Es que, para Gramsci “también la ciencia es una superestructura, una ideología” (§38: 309 [Gerratana, p. 1457]). Esta ideología científica tiende a absolutizar sus pensamientos y a presentar su saber como el único válido: “Para los esperantistas de la filosofía y de la ciencia, todo lo que no es expresado en su lenguaje es delirio, es prejuicio, es superstición, etcétera” (§45, p. 317 [Gerratana, p. 1467]). Este error surge, según Gramsci, a partir de “no comprenderse la historicidad de los lenguajes y por lo tanto de las filosofías, de las ideologías y de las opiniones científicas”, lo cual promueve a que estas formas de pensamiento tiendan a “construirse a sí mismas como un esperanto o volapük de la filosofía y de la ciencia” (§45, p. 316 [Gerratana, p. 1466]).

Sin embargo, identificar ciencia con ideología no implica necesariamente una visión negativa de la misma.⁶ Es que, por un lado, como afirma Frosini, Gramsci había logrado sustraer el concepto de ideología de su acepción meramente negativa, y revincularlo con la verdad e, incluso con el poder -“inmanencia del pensamiento” (Frosini 2010, p. 22).

⁶ Por su parte, Boothman afirma que la posición epistemológica de Gramsci es de avanzada para su tiempo y que puede ser vinculada con la desarrollada a partir de 1960 por T.S. Kuhn (Boothman 2009, p. 749).

Además, por otro lado, Gramsci ubica a “la ciencia experimental” como “la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente” (§17, p. 277 [Gerratana, p. 1416]). El lugar reservado a la experimentación, que en las ciencias sociales remitiría al estudio comparado, permite pensar la ciencia como un proceso de aproximaciones hacia saberes cada vez más cercanos a construir una imagen que pudiera dar mejor cuenta de la realidad. Para Gramsci, la experimentación científica es una práctica en la cual sujeto y objeto tienden a converger. Como señala Guiducci (1955), la ciencia es un instrumento del hombre que permite alcanzar el carácter de objetividad, pero no en el plano ontológico-metafísico, sino en el del acuerdo humano, estrechamente ligado al trabajo humano mismo. Y, en esta línea, Gramsci sostiene que “un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología” (§38, p. 310 [Gerratana, p. 1458]).⁷ Por lo cual existiría cierta posibilidad de abstraer elementos válidos de la ciencia producida en el marco ideológico de un determinado grupo, e incluirlos dentro de la propia elaboración científica. En palabras de Vacca, Gramsci no niega que haya “un común denominador de la ciencia empírica, pero esto es concebible solo como una ‘metodología genérica y universal’, no utilizable heurísticamente en modo directo y específico” (Vacca 2017, p. 170).

Según Rossi (2013) Gramsci procura construir el fundamento de un moderno humanismo histórico-científico, opuesto tanto al idealismo como al marxismo “ortodoxo”. De modo que la lucha por la apropiación de la ciencia es una batalla que el nuevo sujeto histórico debe llevar adelante para desmitificar la presunta neutralidad de esta actividad humana, lo que en términos filosófico-políticos significa superar la división social (burguesa) entre intelectuales (especialistas-científicos) y simples trabajadores. A esta desmitificación está vinculada la lucha por un nuevo tipo de objetividad humana (objetividad-subjetividad objetivada) y el relativo criterio de verdad que

⁷ En este sentido, Gramsci comparte la crítica al “cientificismo” pero la defensa de la “ciencia” y del trabajo del científico, y al “proceso general del pensamiento humano que se desarrolla y que alcanza siempre una mejor conciencia de sí” que había realizado Togliatti en su apostilla al artículo de Missiroli sobre la ciencia (donde identificaba la ciencia con la burguesía) que publicaran en *L'Ordine Nuovo* (Missiroli 1919). De todos modos, los tres comparten la crítica a la difusión y enseñanza de la ciencia de modo dogmático y propio de la dominación “desde lo alto”.

no es de tipo lógico-ontológico-convencional sino práctico-social y entonces controlable desde la totalidad de los sujetos (clase) a paridad de condiciones de verificación (Rossi 2013, pp. 139-40). Una propuesta que busca superar la incompreensión de la relación sujeto/objeto que es tanto propia del subjetivismo como del materialismo vulgar, incapaces de considerar la actividad humana sensible y que es la praxis la que produce estos dos elementos (Rossi 2013, pp. 162).

Por lo tanto, no hay en Gramsci una visión solamente negativa sobre la ciencia, sino que presenta una visión dual; lo que critica es la entronización de la “ciencia” como productora de verdades inmutables. Por eso, como sostiene Guiducci (1955), la actividad científico-experimental no debe conducir a una actitud de confort psicológico de certezas.

Esta confrontación con el científicismo se enmarca en la crítica a Bujarin por haber planteado mal, y conducido peor, la “polémica contra la concepción subjetivista de la realidad”, que abordaremos a continuación. Hay que recordar que buena parte de las reflexiones contenidas en el Cuaderno 11 están escritas en la forma de un contrapunto con el *Ensayo popular de sociología marxista* (Bujarin 1972 [1921]).⁸

3. La crítica al “objetivismo” y la hegemonía como constructora de “verdades”

Gramsci formula una crítica frontal al concepto de “objetividad”. Y en este punto, propone una visión que hoy llamaríamos “constructivista” de lo objetivo. Gramsci sostiene que lo que se considera como “objetivo” es simplemente el producto de la imposición de ciertos consensos que quedan fuera de discusión.

⁸ Gramsci había usado este mismo manual en la escuela de formación interna del Partido Comunista, pero en los *Cuadernos* somete este texto a una crítica demoledora (Frosini 2009a, p. 88). Según Rossi (2013, p. 157) las críticas no solo se dirigen a Bujarin, sino también al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*. En similar sentido, Buci-Glucksmann (1978: 266) había llamado la atención al “silencio” que Gramsci había realizado en los *Cuadernos* en relación a esta obra de Lenin, que, al parecer, había leído, y había planteado la hipótesis de que a la misma debería deberse la afirmación de Gramsci de que si un hombre político escribe un libro de filosofía, puede ocurrir que su verdadera filosofía deba extraerse de sus escritos políticos.

Afirma que “‘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” (§37, p. 308 [Gerratana, p. 1456]), pues “la objetividad es un devenir” siempre dependiente del hombre (§17, p. 277 [Gerratana, p. 1416]).⁹ Y agrega, retomando explícitamente a Engels, que “objetivo significa siempre ‘humanamente objetivo’, lo que puede corresponder exactamente a ‘históricamente subjetivo’, o sea que objetivo significaría ‘universal subjetivo’” (§16, p. 276 [Gerratana, pp. 1415-6]).¹⁰ Como había planteado en el Cuaderno 4, “buscar la realidad fuera del hombre resulta, pues, una paradoja, así como para la religión es una paradoja [pecado] buscarla fuera de Dios (CC4 §41: Tomo 2, 179 [Gerratana, p. 467]).

Gramsci sostiene que es imposible conceptualizar la objetividad por fuera del ser humano, histórica y socialmente situado, y por lo tanto objeto a Bujarin: “¿Parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad?” (§17, p. 276, [Gerratana, p. 1415]). Gramsci avanza con un planteo sumamente crítico de todo objetivismo, llegando a afirmar que la creencia en que el mundo externo es objetivamente real “es de origen religioso” (§17, p. 273 [Gerratana, p. 1412]), “se trata de un residuo del concepto de dios” (§17, p. 276 [Gerratana, p. 1415]).

... y por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya listo y acabado, catalogado y definido de una vez por todas, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del ‘sentido común’ y vive con la misma solidez aunque el sentimiento religioso se haya apagado o adormecido (§17, p. 273 [Gerratana, p. 1412]).

⁹ Por lo cual, como afirma Tagliagambe (2010, p. 102), la objetividad es una concepción del mundo, una filosofía y no puede ser un dato científico. Por su parte Prestipino (2009a, p. 593) sostiene que la única objetividad admisible según Gramsci es la inter-subjetividad, es decir, la tendencia hacia ideas compartidas por el mayor número de seres humanos y, en el límite, por todos ellos.

¹⁰ Cabe aclarar que la relación con Engels no está ausente del despliegue de la capacidad crítica de Gramsci. Así, al tiempo que rescata muchos elementos de su oposición al determinismo y al objetivismo, no deja de señalar que su lectura ha sido fuente de errores propios del marxismo vulgar. Como afirma Liguori, “está demostrado el recurso que Gramsci realiza a los escritos de Engels sobre algunas cuestiones cruciales de sus elaboraciones”, “sobre todo a la batalla antideterminística”, más allá de que también sostiene que “en el ‘origen de muchos de los desatinos contenidos en el *Ensayo* [de Bujarin] estaría el *Anti-Dühring*” (Liguori 2006, pp. 110-11).

Este falso “objetivismo”, la “llamada ‘realidad del mundo externo’” (§17, p. 273 [Gerratana, p. 1411]), tal como destaca Guiducci (1955), es criticada por Gramsci como un grave obstáculo para el desarrollo orgánico de la filosofía de la praxis. Y la respuesta de Gramsci partirá de una recuperación parcial del subjetivismo, a partir de una revalorización enfática de Hegel: “la filosofía de la praxis no puede dejar de ser relacionada con el hegelianismo, que representa la forma más completa y genial de esta concepción [la concepción subjetivista de la realidad]” (§17, p. 275 [Gerratana, p. 1413]); aunque necesita elaborarse como una nueva síntesis. En el Cuaderno 10 (apartado 10 de la segunda parte), plantea que esta síntesis evitaría “la posición recíprocamente unilateral criticada en la primera tesis sobre Feuerbach entre materialismo e idealismo” (CC10 II §10, p. 145 [Gerratana, p. 1248]). Como dice Thomas (2009, p. 362-83), la forma de avanzar en esta línea es a través de una revitalización del marxismo, en tanto filosofía de la praxis, para que logre producir una identidad entre teoría y práctica tal que desarrolle las formas teóricamente adecuadas de una práctica, capaz de incrementar su capacidad de actuar y, al mismo tiempo, de producir las formas prácticas adecuadas de una teoría capaz de incrementar su capacidad de conocimiento.

Ahora bien, esta idea tan subjetiva de “objetividad”, en el sentido de depender de las construcciones subjetivas, sociales, no implica que lo que se considera como “objetivo” pierda efectividad en tanto guía de la conducta. Es que para los hombres y mujeres constituyen referencias que describen “objetivamente” la realidad, y por lo tanto, ellos actúan en el mundo en base a estas “verdades”. El ejemplo que despliega Gramsci al respecto es el de las referencias de “Oriente” y “Occidente”. Claramente las conceptualiza como “construcciones arbitrarias, convencionales, o sea históricas”. Pero aclara que

...han cristalizado no desde el punto de vista de un hipotético y melancólico hombre en general, sino desde el punto de vista de las clases cultas europeas que a través de su hegemonía mundial los han hecho aceptar dondequiera (§20, p. 279 [Gerratana, p. 1416]).

Entonces, a través de la hegemonía, lo arbitrario se vuelve “objetivo”, es decir, que queda fuera de discusión, y los sujetos lo consideran descripciones verdaderas del mundo que, por lo tanto, resultan operativas para guiar la conducta. Y al funcionar de modo intersubjetivo tienen eficacia no solo individual, sino social, tanto en el presente como guía para la acción futura:

... estas referencias son reales, corresponden a hechos reales, permiten viajar [...] y llegar exactamente [...] permiten ‘prever’ el futuro, objetivar la realidad, comprender la objetividad del mundo externo. Racional y real se identifican (§20, p. 280 [Gerratana, p. 1420]).

Gramsci retoma la identidad hegeliana entre lo real y lo racional a través de su redefinición. Como lo señala Prestipino (2009b), no a partir de la primacía de lo racional, sino de un proceso de lucha política que, en la medida en que una voluntad consciente subjetiva y colectiva, consigue realizarse. Es de este modo que lo racional deviene real. Solo la lucha, en la medida que ocurra un éxito permanente, establecerá aquello que es racional u irracional (Prestipino 2009b: 696). “Solo la lucha, con su éxito, y ni siquiera con su éxito inmediato, sino con el que se manifiesta en una victoria permanente, dirá qué es lo racional o irracional, qué es ‘digno’ de vencer, porque, a su modo, continúa y supera el pasado” (CC6, §10: Tomo 3, p. 17 [Gerratana, p. 690]).

4. *La objetividad y la cuestión de las “leyes” sociales*

En el contexto de estas reflexiones, Gramsci redefine el concepto de “leyes sociales”. Solo en la medida en que la naturalización sea indiscutida, en grado tal que las acciones prevean que todos adaptarán sus conductas a determinadas objetivizaciones de cómo funciona y debe funcionar el mundo social, es que tendrán eficacia determinadas “leyes” acotadas a estos escenarios:

Existe necesidad cuando existe una *premisa* eficiente y activa, cuyo conocimiento en los hombres se ha vuelto actuante planteando fines concretos a la conciencia colectiva, y constituyendo un conjunto de convicciones y de creencias

poderosamente actuante como las ‘creencias populares’ [...] que tengan la fuerza de inducir a la acción ‘a toda costa’ (§52, p. 327 [Gerratana, p. 1479-80]).

Pero el analista crítico no puede aceptarlas como leyes naturales, sino que tiene que considerarlas como construcciones humanas de carácter histórico y/o producto del predominio de cierta visión científico-ideológica. Es que para Gramsci, si bien todas las ciencias trabajan en base al concepto de “regularidad”, cada tipo de ciencia posee diferente tipo de regularidad (Boothman 2009: 746). Más particularmente, la filosofía de la praxis no puede caer presa de este objetivismo que nace de la práctica cotidiana, y del científicismo que naturaliza las regularidades que surgen de este objetivismo. Cuestión que se ejemplifica con las leyes “económicas”:

... de la formación de un mercado mundial se pued[en] aislar y estudiar las leyes de regularidad necesarias, o sea las leyes de tendencia, que son leyes no en sentido naturalista o del determinismo especulativo, sino en sentido ‘historicista’, o sea en cuanto que en ellas se verifica el ‘mercado determinado’ o sea un ambiente orgánicamente vivo y vinculado en sus momentos de desarrollo... (CC10 (II) §9, tomo 4, p. 145 [Gerratana, pp. 1247-8]).

Se puede observar cómo Gramsci vincula los conceptos de “leyes de tendencia” y de “mercado determinado”. Es que critica la hipostación de una dinámica “automática” del mercado por parte de los economistas burgueses (incluso cuando signifique un avance en el conocimiento científico de la realidad social), mientras que el marxismo debía efectuar siempre su análisis crítico:

La ‘crítica’ de la economía política parte del concepto de la historicidad del ‘mercado determinado’ y de su ‘automatismo’, mientras que los economistas puros conciben estos elementos como ‘eternos’, ‘naturales.’” (§52, p. 325 [Gerratana, p. 1478]).

Como dice Frosini, el concepto de determinación, en el concepto de “mercado determinado”, significa para Gramsci el “*real* condicionamiento, que la estructura fundamental de la sociedad ejercita sobre la forma del mercado”, pues “la intervención estatal *es* el

mercado determinado”, es decir, “la forma a través del cual la sociedad es organizada, de modo que la subordinación de una clase (la depreciación preliminar de la mercancía ‘trabajo’) es colocada en la base de la ‘regularidad’” (Frosini 2009d, pp. 531-2). En palabras de Gramsci,

...la intervención estatal no solo se produce en la forma mencionada por Einaudi, o en la forma deseada por Spirito, sino que es una condición preliminar de toda actividad económica colectiva, es un elemento del mercado determinado, si no es además el mismo mercado determinado, porque es la misma expresión político-jurídica del hecho por el que una determinada mercancía (el trabajo) es preliminarmente depreciada, es puesta en condiciones de inferioridad competitiva, paga por todo el sistema determinado (CC10 (II) §20: tomo 4, p. 153 [Gerratana, p. 1258]).

Como desarrolla Frosini en un texto posterior, es la relación de fuerza la que produce el efecto de objetividad del fenómeno económico; el cual, solo en este sentido, se presenta parangonable a las leyes naturales. La necesidad es siempre circunstancial, aunque al mismo tiempo eficaz. Es que el concepto de “necesidad” y con él el de “ley” son redefinidos por Gramsci en relación con la práctica, de modo que no tendrá sentido separar estructura de superestructura, en cuanto la misma determinación vigente en la primera es “efecto” de la unidad concreta de la primera con la segunda (Frosini 2010, pp. 140 y 188). Así, el concepto de determinación pensado como regularidad práctica sintetiza, entonces, conocimiento y voluntad, verdad e ideología (Frosini 2010, p. 147). Por lo cual el postulado gramsciano de una “inmanencia del pensamiento” debe ser conceptualizado en términos de una “terrenalidad absoluta”. Es que Gramsci “distingue la inmanencia como categoría (el inmanentismo, posición interna al discurso de la metafísica), de la inmanencia como posición concreta de pensamiento, como ‘experiencia’”. Y esta reflexión la basa en su interpretación/traducción de la segunda tesis sobre Feuerbach (Frosini 2009b, pp. 49-50).

La verdad tendría un carácter práctico, mundano, profano, es decir, “inmanente”, que se vincula con una concepción de la unidad entre teoría y práctica que no es pensada a partir de la teoría, sino como una

cuestión de la práctica misma (Frosini 2010, p. 39). Para Frosini, el trabajo esencial de Gramsci en los *Cuadernos* es el proyecto de una nueva aproximación a Marx que permita destacar la que para él fue su principal aporte: “la redefinición del concepto de ‘verdad’ en términos de ‘praxis’ (Frosini 2009b, p. 22). Como plantea Vacca, para Gramsci, el paradigma gnoseológico del marxismo es la teoría de la “abstracción determinada” (Vacca 2017, p. 167).

Además, tal como destaca Cospito (2016, p. 84), el error del concepto de “ley social” es que prescinde de la voluntad de los hombres. Así, en el Cuaderno 15, Gramsci señala que “puesto que no se puede prescindir de la voluntad y de la iniciativa de los hombres mismos, este concepto [leyes] no puede dejar de ser falso” (CC15 §10, tomo 5, p. 186 [Gerratana, pp. 1765-6]).

Entonces, las “verdades”, las “necesidades” y la propia validación pragmática resultan todos conceptos ideológicos con efectividad hegemónica. De modo que, “no existe una ‘realidad’ válida por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican” (§59, p. 332 [Gerratana, p. 1486]). Por lo tanto, “objetivo” no tiene más valor que el que surge de la capacidad de algunos sectores de imponer su perspectiva, como la única forma de ver/describir una cuestión. Las ideas de objetividad, verdad, universalidad y hegemonía quedan así fuertemente entrelazadas en la visión gramsciana.

Un ejemplo tal vez sirva para clarificar esta cuestión. Habitualmente, las “leyes” de la economía capitalista funcionan “normalmente” y envían a la quiebra a las empresas menos eficientes; esto se impone como una realidad “objetiva”, les guste o no a cada capitalista individual. Sin embargo, ante una crisis generalizada, los Estados suspenden el efecto de estas “leyes”, vuelcan numerosos recursos fiscales en auxilio de las empresas en graves dificultades y evitan las quiebras masivas. La relación de fuerzas redetermina cuáles son las “leyes” que funcionan y cuáles ya no, redefiniendo qué se impone como “objetivo” a los actores económicos.

5. *Crítica al materialismo*

Gramsci analiza que esta ilusión de objetividad se logra reproducir dentro del marxismo a partir de la asimilación de una mirada epistemológica que contiene una equivocada distinción cualitativa entre lo material y lo espiritual. Una distinción que devalúa la importancia de lo espiritual, hasta considerarlo como una mera “apariencia”, mientras que sobrevalúa lo material como lo único real. En este sentido, Gramsci critica a un “materialismo metafísico” que sostiene que “los hechos espirituales con una simple apariencia, *irreal, ilusoria* de los hechos corporales (§50, p. 323 [Gerratana, p. 1475]).¹¹

Gramsci critica al materialismo presente dentro de ciertas tradiciones marxistas a partir de señalar que no es consecuente, pues luego no aplica esta idea al propio marxismo, es decir no postula la idea de “apariencia” de las superestructuras como algo “universal”. Y es por esta misma inconsecuencia que los marxistas dogmáticos dejan de lado esta idea cuando llegan al control de las superestructuras:

Que la afirmación de la ‘apariencia’ de las superestructuras no es un acto filosófico, de conocimiento, sino sólo un acto práctico, de polémica política, se desprende del hecho de que no es postulada como ‘universal’, sino solo para determinadas superestructuras (§50, p. 323 [Gerratana, p. 1475]).

De modo que “este juicio de ‘apariencia’ es un seudopesimismo que desaparece de golpe cuando se ha ‘conquistado’ el Estado y las superestructuras” (§50, p. 324 [Gerratana, p. 1476]).

¹¹ Resulta sumamente interesante analizar la cuestión de las “apariciencias” en el análisis de la coyuntura concreta efectuado por Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Al respecto, Boito plantea que la relación entre apariencia y esencia no es pensada en Marx como una relación simple entre mentira y verdad. La apariencia es parte de la realidad, tiene su espesura propia (Boito 2002, p. 133). Más allá de que, en líneas generales, acordamos con el análisis de Boito, consideramos que la cuestión de la “apariciencia” merece una comprensión más detenida. Podemos decir, siguiendo a Marcuse que “aquello que aparece no es mera apariencia, sino la expresión de una esencia que *existe* solo como *apariciencia*” (Marcuse 1999, p. 112). El propio *18 Brumario* muestra la eficacia del plano de la política y en el mismo las representaciones subjetivas inciden fuertemente sobre su resultado, lo que luego, impacta sobre las fortalezas o debilidades de las clases y sus intereses económicos. Un análisis sistemático de estas cuestiones, en relación con *El 18 Brumario*, se encuentra en Balsa (2014).

Gramsci rescata otra visión del marxismo que “se concibe a sí misma historicistamente, esto es como una fase transitoria del pensamiento filosófico”. Es más, señala que este es un valor específico de la filosofía de la praxis, ya que “solo la filosofía de la praxis hizo dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento...” (§59, pp. 331-2 [Gerratana, p. 1486]).¹²

Y, para Gramsci, hay que sacar todas las consecuencias de este razonamiento, que conduce a relativizar las “verdades” del marxismo y a ser permanentemente auto-reflexivo, crítico: “...la afirmación de la historicidad y caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresiones de la estructura y se modifican con el modificante de ésta” y critica que esta cuestión, “no haya sido nunca afirmado y desarrollado convenientemente (§17, p. 274 [Gerratana, p. 1413]).

Sin embargo, como decíamos, debe buscarse una “nueva síntesis” y, para ello, habría que conducir una “lucha por la objetividad”, tal como retoma de Engels. A través de la cual, se podría llegar en el futuro a “un proceso de unificación histórica”, en el que ocurra “la desaparición de las contradicciones internas”, “que son la condición de la formación de grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas” (§17, pp. 276-7 [Gerratana, p. 1416]).

6. La ciencia frente al sentido común

En esta “lucha por la objetividad” hay en Gramsci, a la vez que una crítica a la ilusión del objetivismo, una revalorización de la ciencia como arma crítica frente al sentido común. Es que la crítica al objetivismo, no implica la recaída en un subjetivismo anti-científico. Gramsci sostiene que “... el afianzamiento del método experimental...

¹² Thomas (2010, pp. 17-18) diferencia las dos interpretaciones que desarrollan Gramsci y Althusser acerca de la sentencia de Engels acerca de esta herencia, por parte del proletariado alemán, de la filosofía clásica alemana. Mientras Althusser la piensa más en términos de continuidades, Gramsci subraya la idea de reemplazo por un nuevo tipo de prácticas.

inicia el proceso de disolución de la teología y la metafísica...” (§34, p. 302 [Gerratana, p. 1449]).

La clave es mantener una actitud crítica al “sentido común” en tanto pensamiento acrítico. Como señala Thomas (2010, p. 16), a lo largo de la escritura de los Cuadernos, el sentido común fue asumiendo progresivamente un papel cada vez más central entre los conceptos gramscianos. En el sentido común predominan los elementos “realistas” materialistas, o sea el producto inmediato de la sensación tosca. A la vez, el sentido común se caracteriza por “ser una concepción (incluso en los cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente.” Por eso, “cuando en la historia se elabora un grupo social homogéneo, se elabora también, en contra el sentido común, una filosofía homogénea, o sea coherente y sistemática.” (§13, p. 261 [Gerratana, p. 1396]).

Cospito (2016, p. 246) destaca que en el Cuaderno 11 se confirma un giro en el que el “buen sentido” se contraponen en modo explícito al “sentido común”, más allá de que en algunas notas de este mismo cuaderno Gramsci continúe transcribiendo frases de cuadernos anteriores con acepciones contradictorias.

Para Gramsci, la crítica del sentido común que tiene que realizar el marxismo debe partir, justamente, de las “verdades” establecidas en el propio sentido común. Es que solo de este modo será posible modificar la realidad “objetiva” compartida acríticamente por todos los sujetos. De otro modo, la filosofía de la praxis se convertiría en una mera actividad académica:¹³

La filosofía de la praxis no puede ser concebida más que en forma polémica, de perpetua lucha [contra otras filosofías]. Sin embargo, el punto de partida debe ser siempre el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes que se trata de hacer homogéneas ideológicamente (§13, p. 262 [Gerratana, pp. 1397-8]).

Pero los éxitos en la modificación del sentido común, más allá de su importancia política, no debe interpretarse como garantes del acceso a

¹³ Hay en Gramsci una crítica a la posible conversión del marxismo en una línea de pensamiento más, inserta en la academia filosófica. Esta será, justamente, la trayectoria que luego seguiría lo que Anderson criticaría como un defecto del “marxismo occidental” (Anderson, 1979).

la verdad. Es decir, que algo se considere ahora como una “verdad objetiva”, no implica que lo sea, más allá de que esto posea fuerza pragmática pues “referirse al sentido común como confirmación de verdad es una insensatez”. Simplemente, “el haber logrado hacer penetrar en él una verdad nueva es prueba de que tal verdad posee una notable fuerza de expansión y de evidencia” (§13, p. 264 [Gerratana, p. 1400]).

La transformación progresiva (hacia una mayor objetividad) del sentido común, empujada por la ciencia y el pensamiento crítico, estaría facilitada por la existencia de un componente de “buen sentido” dentro del propio sentido común pero que, a su vez, “se contrapone” al mismo (§12, p. 247 [Gerratana, p. 1378]). Es “el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y hacerse unitario y coherente” (§12, p. 249 [Gerratana, p. 1380]). Este “buen sentido” se vincula a la práctica y, por lo tanto, genera críticas al “sentido común”, críticas que emanan de la propia práctica.

Nun afirma que, para Gramsci,

la misma experiencia concreta de los sectores populares genera un *núcleo de buen sentido* en el marco de su sentido común, por más que éste tienda a ‘embalsamar, momificar y degenerar’ las reacciones sanas que aquel promueve; porque en todo caso – y contra cualquier lectura reproduccionista – la concepción del mundo de las clases dominantes “limita el pensamiento de las masas populares negativamente, sin influirlo de modo positivo” (Nun 1989, p. 76).

Este “buen sentido” es un duro obstáculo para la integración hegemónica, pues produce un “sentido de separación” frente a la clase dominante (Nun 1989, *loc. cit.*).

Gramsci plantea que la articulación de este núcleo de “buen sentido” con la filosofía de la praxis se facilita ya que contiene un “sentido de ‘distinción’, de ‘desapego’, de independencia apenas instintivo” (§12, p. 253 [Gerratana p. 1385]), y una actitud crítica: “a diferencia de la religión y el sentido común, la filosofía es crítica, y en ese sentido coincide con el “buen sentido” que se contrapone al sentido común (§12, p. 247 [Gerratana p. 1378]). Según Nun,

el ‘sentido de separación’ denota tanto la percepción de una comunidad de intereses no necesariamente antagonista (caso de la conciencia ‘económico-corporativa’) como que ‘el pueblo *siente* que tiene enemigos y los individualiza sólo empíricamente en los así llamados señores...’ (Nun 1989, p. 77).

Para Nun, la lucha político-ideológica debe reconocer la especificidad del campo del sentido común, y traducirse para poder combatir en este terreno. Y, como él lo analiza, el reconocimiento de la importancia del sentido común como terreno clave de la disputa hegemónica es hoy en día más importante aún que en la época de Marx y de Gramsci. La apuesta de ambos era que el sentido común iba a ser (o podía llegar a ser) transformado a partir del estudio científico de la dinámica social que aportaría el materialismo histórico. Especialmente en tiempos del primero, todavía era posible sostener con bases relativamente sólidas el proyecto iluminista de una transformación científico-ideológica del sentido común, con una base letrada. Incluso Gramsci mantenía (más allá de su pesimismo) un gran optimismo en la posibilidad de que el materialismo histórico pudiera transformar el sentido común, cerrar la brecha entre doxa y episteme. Sin embargo, al momento de escribir Nun su texto, encuentra que “el ‘nuevo espíritu científico’ ya no dialoga con el sentido común [...] el desarrollo científico no ha implicado un acercamiento sino un hiato creciente entre ésta y otras esferas de la práctica social” (Nun 1989, pp. 44-45). Desmintiendo las esperanzas de Marx, “los progresos de la educación y las comunicaciones no han conducido a una singularización cada vez más lúcida del ser de clase en la experiencia cotidiana de los sectores populares” (Nun 1989, p. 45).

Gramsci ya vislumbra este impacto de los medios masivos de comunicación. Así sostenía que

... hoy la comunicación hablada es un medio de difusión ideológica que tiene una rapidez, un área de acción y una simultaneidad emotiva enormemente más vasta que la comunicación escrita (el teatro, el cinematógrafo y la radio, con la difusión de altoparlantes en las plazas, baten todas las formas de comunicación escrita, desde el libro hasta la revista, el periódico, el periódico mural) pero en superficie, no en profundidad” (CC16 §21): tomo 5, p. 289 [Gerratana p. 1891]).

Regresando al *Cuaderno 11*, allí se sostiene que la tensión entre práctica y sentido común, nace de la presencia de dos conciencias (o una conciencia contradictoria): “una implícita en su actuar [...] y otra superficialmente explícita o verbal que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica” (§12, pp. 252-3 [Gerratana p. 1385]). Es que, para Gramsci, “siempre hay un contraste entre dos concepciones del mundo, la del actuar, y la del pensar” (§12, p. 248 [Gerratana p. 1379]).

Para la filosofía de la praxis resulta central recuperar estos dos planos de la crítica, la que surge de la filosofía, y la que nace de la práctica cotidiana. Y, entonces Gramsci postula un programa de acción:

Se trata por lo tanto de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella [buen sentido], se convierta en un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: esto no puede suceder si no se sigue sintiendo siempre la exigencia del contacto cultural con los “simples” (§12, p. 251 [Gerratana pp. 1382-3]).

...la filosofía debe convertirse en política para verificarse, para seguir siendo filosofía, que la ‘tranquila teoría’ debe ser ‘ejecutada prácticamente’, debe hacerse ‘realidad efectiva’ (§49, p. 321 [Gerratana p. 1472]).

Esto debe ser así, para Gramsci, ya que “el pensamiento” debe ser asumido “como concepción del mundo, como ‘buen sentido’ difundido en el gran número” y “difundido en tal modo que se convierta en norma activa de conducta” (§59, p. 331-2 [Gerratana p. 1486]). Pero esta no es una descripción de lo que ocurre, sino un programa de acción, pues se requiere de un proceso de elaboración de este nuevo “buen sentido”. Como aclara más adelante, ha sido “necesario que la ciencia matase a un determinado buen sentido tradicional, para crear un ‘nuevo’ buen sentido” (§13, p. 264 [Gerratana p. 1400]). Es que el proceso de unidad entre teoría y práctica no es algo que ocurra de forma automática, sino que requiere de un trabajo ideológico.

Al respecto, Gramsci denuncia una visión mecanicista que soslaya necesidad de trabajo teórico en el proceso revolucionario: “en los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis [...] quedan aún residuos de mecanicismo, porque se habla de la teoría como ‘complemento’,

‘accesorio’ de la práctica, de teoría como sierva de la práctica” (§12, p. 253 [Gerratana p. 1386]).

Es que solo la teoría puede operar unificando lo diverso. Es decir que, para Gramsci, el elemento activo, el que logra fusionar y unificar lo diverso, es la ideología o, en su versión más sistemáticamente elaborada, la teoría. Como no hay elevación automática, toma de conciencia solo guiada por la práctica, el papel de la teoría en la unificación de los sujetos es clave. Lo que luego va a destacar Laclau, pero que en realidad ya estaba en Gramsci: “el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda ideología”, es “conservar la unidad ideológica en todo el bloque social que precisamente esa determinada ideología fusiona y unifica” (§12, p. 249 [Gerratana p. 1380]).¹⁴

7. La necesidad de intelectuales de tipo nuevo

Para llevar adelante este proceso de unificación ideológica, de base científica y de “buen sentido”, el papel de los intelectuales críticos resulta ineludible:

... la innovación no puede llegar a ser de masas en sus primeras etapas, sino por mediación de una élite en la que la concepción implícita en la humana actividad se haya convertido ya en cierta medida en conciencia actual coherente y sistemática y voluntad precisa y decidida (§12, p. 254 [Gerratana p. 1387]).

Por eso la

...autoconsciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una elite de intelectuales: una masa humana no se ‘distingue’ y no se vuelve independiente ‘por sí misma’ sin organizarse (en sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, o sea sin organizadores y dirigentes, o sea sin que el aspecto teórico

¹⁴ Parece evidente que cuando Laclau y Mouffe afirmaron la centralidad de lo discursivo en la construcción de la unidad política, deben haber tenido presente, al menos en la forma de una memoria no consciente, estas formulaciones de Gramsci. Lo cierto es que estos fragmentos de los *Cuadernos*, contradicen las críticas que ellos le formulan a Gramsci de la presencia de “obstáculos epistemológicos” para comprender lo no suturado, o “esencialismos” (Laclau y Mouffe 1987, pp. 216-7).

del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas ‘especializadas’ en la elaboración conceptual y filosófica (§12, p. 253 [Gerratana p. 1386]).

Ahora bien, el tipo de intelectual que cumpliría estas funciones revolucionarias tendría que tener ciertas características.¹⁵ En primer lugar, el intelectual inscripto en la filosofía de la praxis debe ser un intelectual “orgánico”. Más aún, él plantea la necesidad de que estos intelectuales se asuman como parte de una fuerza política que trabaja sistemáticamente para transformar la realidad, ya que “los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, o sea el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real...” (§12, p. 254 [Gerratana p. 1387]).

Como sostiene Vacca, “la forma teórica del marxismo lo distingue de cualquier otra ciencia, pues, por un lado, construye su objeto en modo distinto, y, por otro, porque lo pone en relación con un actor que no es “el filósofo individual”, ni la comunidad científica como tal, sino un *sujeto colectivo* generado por el desarrollo de determinados antagonismos y caracterizado por una determinada finalidad” (Vacca 2017, p. 169). Es que, “la posición teórica del marxismo es inseparable de los fines políticos del movimiento histórico del cual es parte. Los que se resumen en el objetivo de elevar ‘a los simples’ a ‘una concepción superior de la vida [...] para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales” (§12, p. 252 [Gerratana p. 1385]) (Vacca 2017, p. 173).

Por eso mismo, en segundo lugar, estos intelectuales no deben caminar demasiados pasos adelante de las masas, para así lograr el desarrollo de una “autoconciencia crítica” ligada a una “dialéctica intelectuales-masa”, de modo que “cada salto hacia una nueva ‘amplitud’ y complejidad del estrato de los intelectuales está ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples” (§12, p. 254 [Gerratana p. 1386]). Pero se debe estar alerta pues “en el proceso se repiten continuamente momentos en los que entre masa e intelectuales (o

¹⁵ Antes que nada debemos recordar que cuando Gramsci habla de “intelectual” hace referencia a un concepto mucho más amplio que el tradicionalmente vinculado con este término.

algunos de éstos, o un grupo de éstos) se forma una separación, una pérdida de contacto” (*loc. cit.*). Por eso, lo que “realmente modifica el ‘panorama ideológico’ de una época” es la creación de “élites de intelectuales de un tipo nuevo que surjan directamente de la masa aunque permaneciendo en contacto con ella” (§12, p. 258 [Gerratana p. 1392]). Y, en este sentido, elogia la permanente preocupación de la iglesia por “impedir que ‘oficialmente’ se formen dos religiones, la de los “intelectuales” y la de las “almas simples”.” (§12, p. 249 [Gerratana p. 1381]). En cambio, señala la debilidad de las filosofías inmanentistas que no han podido crear unidad ideológica entre los “simples” y los intelectuales (§12, p. 250 [Gerratana p. 1381]).

En su crítica al intelectualismo, Gramsci sostiene que solo en este contacto con las masas, “una filosofía se vuelve ‘histórica’, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace ‘vida’” (§12, p. 250 [Gerratana p. 1382]). Y para esto es fundamental que los intelectuales compartan los sentimientos populares:

El elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual ‘sabe’, pero no siempre comprende y especialmente ‘siente’. Por lo tanto, los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra [...] El error del intelectual consiste <en creer> que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado (no solo del saber en sí, sino por el objeto del saber) o sea que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y separado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y en consecuencia explicándolas y justificándolas en esa situación histórica determinada, y vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, el ‘saber’; no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación (§67, pp. 346-7 [Gerratana p. 1505]).

Y solo en tal situación de comunión es que se puede construir una representación genuina:

Si la relación entre los intelectuales y el pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y por lo tanto en saber (no mecánicamente, sino en forma viva), sólo entonces la relación es de representación, y se produce el intercambio de elementos individuales entre

gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, o sea que se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social, se crea el 'bloque histórico' (§67, pp. 346-7 [Gerratana p. 1505-6]).

8. Una estrategia de difusión

Consecuente con su preocupación porque la filosofía de la praxis se vuelva histórica, Gramsci propone que su programa incluya el estudio y la teorización de las formas de difusión de la misma entre las masas, pues "crear una nueva cultura no implica solo hacer descubrimientos originales, sino también y especialmente difundir críticamente, socializar las verdades" (§12, p. 247 [Gerratana p. 1377]). En el marco de esta preocupación, Gramsci realiza algunas afirmaciones aisladas, pero que pueden resultar de interés. Por ejemplo, señala que, para que los movimientos culturales logren sustituir el sentido común y las viejas concepciones del mundo, hay que repetir los argumentos, variando literariamente su forma (§12, p. 258 [Gerratana p. 1392]).

Pero, más allá de esta y otras recomendaciones (ver al respecto, especialmente, el Cuaderno 24), Gramsci sostiene que hay que investigar cómo opera la construcción del sentido común y cuáles son los mecanismos que se activan para que la gente común, los "simples", mantengan sus creencias incluso cuando puedan percibir que las mismas son refutadas por algunos intelectuales. Él encuentra que estas creencias resultan relativamente inmunes a la crítica racional (excepto cuando ya están en crisis¹⁶), pues pesa más la fe, la convicción de que los que lo rodean no pueden estar equivocados. Es por eso que sostiene que, aunque cualquiera puede enredar a "un simple" con sus argumentos, sin embargo éste no cambia de forma de pensar. Una forma de pensar cuyo origen puede haber olvidado por completo:

...y él recuerda en efecto haber oído exponer difusamente, coherentemente, de manera que él quedó convencido, las razones de su fe. No recuerda las razones en concreto y no sabría repetirlas, pero sabe que existen porque las ha oído exponer y

¹⁶ De allí que las crisis realmente orgánicas no son sino resultado de cambios más profundos en las concepciones del mundo de las mayorías populares. Por eso, como subraya Frosini, "no es la 'crisis' la que hace posible la unificación de las clases subalternas, sino por el contrario, es esta misma unificación (cuando tiene lugar) la que abre una 'crisis'..." (Frosini 2010, pp. 195-6).

ha quedado convencido. El haber sido convencido una vez en forma fulgurante es la razón permanente de la permanencia de la convicción, aun cuando ya no se sepa cómo argumentar ésta (§12, p. 257 [Gerratana p. 1391]).

Todo esto conduce a Gramsci a cierto pesimismo en la consistencia de las “convicciones nuevas de las masas populares”:

Pero estas consideraciones conducen a la conclusión de una extrema fragilidad en las convicciones nuevas de las masas populares, especialmente si estas nuevas convicciones están en contraste con las convicciones (incluso nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas según los intereses generales de las clases dominantes (§12, p. 258 [Gerratana p. 1391]).

Es probable que aquí se estuviera, justamente, refiriendo a la poca solidez ideológica de la penetración del marxismo entre las masas europeas. Un fenómeno que en esos mismos años, a partir de los conceptos de “carácter social” y de “personalidad”, observaban los miembros de la Escuela de Frankfurt, de modo de explicar el avance del nazismo entre obreros y empleados alemanes, donde existía una masiva adhesión electoral de los mismos a los partidos de izquierda (Fromm 2012).¹⁷

9. Contra el teleologismo, todos autodirigentes

La crítica al “materialismo vulgar” y a su visión fatalista, es articulada por Gramsci con su propuesta de que todos deberíamos poder ser dirigentes, autodirigentes. Gramsci afirma que “todos los hombres son ‘filósofos’”, pues la filosofía está contenida en el lenguaje (que posee una determinada concepción del mundo), en el sentido común y el buen sentido, en la religión y creencias populares (folklore) (§12, p. 245 [Gerratana p. 1375]). A partir de este reconocimiento, Gramsci propone promover el abandono de una actitud acrítica: “pensar” sin tener conciencia crítica, “participar” en una concepción del mundo

¹⁷ Una investigación cuyos resultados Fromm nunca quiso publicar. En una línea relativamente similar, Adorno, ya distanciado de Fromm, abordó el análisis de la personalidad autoritaria en la sociedad norteamericana de mediados de los años cuarenta (Adorno et. al, 1965).

impuesta por el ambiente externo, [en el proceso de socialización primaria...] si no hay una elaboración crítica, se pertenece a una “multiplicidad de hombres-masa”.

Como ha señalado Frosini (2009c, p. 878), si bien, en los primeros cuadernos hay una fuerte reivindicación al “hombre-colectivo” (enfrentado al “hombre-masa”, pero también al “hombre-individuo”), en el Cuaderno 9, apartado 23 (mayo de 1932), se plantea que “hay que ver cuánto hay de justo en la tendencia contra el individualismo y cuánto de erróneo y peligroso”, y aclara que “la lucha contra el individualismo es contra un determinado individualismo [...] contra el económico” (25 [Gerratana p. 1111]).¹⁸ En este sentido, la propuesta de Gramsci es que elaboren “la propia concepción del mundo consciente y críticamente, ser guía de sí mismos. No ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad” (§12, pp. 245-6 [Gerratana p. 1376]).

Vemos así que Gramsci destaca muy fuertemente la necesidad de que cada ciudadano desarrolle sus capacidades críticas, en un proceso de autoanálisis. “El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea un ‘conócete a ti mismo’ como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario” (§12, p. 246 [Gerratana p. 1376]). Esto sería posible por la presencia de conciencias contradictorias al interior de cada uno:

La comprensión crítica de sí mismos se produce pues a través de una lucha de ‘hegemonías’ políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real (§12, p. 253 [Gerratana p. 1385]).

Por lo tanto, debemos reconocer las tensiones ideológicas que hay en nuestro interior, e identificarlas, retomando a Althusser (1970) como el producto de múltiples interpelaciones, que se suceden como capas dentro de nuestra conciencia.

¹⁸ Cospito rescata la “celebración de las virtudes del individualismo, en cuyo desarrollo hasta el máximo grado él ve[ía] un presupuesto necesario del paso al socialismo” (Rapone, citado por Cospito 2016, p. 141).

En Gramsci encontramos una fuerte revalorización de la toma de conciencia de la capacidad de incidencia sobre la realidad social, para lo cual emplea el término *catarsis*.

Se puede emplear el término de ‘catarsis’ para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo ‘objetivo a lo subjetivo’ y de la “necesidad a la libertad” (C10 II §6: tomo 4, p. 142 [Gerratana p. 1244]).

Según Coutinho (1999, p. 92), toda forma de *praxis*, incluso aquella no vinculada directamente con el plano político, implica para Gramsci la potencialidad de un “momento catártico”: la potencialidad de un pasaje de la esfera de la manipulación inmediata (de la recepción pasiva del mundo) a la esfera de la totalidad (de la modificación de lo real). Sobre este tema vuelve Coutinho en un artículo dedicado específicamente al concepto de política en los *Cuadernos* (Coutinho 2003), donde agrega que la *catarsis* implica el momento de pasaje del determinismo económico a la libertad política (aunque no opera en el vacío). Y sostiene que este concepto resulta clave para entender a Gramsci no como un “politólogo”, sino como un “crítico de la política” (Coutinho 2003, p. 72).

Ahora bien, este proceso que trabaja a nivel individual, sin embargo solo puede ser emancipador en la medida en que se desarrolle en forma colectiva, inmerso en la lucha por la hegemonía. Y, ente sentido, en la medida en que se enmarque en la lucha política: “la conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican.” (§12, p. 253 [Gerratana p. 1385]). Es que Gramsci ya ha desarrollado un concepto más político de conciencia y de cultura.¹⁹

Para Gramsci, este trabajo sobre la propia subjetividad es la base para ser autodirigentes y, por lo tanto, resulta contradictorio con la difusión

¹⁹ Frosini destaca que en los escritos juveniles se observa todavía un pensamiento idealista de la cultura como conquista del propio yo, de la voluntad como espíritu y del socialismo como liberación de la creatividad y de la comunión de la voluntad. En cambio, en los *Cuadernos* la cultura está definida en términos prácticos y políticos, como organización de las relaciones de conciencia que no posee ninguna neutralidad (Frosini 2010, pp. 56-8).

de una versión simplificada, mecanicista y teleológica del marxismo, armada para el consumo de las masas. Una versión que conduce, justamente, a la pasividad política, pero también a una pasividad intelectual. Y Gramsci estaba completamente en contra de esta perspectiva. Podemos, entonces, observar que Gramsci comienza formulando una crítica al determinismo:

Se puede observar cómo el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un ‘aroma’ ideológico inmediato en la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (pero a la manera de los estupefacientes), requerida y justificada históricamente por el carácter ‘subalterno’ de determinados estratos sociales (§12, p. 255 [Gerratana p. 1387-8]).

Pero reconoce cierta eficacia a este mecanismo del marxismo vulgar, ya que les daría a las masas ideas equivocadas pero que proveen de “esperanzas”. Así, frente a

...una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. ‘Yo estoy derrotado momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mí a largo plazo, etcétera’. La voluntad real adopta la apariencia de un acto de fe, de una cierta racionalidad de la historia, de una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que aparece como un sustituto de la predestinación, de la providencia, etcétera, de las religiones confesionales (§12, p. 255 [Gerratana p. 1388]).

Pero esta (de)formación de las masas es un peligro, pues “cuando el ‘subalterno’ se vuelve dirigente y responsable de la actividad económica de masas, el mecanismo aparece en cierto punto como un peligro inminente” (§12, p. 255 [Gerratana p. 1388]). Por eso, para Gramsci, lo importante es que los subalternos tengan apreciaciones certeras y que sus integrantes se vayan convirtiendo en sus propios autodirigentes. De modo que, “si el subalterno era ayer una cosa, hoy no es ya una cosa sino una persona histórica, un protagonista”, “agente y necesariamente activo y emprendedor”. Por eso es que “el fatalismo no es más que un revestimiento en los débiles de una voluntad activa y real”. Por todos estos motivos, Gramsci confirma “la futilidad del determinismo mecánico”, “causa de pasividad, de imbécil

autosuficiencia”. Por eso concluye estas apreciaciones planteando que “una parte de la masa incluso subalterna es siempre dirigente y responsable y la filosofía de la parte precede siempre a la filosofía del todo, no sólo como anticipación teórica, sino como necesidad actual” (§12, p. 255 [Gerratana p. 1389]).²⁰

10. La crítica al cientificismo no conduce al inmovilismo

No quisiéramos finalizar sin considerar el problema que planteábamos al inicio, en términos del interrogante que le surge a muchos militantes revolucionarios en torno a si una relativización de las “verdades”, una crítica al objetivismo, no corre el riesgo de devaluar la templanza militante y no podría conducir a un relativismo conformista.

Gramsci no rehúye a este problema. En primer lugar, reconoce que “es muy difícil hacer comprender ‘prácticamente’ que semejante interpretación”, que toda verdad ha tenido orígenes prácticos, “es válida también para la misma filosofía de la praxis, sin hacer tambalear aquellas convicciones que son necesarias para la acción” (§62, p. 334 [Gerratana p. 1489]).²¹ Sin embargo, como señala Thomas (2009, p. 254), a pesar de registrar estas dificultades, nunca planteó la posibilidad de abandonar la obligación de aplicar los métodos de una crítica histórica-ideológica al propio marxismo.

Gramsci también destaca que esta tensión genera una tendencia en el marxismo, en tanto ideología que apunta a la acción, hacia el dogmatismo como forma equivocada para tratar de solucionar este problema:

²⁰ De todos modos, existe una forma a través de la cual Gramsci mantiene la posibilidad de cierta perspectiva teleológica. Si bien, en muchos casos la “misión histórica” “asume un significado equivoco y místico”, sería posible pensar un significado vinculado al “concepto kantiano de la teleología” que, entonces “puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis.” (§23: 285). Tal como dice Frosini, “solo asumiendo problemáticamente la nueva acepción kantiana (presente en la *Crítica del juicio* y los escritos de la filosofía de la historia), según los cuales se puede utilizar la finalidad en modo regulativo, salvaguardando así la individualidad empírica de los hechos, es posible escapar al peligro de convertir al determinismo histórico en una forma obsoleta de finalismo” (Frosini 2009a, p. 88).

²¹ De hecho, comenta que es una tensión que los católicos aprovechan para criticar todo historicismo pues para ellos “conduce necesariamente al escepticismo moral y la depravación” (§62, p. 334 [Gerratana p. 1489]).

...la filosofía de la praxis tiende a convertirse en una ideología en el peor sentido, o sea un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas; especialmente cuando, como en el *Ensayo popular* [de Bujarin], éste es confundido con el materialismo vulgar, con la metafísica de la ‘materia’ que no puede ser sino eterna y absoluta (§62, p. 334-5 [Gerratana p. 1489]).

La forma que propone Gramsci para sortear este dilema es, justamente, mantener la tensión, no negarla. De modo que, hay que combinar creencia con criticismo. Como dice Gramsci, “la cuestión es sobre las dosis de ‘criticismo’ y de ‘historicismo’ que están contenidas en cada forma de pensamiento” (§45, p. 317 [Gerratana p. 1467]). Hay que convertir la filosofía en ideología, pero sin perder la capacidad crítica y autocrítica. Por eso afirma que “es cierto que toda forma de pensamiento debe considerarse a sí misma como ‘exacta’ y ‘verdadera’ y combatir a las otras formas de pensamiento; pero esto ‘críticamente’” (§45, p. 317 [Gerratana p. 1467]). Pues, “cada filósofo está y no puede dejar de estar convencido de que expresa la unidad del espíritu humano”, de otro modo “los hombres no actuarían, no crearían nueva historia, o sea que las filosofías no podrían convertirse en ‘ideologías’, no podrían asumir en la práctica la granítica solidez fanática de las ‘creencias populares’ que asumen la misma energía de las ‘fuerzas materiales’” (§62, pp. 332-3 [Gerratana p. 1487]).

Por este mismo razonamiento, toda ideología requiere, incluso, para cobrar mayor fuerza en su eficacia interpelativa, de la construcción de una utopía: “no se puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones sin crear inmediatamente una utopía” (§62, p. 333 [Gerratana p. 1488]). Pero, “esto no significa que la utopía no pueda tener un valor filosófico, porque ella tiene un valor político”, y agrega que “en este sentido la religión es la más gigantesca utopía, o sea la más gigantesca ‘metafísica’”, y “el intento más grandioso de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica” (loc. cit.).

Al respecto, Frosini (2010, p. 41) rescata de la religión la fuerza de la creencia en tanto capaz de motivar a la acción a masas humanas relevantes, a través de la construcción de una subjetividad unitaria que permite a estas masas imaginarse como políticamente activas y

eficaces. De todos modos, la filosofía de la praxis no es reducible a una “religión”, porque no cae en la contradicción de autodefinirse como una ideología intrascendible, en cambio, debería ser consciente de sus propias determinaciones (Frosini 2010, p. 99), al tiempo que recuperaría la capacidad correctiva de la ciencia experimental.

Para finalizar estas reflexiones sobre la actitud que deben asumir los intelectuales orgánicos, consideramos oportuno recordar la propuesta de Semeraro: es preciso

aprender con Gramsci el difícil arte de lidiar con la diversidad sin caer en el relativismo, de luchar contra los dogmas sin dejar de buscar la verdad, de respetar la particularidad sin pulverizarse, de construir la unidad sin transformarla en uniformidad, de realizar la democracia popular contra los simulacros posmodernos (Semeraro 2015, p.149).

11. Consideraciones finales

Como en tantos otros temas, hemos hallado una perspectiva clarificadora sobre la relación ciencia y práctica política, releyendo la obra de Antonio Gramsci. Como hemos visto, la solución no la encontramos a través de la negación de las tensiones. En cambio, hay que reconocer la existencia de tensiones entre verdad y relatividad, entre ideología y ciencia, entre objetividad y subjetividad. Tratar de ignorar estas tensiones, y pregonar una versión positivista del marxismo solo nos lleva al dogmatismo y, finalmente, a la negación de la política.

Regresando al texto de Engels al que hacíamos referencia en la introducción a este artículo, la clave parece estar en evitar los “sistemas” cerrados, que niegan las contradicciones y terminan procurando “verdades absolutas”. Como lo dice en relación a Hegel, al tiempo que recupera sus principales aportes: “el ‘sistema’ es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad impercedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones [... y llegar así a] “la llamada verdad absoluta” (Engels 1975 [1886]: 21).

Justamente, hay que saber transitar las contradicciones y valorar positivamente las tensiones entre los saberes que emanarían de la

teoría “científica” y las creencias y prácticas concretas de los sectores populares, como así también de la retroalimentación entre las elaboraciones conceptuales y las acciones políticas. En este sentido, consideramos fundamentales las apreciaciones de Álvaro García Linera (2011) en torno a las “tensiones creativas de la revolución” y creemos que su respuesta sería extrapolable al enfoque marxista sobre la relación ciencia y política. Más aún, pensamos que solo una forma partido (o frente de partidos y movimientos) que despliegue una dinámica profundamente democrática y respetuosa de la diversidad, y que apueste al poder popular, podría abrir la posibilidad de transitar estas tensiones de forma dinámica y emancipadora.

Bibliografía

Althusser, Louis 1970, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Althusser, Louis y E. Balibar 1985, *Para leer “El Capital”*, México, Siglo XXI.

Adorno. Theodor et al. 1965, *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección.

Anderson, Perry 1979, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.

Balsa, Javier 2014, *Marx, lenguaje, representación y dinámica política*, «Documento de trabajo», Bernal, IESAC/UNQ.

_____ 2016, *Pensar la hegemonía y la estrategia política en Latinoamérica*, “Prácticas de Oficio” (IDES), 17.

_____ 2018, *Pensar la estrategia política a partir de los aportes de las nuevas lecturas sobre la obra de Gramsci*, “Batalla de Ideas”, 5.

Boito, Armando Jr. 2002, *Cena política e interesse de classe na sociedade capitalista - comentário em comemoração ao sesquicentenário da publicação de O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, “Revista Crítica Marxista”, São Paulo, n. 15, pp. 127-39.

Boothman, Derek 2009, *Scienza*, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*, Roma, Carocci.

Buci-Glucksmann, Christine 1978, *Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI.

Bujarin, Nicolai 1972 [1921], *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Cospito, Giuseppe 2016, *El ritmo del pensamiento de Gramsci*, Buenos Aires, Peña Lillo.

Coutinho, Carlos Nelson 1999, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

_____ 2003, *O conceito de política nos Cadernos do cárcere*, en C. N. Coutinho y de Paula Teixeira (comp), *Ler Gramsci, entender a realidade*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Engels, Friedrich 1975 [1886], *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Buenos Aires, Anteo.

Fromm, Erich 2012 [1939], *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico-social*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Frosini, Fabio 2009a, *Bucharin, Nikolaj Ivanovič*, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*, Roma, Carocci.

_____ 2009b, *Da Gramsci a Marx: Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi.

_____ 2009c, *Uomo*, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*, Roma, Carocci.

_____ 2009d, *Mercato determinato*, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*, Roma, Carocci.

_____ 2010, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci.

García Linera, Álvaro 2011, *Las tensiones creativas de la revolución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Gramsci, Antonio 1975, *Quaderni del carcere*, Valentino Gerratana (ed.), Torino, Einaudi.

_____ 1986/1999, *Cuadernos de la Cárcel*, México, Era.

Gramsci, Antonio 2004 [1917], *La revolución contra 'El Capital'*, en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ 2015 *Scritti (1910-1926) 2, 1917*, Leonardo Rapone (ed.), *Edizione nazionale degli scritti di Antonio Gramsci*, Istituto della Enciclopedia Italiana.

Guiducci, Roberto 1955. *Gramsci e la scienza: l'oggettività come conquista storico-sociale dell'uomo*, "Questioni" [Torino], I, n. 4-5; pp. 29-45.

Laclau, E. y C. Mouffe 1987, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

Liguori, Guido 2006, *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci.

Marcuse, Herbert 1999, *Razón y Revolución Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza.

Missiroli, Mario 1919, *Il socialismo contro la scienza*, "L'Ordine Nuovo", primer año, n. 10, 19/7/1919, pp. 77-8.

Morfino, Vittorio 2016, *Althusser lettore di Gramsci*, "Décálogos", Vol. 2, Issue 1.

Nun, José 1989, *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Prestipino, Giuseppe 2009a, *Oggettività*, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*, Roma, Carocci.

_____ 2009b, *Reale-razionale*, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*, Roma, Carocci.

Rossi Luigi 2013, *Antonio Gramsci e la scienza come problema dell'egemonia*, «Illuminazioni», n. 23, gennaio-marzo 2013; pp. 132-67.

Semeraro, Giovanni 2015, *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*, São Paulo, editoria Ideias & Letras.

Tagliagambe, Silvano 2010, *Gramsci e la scienza*, en E. Orrú y N. Rudas (ed.), *Identità e universalità: Il mondo di Antonio Gramsci*, Cagliari, Istituto Gramsci della Sardegna.

Thomas, Peter 2009, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill.

Vacca, Giuseppe 2017, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi.