

**LAS TENSIONES EN TORNO A LA OBJETIVIDAD, LA CIENCIA Y LA
PRÁCTICA, A PROPÓSITO DE LAS REFLEXIONES PRESENTES EN LOS
CUADERNOS DE LA CÁRCEL**

Javier Balsa

IESAC-Universidad Nacional del Quilmes – CONICET (Argentina)

Resumo:

Neste trabalho analisa-se a relação entre objetividade, ciência e prática política, a partir de uma releitura dos *Cadernos do cárcere*, de Antônio Gramsci, fazendo particular ênfase no “Caderno 11”. Nesse sentido, aborda-se, em primeiro lugar, sua crítica ao fetichismo da ciência, ao objetivismo e ao materialismo vulgar. Em segundo lugar, analisa-se sua proposta de uma nova síntese (baseada num trabalho sobre o sentido comum) e o tipo de intelectuais orgânicos necessários para desenvolver esse trabalho ideológico. Em terceiro lugar, estuda-se a articulação que Gramsci estabelece entre determinismo e passividade dos subalternos. Para finalizar, aborda-se a forma em que Gramsci reconhece a tensão entre ideologia e ciência, entre objetividade e subjetividade, e como, para ele, essa mesma tensão incide sobre a prática da luta ideológica.

Palavras-chave: Gramsci / objetividade / ciência

Resumen:

En esta ponencia 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.

Palabras claves: Gramsci / objetividad / ciencia

Hasta hace pocas décadas, la práctica revolucionaria parecía requerir certezas para guiar su acción, pero, desde entonces, todas las certezas “se desvanecieron en el aire”, e incluso la propia idea de certeza parece hoy muy equivocada. Es que ahí estaba justamente el problema. Engels, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, ya había destacado que, “como el mundo no puede concebirse como un conjunto de cosas terminadas, sino como un conjunto de procesos”, 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], p. 63). Sin embargo, una parte del marxismo ignoró estas afirmaciones, refugiándose en ciertos dogmatismos, por 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 a una desmoralización de la militancia. Tal vez la mayor expresión de esta actitud fueron los planteos de Althusser, para quien, “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.

Otra izquierda, dejó de preocuparse por la cuestión de las certezas pero por motivos totalmente opuestos: derivó en un “tacticismo”, dentro del cual la única preocupación ha sido dominar el arte de obtener y mantener el poder. El mayor problema es que sin una guía que conduzca a un proceso emancipatorio, los planteos “tácticos” se agotan en la defensa del poder conquistado y devienen en derrota/derrotismo (BALSA, 2016). Es por eso que, en momentos de retroceso de los procesos políticos de izquierda y centro-izquierda en la región, urge repensar una serie de cuestiones centrales de la estrategia política y para ello, necesitamos de la teoría, pero con una visión 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 su científicidad y del tipo de conocimiento que puede proveer. En particular, la relación entre objetividad, análisis concretos y práctica revolucionaria.

Como en tantos otros temas, hemos hallado una perspectiva clarificadora sobre la relación ciencia y práctica política, releendo la obra de Antonio Gramsci. A lo largo de esta ponencia procuraremos abordar estas tensiones y la ventaja de mantenerlas siempre vivas contra el peligro del dogmatismo. Para ello vamos a reordenar algunas elaboraciones de Gramsci contenidas principalmente en el Cuaderno 11, titulado por el editor (Valentino Gerratana) como “Introducción al estudio de la filosofía”. Somos conscientes de que reordenar implica interpretar. Y esta será una línea de interpretación en la que no estarán ausentes otras lecturas, y el conocimiento de las elaboraciones previas sobre el tema realizadas por otros autores. En este sentido, el texto no pretende establecer “lo que verdaderamente quiso decir Gramsci”, sino, por el contrario, “lo que interpretamos y

valoramos para abordar una determinada problemática”, en el sentido de encontrar, en su lectura, claves para poder conocer el presente y trazar estrategias para transformarlo.

Contra el fetichismo de la ciencia

Gramsci realiza una crítica frontal a la idea de que las verdades científicas puedan ser “definitivas”, pues ello implicaría un inmovilismo contradictorio con la propia dinámica científica (308). Pero va más allá en su ataque al cientificismo, y pregona que hay que “destruir críticamente” el “concepto mismo de ciencia”, pues ha sido tomado enteramente de las ciencias naturales. Además, Gramsci critica 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 (274-275).

Al respecto, cabe recordar que, ya en 1918, en “La revolución contra ‘El Capital’”, Gramsci criticaba la presencia de “incrustaciones positivistas y naturalistas” que habían “contaminado” la obra del propio Marx (GRAMSCI, 2004 [1918], p. 35).

La “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. Crecen así “ilusiones tan ridículas y concepciones tan infantiles que la misma superstición religiosa resulta ennoblecida” (310).

Y es que, para Gramsci, “también la ciencia es una superestructura, una ideología” (309). Y 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” (317). Este error surge 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” (316).

De todos modos, no hay en Gramsci una perspectiva solamente negativa sobre la ciencia, sino que presenta una visión dual. Así, ubica a “la ciencia experimental” como “la

subjetividad más objetivada y universalizada concretamente” (277). Además, sostiene que “un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología” (310).

Todo este análisis de la dualidad de la ciencia se enmarca en la crítica a Bujarin por haber planteado mal, y conducido peor, la “polémica contra la concepción subjetivista de la realidad”. Hay que recordar que casi todas las reflexiones contenidas en el Cuaderno 11 están escritas en la forma de un contrapunto con el *Ensayo popular de sociología marxista* (BUJARIN, 1972).

La crítica al “objetivismo”

Gramsci realiza una crítica frontal al concepto de “objetividad”, y sostiene que lo que se considera como “objetivo” es simplemente el producto de la imposición de ciertos consensos que quedan fuera de discusión. 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” (308), pues “la objetividad es un devenir” “siempre dependiente del hombre” (277). 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’” (276). 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” (Tomo 2, p. 179). Afirma que es imposible conceptualizar la objetividad por fuera del ser humano, histórica y socialmente situado, y por lo tanto critica a Bujarin por postular “una objetividad extrahistórica y extrahumana”, que nadie podría juzgar (276). Gramsci llega a afirmar que la creencia en que el mundo externo es objetivamente real “es de origen religioso” (273), “se trata de un residuo del concepto de dios” (276).

... 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 (273).

Frente a este falso “objetivismo”, a la “llamada ‘realidad’ del mundo externo” (273), la respuesta de Gramsci partirá de una recuperación parcial del subjetivismo (276), 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]” (275); aunque necesita elaborarse como una nueva síntesis. En el Cuaderno 10 (apartado 10 de la segunda parte), plantea que hay que buscarla, para evitar “la posición recíprocamente unilateral criticada en la primera tesis sobre Feuerbach entre materialismo e idealismo” (145). Como dice Thomas (2009, p. 362-383), 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, 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 (279).

Entonces, a través de la hegemonía, lo arbitrario se vuelve “objetivo”, es decir, que, de modo intersubjetivo, queda fuera de discusión, y los sujetos lo consideran descripciones verdaderas del mundo que, por lo tanto, resultan operativas para guiar la conducta:

... 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 (280).

Entonces, solo en la medida en que la naturalización sea indiscutida, funcionarán las “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’ (327).

Pero el análisis crítico no puede dejar de considerarlas como construcciones humanas de carácter histórico. La filosofía de la praxis no puede caer presa de este objetivismo, que nace de la práctica cotidiana, y del cientificismo, que naturaliza las regularidades que surgen de este objetivismo. Gramsci ejemplifica este punto en relación a la dinámica “automática” del mercado y su hipostación por parte de los economistas burgueses, 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’.” (325).

Como dice Frosini, 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. 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, p. 140 y 188). De modo que, 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 “immanenza del pensiero” debe ser conceptualizado en términos de una “terrestrità assoluta”. La verdad tendría un carácter práctico, mundano, profano, es decir, “inmanente” (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 ridefinizione del concetto di ‘verità’ in termini di ‘praxis’” (FROSINI, 2009a, p. 22).

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” (332). 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, práctica, universalidad y hegemonía quedan así fuertemente entrelazadas en la visión gramsciana.

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 una mera “apariencia”, mientras que sobrevalúa lo material como lo único real (323).

Gramsci aborda frontalmente esta crítica al materialismo presente dentro de ciertas tradiciones marxistas a partir de señalar que no es consecuente, pues los marxistas dogmáticos dejan de lado esta idea cuando llegan al control de las superestructuras (323-324). En cambio, 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, que evita “toda tendencia al solipsismo, historizando el pensamiento” (331-332). 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 (274). 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 (276-277).

La ciencia frente al sentido común

En esta “lucha por la objetividad” hay 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 [...] inicia el proceso de disolución de la teología y la metafísica” (302).

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. 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 (262). De otro modo, la filosofía de la praxis se convertiría en una mera actividad académica:

Pero los éxitos en la modificación del sentido común, más allá de su importancia política, no debe interpretarse como garantes del acceso a la verdad, pues “referirse al sentido común como confirmación de verdad es una insensatez” (264).

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 contraponen” al mismo (247). Es “el núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y hacerse unitario y coherente” (249).

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.” Este “buen sentido” es un duro obstáculo para la integración hegemónica, pues produce un “sentido de separación” frente a la clase dominante. Pero, según Nun, “el ‘nuevo espíritu científico’ ya no dialoga con el sentido común”, en términos de que “el desarrollo científico no ha implicado un acercamiento sino un hiato creciente entre ésta y otras esferas de la práctica social.” (NUN, 1989, p. 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).

Regresando a los *Cuadernos de la cárcel*, 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” (252-253). 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” (251).

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”: ha sido “necesario que la ciencia matase a un determinado buen sentido tradicional, para crear un ‘nuevo’ buen sentido” (264). Es que el proceso de unidad entre teoría y práctica no es algo que ocurra de forma automática, sino que requiere de un trabajo teórico-ideológico. Gramsci denuncia una visión mecanicista que soslaya necesidad de trabajo teórico en el proceso revolucionario: “porque se habla de la teoría como ‘complemento’, ‘accesorio’ de la práctica, de teoría como sierva de la práctica” (253). Es que solo la teoría puede operar unificando lo diverso, pues no hay elevación automática, toma de conciencia solo guiada por la práctica. Esta es una cuestión que luego van a destacar Laclau y Mouffe (1987), 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” (249).

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:

...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 del nexa teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas ‘especializadas’ en la elaboración conceptual y filosófica (253).

Ahora bien, el tipo de intelectual que cumpliría estas funciones revolucionarias tendría que tener ciertas características. En primer lugar, debe ser un intelectual “orgánico”, más aún, que se asuma como parte de una fuerza política que trabaja sistemáticamente para transformar la realidad (254).

Y, en segundo lugar, no debe 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 [debería estar, interpretamos nosotros] ligado a un movimiento análogo de la masa de los simples” (254). Pero se debe estar alerta a los “momentos en los que entre masa e intelectuales (o algunos de éstos, o un grupo de éstos) se forma una separación, una pérdida de contacto” (254). 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” (258).

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’” (250). Y para esto es fundamental que los intelectuales compartan los sentimientos populares. Mientras que “el elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual ‘sabe’, pero no siempre comprende y especialmente ‘siente’.” Y, entonces, “el error del intelectual consiste <en creer> que se pueda *saber* sin comprender y especialmente sin sentir y ser apasionado [...] sin sentir las pasiones elementales del pueblo”. Por lo cual, “no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación”, de modo que pueda construirse una relación “de representación” (346-347).

Gramsci propone, además, que el programa de acción de la filosofía de la praxis incluya la teorización sobre las formas de difusión de la misma entre las masas: “socializar las verdades” (247). Y, para hacerlo de modo más eficaz, habría 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 crisis), pues pesa más la fe, la convicción de que los que lo rodean no pueden estar equivocados, entre otros motivos (257). Todo esto conduce a Gramsci a cierto pesimismo en la consistencia de las “convicciones nuevas de las masas populares” (258). Es probable que aquí se estuviera, justamente, refiriendo a la poca solidez ideológica de la penetración del marxismo entre las masas europeas.

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. Por un lado, afirma que “todos los hombres son ‘filósofos’” (245), y, a partir de este reconocimiento, propone promover el abandono de una actitud acrítica: “pensar” sin tener conciencia crítica, “participar” en una concepción del mundo impuesta por el ambiente externo, pues “si no hay una elaboración crítica, se pertenece a una “multiplicidad de hombres-masa” (246). Como ha señalado Frosini (2009c, p. 878), si bien, en los primeros cuadernos hay una fuerte reivindicación al “hombre-colectivo”, frente 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). Y, este apartado concluye con una frase que podemos interpretar, contextualmente, como una crítica al proceso soviético: “...es difícil de comprender que se sostenga que, a través de la destrucción de una maquinaria estatal, se llegue a crear con ella otra más fuerte y compleja” (25).

Por el contrario, su propuesta es que logren elaborar “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” (245-246). Para ello “hay que hacer inicialmente ese inventario”, acción posibilitada por la presencia de conciencias contradictorias al interior de cada uno/a. Y para ello hay que ser conscientes de nuestra propia historicidad, de cómo fueron permeando las ideas hegemónicas:

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 (253).

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: “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.” (253). Es que Gramsci ya ha desarrollado un concepto más político de la conciencia y de la cultura.

Para Gramsci, este trabajo sobre la propia subjetividad es la base para ser autodirigentes y, por lo tanto, resulta contradictorio con la difusión 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. En cambio, revalorizaba la *catarsis*, o toma de conciencia de la capacidad de incidencia sobre la realidad social.

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’ (142).

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). Este concepto resulta clave para entender a Gramsci no como un “politólogo”, sino como un “crítico de la política” (COUTINHO, 2003, p. 72).

Gramsci articula la crítica al fatalismo, el trabajo crítico y la posibilidad de que cada ciudadano sea su autodirigente. 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 (255).

Es que para el marxismo vulgar, las masas necesitarían de ideas equivocadas pero que le den “esperanza”. 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 (255).

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” (255). 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” (255).

La crítica al cientificismo no conduce al inmovilismo

No quisiéramos finalizar este trabajo sin considerar el problema que planteábamos al inicio, en términos del interrogante que le surge a muchos militantes revolucionarios en torno a si, más allá de la crítica al fatalismo, 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” (334). 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 reconoce que esta tensión empuja al

marxismo, en tanto ideología que apunta a la acción, hacia “una ideología en el peor sentido, o sea un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas” (334-335).

La forma que propone Gramsci para sortear este dilema es, justamente, mantener la tensión, no negarla. De modo que es necesario 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” (317). 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’” (317). 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’” (332-333).

Por este mismo razonamiento, toda ideología requiere, incluso, para cobrar mayor fuerza en su eficacia interpelativa, de la construcción de una utopía (333) y Gramsci 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” (333). 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, más allá de recuperar esta metáfora, 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).

Como hemos visto, la solución no la encontramos a través de la negación de las tensiones. En cambio, habrá 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. Por lo tanto, será necesario valorar positivamente las tensiones entre los saberes que emanarían de la teoría “científica” y las creencias y prácticas

concretas de los sectores populares. 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.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis y E. BALIBAR. *Para leer “El Capital”*. México: Siglo XXI, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- ANDERSON, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- BALSA, Javier. Marx, lenguaje, representación y dinámica política, Documento de trabajo, Bernal: IESAC/UNQ, 2014.
- BALSA, Javier. Pensar la hegemonía y la estrategia política en Latinoamérica, *Prácticas de oficio*, 17, 2016.
- BOOTHMAN, Derek. “Scienza”, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009.
- BUJARIN, Nicolai. *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.
- COUTINHO, Carlos Nelson, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.
- COUTINHO, Carlos Nelson y de Paula TEIXEIRA (comp.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires: Anteo, [1886] 1975.
- FROMM, Erich, *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- FROSINI, Fabio. *Da Gramsci a Marx: Ideologia, verità e política*. Roma: DeriveApprodi, 2009a.
- FROSINI, Fabio. “Bucharin, Nikolaj Ivanovič”, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009b.
- FROSINI, Fabio. “Uomo”, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009c.
- FROSINI, Fabio. *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci, 2010.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. *Las tensiones creativas de la revolución*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la Cárcel*. México: Era, 1986.
- GRAMSCI, Antonio. “La revolución contra ‘El Capital’”, en *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI, [1918], 2004.
- LACLAU, E. y C. MOUFFE. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987.
- LIGUORI, Guido. *Sentieri gramsciani*. Roma: Carocci, 2006.
- NUN, José. *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- PRESTIPINO, Giuseppe. “Oggettività”, en G. Liguori y P. Voza (ed.), *Dizionario Gramsciano, 1926-1937*. Roma, Carocci, 2009.
- TAGLIAGAMBE, Silvano. “Gramsci e la scienza”, en E. Orrú y N. Rudas (ed.), *Identità e universalità: Il mondo di Antonio Gramsci*, Cagliari: Instituto Gramsci della Sardegna, 2010.
- THOMAS, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxist*, Leiden: Brill, 2009.