

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VI Jornadas de Jóvenes Investigadores

10, 11 y 12 de noviembre de 2011

José Antonio Gómez Di Vincenzo.

Centro Babini. UNSAM

Eje 9. Teorías. Epistemologías. Metodologías.

### **Epistemología y praxis en la filosofía gramsciana**

#### **Consideraciones previas**

“Leyendo el Ensayo, uno tiene la impresión de hallarse ante alguien que no puede dormir por el resplandor de la luna y trata de matar el mayor número posible de luciérnagas, convencido de que el resplandor disminuirá o desaparecerá” (Antonio Gramsci)

Antonio Gramsci (1891 - 1937) es, sin duda, una de las mentes más brillantes del siglo XX. Sin embargo, su impresionante aporte suele pasar desapercibido en muchos espacios que se arrojan el título de académicos; o es simplemente ignorado por una militancia, más proclive a repetir un rosario de consignas vacías de contenido, que a estudiar en profundidad la complejidad histórico-social y lo problemático que se torna su abordaje y transformación. Tan fuerte era su impronta en la política italiana, que en 1928, el fiscal del tribunal que lo condenó a la cárcel, no tuvo ningún prurito en sostener que “*tenemos que impedir durante veinte años que este cerebro funcione*”. Lejos estuvo el fascismo de lograrlo. En el encierro, entre 1929 y 1935, Antonio Gramsci se tomó el trabajo de escribir más de 2800 páginas, esas que después constituyeron los *Cuadernos de la Cárcel*<sup>1</sup>, aquellas en las que se plasma una serie de reflexiones tendientes a profundizar o reevaluar la praxis revolucionaria.

Esta ponencia gira en torno a las críticas que el marxista sardo realizara al denominado *Ensayo Popular* de Nikolái Bujarin (1888 – 1938)<sup>2</sup>, publicado en Moscú

---

<sup>1</sup> Los famosos cuadernos se editaron cuando ya habían pasado más de 10 años de la muerte de su autor. Fueron agrupados en 6 volúmenes: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*; *Los intelectuales y la organización de la cultura*; *El Risorgimento*; *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*; *Literatura y vida nacional y Pasado y presente*.

<sup>2</sup> El famoso trabajo de Bujarin se publica con el nombre *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*. Después de cuatro ediciones rusas apareció una traducción francesa. Es probable que Antonio Gramsci haya trabajado sobre esta edición. El

en 1921. El objeto del presente trabajo es retomar la lectura de la obra de este importante pensador italiano por el costado epistemológico. El abordaje de los temas desarrollados en el devenir de la crítica al famoso manual del ruso Bujarin, tuvieron como finalidad, repensar y profundizar los alcances del materialismo histórico, ajustando la praxis revolucionaria al contexto particular italiano. Por demás, se considera aquí justo y necesario emprender un retorno sobre los rastros del marxista sardo, tomando como ejemplo su experiencia, no para ser calcada automáticamente sino como modelo posible de reflexión, dada la tremenda actualidad y relevancia de los problemas epistemológicos por él tratados.

Ahora bien, la variedad, riqueza y profundidad de los problemas abordados por Gramsci en su crítica al *Ensayo Popular* obligan a realizar una selección, un recorte de ejes temáticos, dado los límites fijados para este trabajo. Por tal motivo, el presente escrito ahondará en la cuestión del materialismo, el mecanicismo, el finalismo, el reduccionismo, la resolución de la tensión subjetivismo-objetivismo y la concepción de la praxis en la filosofía gramsciana. Como se podrá comprobar, Gramsci critica las lecturas reduccionistas, mecanicistas, objetivistas e inmanentistas y cómo éstas eran utilizadas en el citado texto de Bujarin con el objeto de divulgar los alcances del comunismo.

El trabajo intelectual emprendido por Gramsci en la cárcel puede leerse como un intento por resolver la intrincada situación política en Italia y en la sociedad occidental, después de la Primera Guerra Mundial. En este contexto comienza a resultar cada vez más evidente que la revolución no puede realizarse en Italia - ni en ningún país de Occidente- de la misma manera que tuvo lugar en Rusia, mediante la toma del poder político. En estas sociedades existe una compleja “sociedad civil” o un conjunto de organismos que responden a la función de hegemonía de la clase dominante y que actúan como contrapeso de la sociedad política. Para el sardo, en vez de tomar el poder sin más, de lo que se trata, es de plantear una suerte de “guerra de trincheras”. En su Italia natal, esto significa, concretamente, que no se puede derribar el fascismo de un golpe sino por medio de una política de amplias alianzas, atrayendo, en particular, al intelectual, considerado como el eslabón débil del bloque burgués. El partido revolucionario actuaría como un intelectual colectivo, haciendo de este modo posible la

---

texto de Gramsci sobre el *Ensayo Popular* de Bujarin se encuentra en el *Cuaderno 11* en la *Introducción al estudio de la Filosofía*, escrito entre 1932 y 1933.

maquiavélica misión que en el renacimiento tenía el príncipe. Debe crearse un bloque histórico que posibilite la unificación italiana para lo cual, ese intelectual colectivo debe asumir la dirección política de la lucha y expandir progresivamente su hegemonía en el frente intelectual. En síntesis, puede sostenerse que el cambio revolucionario no se dará si no se entabla, en primer lugar, una lucha en el seno de la sociedad civil, si el partido del proletariado no ha desplegado su propia visión del mundo, si no ha obtenido el consenso de otras clases sociales o facciones de clase gracias a la crítica.

Sin duda, estamos frente a un intelectual marxista que en el siglo pasado tuvo la astucia de hurgar en lo profundo del pensamiento marxiano, aún contando a su disposición con escaso material a pesar de la inmensa obra del genio de Tréveris.<sup>3</sup>

### **Las críticas al manual de Bujarin**

Como se ha visto *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista* se publicó en Moscú en 1921. La necesidad de difundir los principios que sostenían la Revolución Bolchevique del 17, la justificación de la forma de Estado implantada, hicieron que sea necesario preparar, rápidamente, una serie de exposiciones pedagógicas del marxismo. Ya no se trataba de impugnar el orden burgués, era necesario fundamentar el orden comunista. El texto de Bujarin es uno de los más representativos de esta suerte de manuales. Lamentablemente, según Gramsci, dicho trabajo incurre en una suerte de fosilización dogmática impregnada de reduccionismo economicista, materialismo y mecanicismo. En términos de Gramsci:

*“La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia errónea ya criticada por Engels (en sus cartas a dos estudiantes publicadas en Sozial Akademiker) que consiste en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico que da la impresión de tener toda la historia en el bolsillo.”* (Gramsci, 1985: 17)<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Debe tenerse en cuenta, por ejemplo, que los *Grundrisse* aparecieron recién en 1953. Otro tanto ocurre con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La ideología alemana* publicados al cuando Gramsci estaba en la cárcel. Puede decirse que algo parecido ocurre en el caso de Lukács, que en *Historia y consciencia de clase*, rosa muchos de los temas presentes en los *Manuscritos* de París.

<sup>4</sup> Se trata de las cartas publicadas en "Der Sozialistische Akademiker" en 1895, una a Bloch y otra a Borgius. En una carta a Bloch, Engels sostiene entre otras cosas que: *“Según la*

Lo primero que Gramsci reprocha a Bujarin es el hecho de no haber partido del análisis crítico de “*la filosofía del sentido común*” o “*filosofía de los no filósofos*” la cual, define como “*la concepción del mundo absorbida acríticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral del hombre*”

---

*concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta --las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas-- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.”* Toda la carta es jugosísima. Unas líneas más adelante, Engels dirá “*El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado...”* En la otra famosa carta, la que dirige a Borgius Engels sostiene: “*El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la causa, lo único activo, y todo lo demás efectos puramente pasivos. [...] No es pues, como de vez en cuando, por cuestiones de comodidad, se quiere imaginar, que la situación económica ejerza un efecto automático; no, son los hombres mismos los que hacen la historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia, y las que nos dan el único hilo de engarce que puede servirnos para entender los acontecimientos son las económicas, por mucho que en ellas puedan influir, a su vez, las demás, las políticas e ideológicas.”* Engels parece aquí reconocer que el foco puesto en la producción económica tiene un rol instrumental, metodológico pero que, ontológicamente, lo que se da es una dialéctica entre todas las manifestaciones. Para profundizar puede consultarse Engels, F., (1980): *Cartas sobre el materialismo histórico*. Moscú, Progreso en internet: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/>

*medio*". (Gramsci, 1985: 9) En lugar de ello, Bujarin concentra el fuego de su crítica en un conjunto de sistemas filosóficos formales, en particular sobre los considerados idealistas. Según el marxista italiano, el *Manual Popular*, lejos de confrontar con los elementos supersticiosos y acríticos propios del sentido común, lejos de tomarlos como punto de partida para emprender un camino o la construcción de una nueva concepción del mundo ligada a la visión marxista, los confirma. Gramsci aclara que no se trata de evadirse de la crítica de los sistemas filosóficos tradicionales, ella también debe ocupar un espacio en los textos de formación y ser un objeto de reflexión. Pero, el punto de partida tiene que ser siempre el sentido común, "*la filosofía espontánea de las multitudes*" pues es en este terreno donde se da la lucha contra-hegemónica. (Gramsci, 1985: 11)

Una vez fijada su posición en general, Gramsci se dispondrá a desarmar el texto de Bujarin para analizarlo punto por punto, comenzando por el título. El marxista sardo sostiene, lisa y llanamente, que la primera proposición del mismo, "La teoría del materialismo histórico", no concuerda con el contenido del manual, puesto que si se habla de teoría, entonces, la obra debería contener una "*sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos que se engloban en modo disperso bajo el nombre de materialismo histórico.*" (Gramsci, 1985: 15) Dicho en otros términos, el manual no hace lo que promete hacer en el título. Pero además, y este es un punto central, Gramsci considera que la teoría corresponde con una sistematización de aquellos conceptos filosóficos que en el desarrollo original del materialismo histórico decimonónico están "*dispersos*" y es más, "*a menudo son espúreos, de derivación extraña*". (Gramsci, 1985: 15) No sólo hay que sistematizar sino emprender una autocrítica, afín de corregir ciertas deformaciones realizadas desde la génesis de los principales puntos de la teoría marxista y en el curso de su historia. Bujarin en lugar de hacerlo toma como referente una filosofía superada, el materialismo.

Por demás, son interesantes las preguntas que para Gramsci deberían ser tratadas a fin de lograr cierta sistematización teórica del materialismo histórico. Entre ellas se destacan: ¿Qué es la filosofía?; ¿En qué sentido puede llamarse filosofía una concepción del mundo?; ¿Cómo se ha concebido hasta ahora la filosofía?; ¿La filosofía de la praxis<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Debe tenerse presente que Gramsci, por el hecho de estar encarcelado y tener que "cubrirse" de la censura puesto que sus escritos eran revisados, hablaba de filosofía de la praxis y no de materialismo histórico o marxismo, categorías que sí transcribía cuando eran los interlocutores

innova esta concepción?; ¿Qué significa una filosofía especulativa?; ¿Podrá tener nunca la filosofía de la praxis una forma especulativa?; ¿Qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías?; ¿Qué relaciones existen o deben existir entre la teoría y la práctica?; ¿Cómo conciben estas relaciones las filosofías tradicionales? Se trata de jugosas cuestiones dejadas de lado en el texto de Bujarin, el cual comienza de plano con una crítica a las filosofías tradicionales históricamente consolidadas y consideradas idealistas. En definitiva, lo que Gramsci está sugiriendo es algo pedagógicamente muy innovador para la época. Se trata de hacer un manual que en vez de “bajar línea” criticando filosofías clásicas, desarrollando una serie de contenidos lejanos a su supuesto destinatario, partir de las preguntas y de aquellas cuestiones cercanas al mismo para interpelarlas y construir una nueva teoría, aquella que coincide con la visión del mundo del marxismo.<sup>6</sup>

Gramsci sostiene que Bujarin nunca justifica las siguientes afirmaciones: que el “materialismo filosófico” es la verdadera filosofía y que es una “sociología”. Si esto es así, Bujarin está aceptando que la teoría del materialismo histórico coincide con el materialismo filosófico, cuestión que el mismísimo Marx critica desde sus *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 y que trae aparejados una serie de trastornos epistemológicos. Con mayor énfasis, el marxista sardo va a cuestionar la idea - directamente relacionada con lo anterior- de que el materialismo histórico es una sociología.<sup>7</sup> Sostiene que habría que explicar qué clase de sociología es el materialismo histórico, si es una sociología que consiste en la colección de observaciones empíricas y reglas de investigación histórica o si es ciencia de la política y de la historiografía. Como en el manual de Bujarin esto no está respondido, Gramsci argumenta, lisa y llanamente, que no hay teoría en el libro y

---

o autores citados los que hablaban en el texto. La categoría había sido empleada por Antonio Labriola (1968: 207-208) a finales del siglo XIX y luego por Giovanni Gentile (1959) y Rodolfo Mondolfo (1968). Más adelante, se verá que Gramsci no sólo empleaba “filosofía de la praxis” como un mero artilugio lingüístico para evitar la persecución sino con un propósito cognitivo.

<sup>6</sup> De hecho esta idea tuvo sus derivaciones en la pedagogía y muchos pedagogos constructivistas, todavía hoy, toman como referente a Gramsci para fundamentar sus respectivas posturas.

<sup>7</sup> La discusión queda más clara si se la sitúa históricamente. Por entonces, existía una tendencia (propia de la II Internacional) a la recuperación de algunas cuestiones teóricas o metodológicas propias de las denominadas ciencias sociales para ser integradas al marxismo. Por su parte, el denominado “marxismo ortodoxo”, sin mediar crítica alguna a las cuestiones que se pretendían incorporar, cerraba filas y acusaba de revisionismo a dicha tendencia. Frente a la denominada “sociología burguesa” se proponía como verdadera y única sociología al materialismo histórico. El trabajo de Nikolái Bujarin se inscribe en esta línea de pensamiento.

que no es claro el nexo entre la primera proposición del título general y la segunda proposición, *Ensayo Popular sobre Sociología Marxista*. Es más, argumenta que la segunda sería más adecuada para el título del manual si Bujarin hubiese dado un significado más acotado para el término sociología. En realidad, lo que más preocupa a Gramsci es la cuestión de la identificación del materialismo histórico con una sociología emanada del materialismo clásico, al cual el marxista sardo ve como determinista, como pasividad contemplativa, como ligado al objetivismo.

Gramsci sostiene que el materialismo histórico nació como un conjunto de “*aforismos y de criterios prácticos por pura casualidad, porque su fundador dedicó sus fuerzas intelectuales a otros problemas especialmente de orden económico (en forma sistemática)*” aforismos y criterios prácticos en los que se encuentra implícita una filosofía que debe sistematizarse. (Gramsci, 1985: 16) Para Gramsci, la sociología clásica de la segunda mitad del siglo XIX, había intentado crear un método científico para la ciencia histórico-política<sup>8</sup> en dependencia de un sistema filosófico, el positivismo, sobre el cual, también ella misma ha influido parcialmente. Ahora bien, esta sociología basada en el modelo de las ciencias naturales se ha convertido, al mismo tiempo, en la filosofía, la cosmovisión, de los no filósofos, el sentido común de la comunidad intelectual que le da vida y en una herramienta para la legitimación del orden capitalista. Gramsci sustenta, concretamente, que esta sociología es un intento por “*determinar experimentalmente las leyes de la evolución de la sociedad humana para poder prever el futuro con la misma certeza con que se prevé que de una bellota saldrá una encina*”. (Gramsci, 1985: 16) Desde la óptica de Gramsci, el naturalismo, el mecanicismo o el evolucionismo vulgar, y en particular, el positivismo, son quienes actúan como base teórica sobre la cual, se edifica la sociología clásica; sociología que se encuentra lejos de la base dialéctica y muy cerca de la lógica formal. Esto no quiere decir, alega Gramsci, que no tenga utilidad conocer leyes generales, sólo que “*hay que llamar al pan pan y presentar los tratados de tal género como son*”. (Gramsci, 1985: 17)

Podría sostenerse que la filosofía materialista implícita en el *Ensayo Popular* es una forma de idealismo al revés, en el sentido de que los conceptos y clasificaciones

---

<sup>8</sup> En Gramsci, sociología como “ciencia histórico-política” es lo mismo que sociología como “ciencia de la sociedad”.

empíricos sustituyen a las categorías especulativas, siendo por su parte tan abstractos y anti-históricos, como las especulaciones propias de la posición adversaria.<sup>9</sup>

Una cosa es involucrarse en la reflexión y la crítica, en la construcción y la sistematización de la filosofía de la praxis y otra es transformar una serie de frases, aforismos, párrafos sueltos, legados por los fundadores del marxismo, en una sociología que pretende extraer leyes de lo particular y aplicarlas a todos los casos pasando por alto las particularidades, la contingencia y las complejidades propias de la realidad histórica, olvidando hecho de que las leyes mismas deben ser revisadas permanentemente y que son los hombres quienes transforman el mundo. Este modo de proceder, la ontologización de las leyes o su hipóstasis, junto con el reduccionismo y el mecanicismo, era una de las características que Gramsci veía en la posición de lo que solía llamarse la “tendencia deteriorada” del marxismo, que a partir de la reducción a una determinada cantidad de categorías y leyes, quería explicar toda la complejidad del proceso histórico-político en la sociedad, sin comprender que precisamente en las sociedades humanas, ocurren novedades que exigen cambios en la teoría misma.

Volviendo al tema de la sociología y el materialismo histórico, Gramsci va a sostener que:

... negar la posibilidad de construir una sociología que no sea la misma filosofía de la praxis no significa que no se pueda elaborar una compilación empírica de observaciones prácticas (...) no puede excluirse la utilidad práctica de la identificación de ciertas leyes de tendencia más generales que correspondan en política a las leyes estadísticas o de los grandes números, tan útiles para hacer avanzar a las ciencias naturales. (Gramsci, 1985: 18)

No obstante existen ciertos reparos. La apelación a leyes puede ser útil para anticipar resultados en física, química, etc. Si ellas dejan de ser efectivas, pues la ciencia misma se corrige, cambiando paradigmas y buscando nuevas leyes que permitan mejores soluciones. Ahora bien, esto no puede ocurrir en la praxis revolucionaria debido a que

---

<sup>9</sup> Aquí hay una cuestión interesante. El rescate del materialismo clásico realizado por Bujarín tiene como propósito tomar distancia de las posiciones idealistas propias de algunos filósofos considerados por el partido como representantes de la burguesía que habían absorbido algunos elementos del materialismo histórico a sus propios sistemas idealistas. Es el caso de Croce (1856 – 1952), Gentile (1875 – 1944), Sorel (1847 – 1922) y Bergson (1859 – 1941).

un error, sostiene Gramsci, conllevaría a “*verdaderas catástrofes*”. Gramsci intenta mostrar que no puede hacerse política apelando a una sociología construida sobre la base de una filosofía naturalista, materialista o positivista; que no puede emprenderse una política, entendida como acción permanente para la transformación de lo dado, a partir de leyes elaboradas a partir del modelo abstracto. En el caso de la praxis revolucionaria, no pueden abstraerse leyes desde el agrupamiento de casos al estilo inductivo o del modo estadístico, para luego tornarlas inmóviles y pretender, a partir de ellas, explicar las particularidades en el devenir histórico. Gramsci sostiene que las leyes estadísticas sólo se pueden utilizar en política en la medida en que las grandes masas de población permanezcan inmóviles o pasivas, cosa que no sucede en la realidad. Esto hace que toda anticipación o explicación realizada a partir de la aplicación de este tipo de elaboración nomológica, sea tremendamente parcial y aleatoria. Por otra parte, la acción política por sí misma tiene que sacar a la población de la pasividad. En definitiva, Gramsci destaca lo valioso de tomar nota de los sentimientos reales propios de los individuos, de las particularidades, más que de presuposiciones basadas en leyes elaboradas sobre la base de una filosofía materialista, naturalista o positivista. No puede hacerse política desde el fantasmagórico mundo de las abstracciones nomológicas, es preciso bajar con frecuencia al barro de la historia para entender qué ocurre con los sujetos de carne y hueso, esos que lejos de los caprichos de los científicos, sufren, gozan, viven y mueren. Las leyes del marxismo deben reformularse permanentemente siendo tendenciales, no estáticas.

Junto con el problema anteriormente tratado, Gramsci instala el debate por la pertinencia o no de la interpretación especular y mecanicista de la relación entre la base estructural y la superestructura que puede resultar a partir de la lectura del *Prólogo a la Contribución de la Economía Política* de 1859.<sup>10</sup> La pregunta que plantea es “*cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura*”. (Gramsci, 1985: 21) La cuestión podría plantearse en los siguientes términos: si tal como afirma el famoso prólogo,

---

<sup>10</sup> Dicho documento era para la época, junto con algunas referencias en *El Capital*, los únicos pasajes en los que podían estudiarse cuestiones metodológicas o epistemológicas de mano del mismo fundador del materialismo histórico.

a) La humanidad se plantea siempre los problemas que puede resolver; el problema mismo sólo surge cuando ya existen las condiciones materiales de su solución o, por lo menos, están en proceso de gestación.

b) Una formación social no desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que caben en su seno y nunca aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que hayan madurado las condiciones materiales de su existencia en el seno de la sociedad antigua. (Gramsci, 1985: 21 y ss.)

A lo que deber agregarse, siguiendo a Gramsci (1985), si la superestructura es interpretada como un reflejo mecánico, un epifenómeno de la estructura; pues entonces, por qué hacer la revolución, para qué comenzar a hacerla ahora, si el devenir histórico teleológicamente llevará a que en un determinado momento, en el nivel de la estructura todo cambie de modo cuasi natural y se dé el paso al socialismo, para qué esforzarse si de lo que se trata es de sentarse a esperar a que se den las famosas “condiciones materiales”; en todo caso, qué puede hacerse, si todo lo que ocurre en el nivel superestructural es un reflejo automático y las consciencias de los sujetos un epifenómeno de la estructura. Para Gramsci, en el manual no se abordan con el suficiente detenimiento todos los alcances de las proposiciones a y b del *Prólogo de 1859*, no se discute cuál es la interpretación pertinente, y por el contrario, se adopta una posición mecanicista. Bujarin se concentra demasiado en desarrollar el problema de la relación entre la sociedad y la naturaleza, al cual se dedica en el *Ensayo* un capítulo especial, y no en estudiar a fondo las implicancias del famoso prólogo de Marx. Concretamente, de lo que se trata es de leer, releer y reflexionar acerca del alcance filosófico del famoso *Prólogo de 1859*. En efecto, porque una visión mecanicista no sólo paralizaría la acción revolucionaria sino también, negaría al sujeto revolucionario; no hay sujetos, hay engranajes en la cadena de una historia que se mueve teleológicamente. El problema es que el *Prólogo de 1859* puede ser interpretado tanto desde una postura mecanicista como desde la dialéctica. Esto tiene que ver con las características propias del escrito marxiano y su necesidad de dar cuenta, en pocas líneas y de modo didáctico, de los fundamentos epistémicos del materialismo

histórico.<sup>11</sup> Por demás, el marxista sardo se aparta del significado negativo y restringido de la ideología como falsa conciencia tal como surge de la lectura de *La ideología Alemana*. Para Gramsci, ideología tiene un sentido más amplio y neutro siendo la concepción del mundo propia de un grupo social en un determinado contexto histórico.

Para no caer en el mecanicismo, Gramsci se propone rescatar básicamente dos cuestiones: en primer lugar, la dialéctica y en segundo, el rol del sujeto artífice de la praxis. La interpretación más pertinente y coherente con el pensamiento marxiano del prólogo, según el marxista italiano, es la que tiene en cuenta la relación dialéctica entre la estructura, la superestructura y la conciencia de los hombres. “*En este terreno [en el de la reflexión acerca de lo que dice el prólogo, incluyendo la mirada dialéctica. JAGD] se puede eliminar todo mecanicismo y toda huella de ‘milagro’ supersticioso*”. (Gramsci, 1985: 22) La interpretación dialéctica anula el determinismo y la inacción que resulta de la espera a que se den las condiciones materiales. Pero la dialéctica y la filosofía de la praxis permiten, también, pensar en el rol de los sujetos transformadores, sean ellos los partidos políticos o los grandes líderes revolucionarios. En otras palabras, se puede dar inteligibilidad a la historia a partir de las leyes y tomando instrumentalmente como herramienta el análisis del proceso productivo pero siempre teniendo en cuenta que tal procedimiento nos permite entender lo que ya pasó y los grandes trazos de la historia, puesto que ella involucra una dosis de contingencia y particularidades. Como se ha visto, Gramsci pensaba que las leyes son más tendenciales que mecánicas. Pero además, pensaba que las tesis sostenidas por Marx en el *Prólogo de 1859* eran de carácter gnoseológico y sirven para comprender el modo en el que se forman las ideas y la concepción del mundo. Por demás, además de interpretar hay que transformar y para lograrlo es fundamental, desde la filosofía de la praxis, trabajar en la modificación del sentido común. Mientras tanto habrá que esperar a ver qué hacen los líderes, los sujetos individuales, los grandes hombres que surgen y pueden o no (así es la dialéctica) impulsar la historia hacia delante, en el sentido revolucionario, o paralizarla. Habrá que ver qué se hace desde la militancia, para forjar interlocutores y ejecutores de las voluntades contra-hegemónicas.

Por todo lo expuesto, Gramsci ha preferido la expresión “filosofía de la praxis” o “de la práctica”. Esta última expresión no es sólo un recurso para evadir la censura dada su

---

<sup>11</sup> Sobre el problema del mecanicismo en el famoso prólogo y una posible reinterpretación del mismo puede consultarse Gómez Di Vincenzo, J., y Mayo, A., (2011): *Desencantamiento y revolución. Conocimiento y sociedad en la modernidad*. UNSAM edita, Buenos Aires.

situación de preso; tiene que ver con la necesidad de elaborar un concepto para resaltar un tipo de interpretación de la concepción marxiana del mundo que pone en primer plano, la necesidad de transformar el mundo que ya está claramente expuesta en las conocidas *Tesis sobre Feuerbach*. En el pensamiento del marxista italiano, la unidad entre teoría y práctica se da en la praxis la cual, se identifica con la política. Dicho en otros términos, la unidad entre teoría y práctica hace de la política la verdadera filosofía. Esta es la unidad que permite lograr la hegemonía del proletariado y la transformación de la estructura. (Gramsci, 1985) Para Gramsci, la revolución lejos de ser la toma del poder político es, en primer término, un cambio intelectual y moral. Dicho cambio se da desde una praxis contra-hegemónica.

Como sea, volviendo al texto de Bujarin, si el mismo pretende difundir el materialismo histórico, un lugar destacado debería ocupar el tratamiento de la dialéctica. Gramsci encuentra que en el famoso trabajo, este tratamiento no se da y esboza dos hipótesis tratando de comprender por qué esto no ocurre.

La primera puede ser el hecho de que se supone la filosofía de la praxis escindida en dos elementos: una teoría de la historia y de la política concebida como sociología, es decir, que tiene que construirse según el método de las ciencias naturales (experimentales, en el sentido mezquinamente positivista), y una filosofía propiamente dicha, que sería el materialismo filosófico o metafísico o mecanicista (vulgar). (...) La segunda causa parece que es de carácter psicológico. Se siente que la dialéctica es muy ardua y difícil, porque pensar dialécticamente va contra el sentido común vulgar, que es dogmático, ávido de certezas perentorias y tiene la lógica formal como expresión. (Gramsci, 1985: 24 y ss.)

Respecto a la primera de las causas, el marxista sardo va a mostrar que, a pesar del intento realizado en el famoso Congreso de Historia de las Ciencias de Londres<sup>12</sup>, donde

---

<sup>12</sup> Se trata del II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia que tuvo lugar en Londres entre junio y julio de 1931. El congreso pasó a la historia debido al impacto que produjo en el campo intelectual el debate de ideas que propiciara la presencia de una importante delegación soviética en plena época de crisis del capitalismo. Esta estaba compuesta por Nicolai Bujarin y Abraham Yoffe, director del Instituto físico-técnico de Leningrado, como delegados políticos junto con una serie de filósofos e historiadores de la ciencia, entre los que se encontraban Boris Mijailovich Hessen, Arnost Colman, Boris Mijailovich Zavadovsky y Vladimir Fiodorovich Mitkévich. Estos últimos todos menos Mitkevich habían pertenecido a la corriente filosófica deborinista, o de los dialécticos. El grupo se completaba con la presencia de Modest

se intenta discutir las tesis mecanicistas, pretendiendo difundir el materialismo dialéctico, Bujarin consideraba el materialismo histórico dividido en dos partes bien diferenciadas: la sociología y la filosofía. Para Gramsci, la filosofía de la praxis no podía concebirse como una filosofía subordinada a otros sistemas ya superados. En esto, el italiano sigue de cerca a los postulados de Marx en la primera tesis sobre Feuerbach.<sup>13</sup>

En relación a la segunda causa postulada, el marxista italiano va a decir que su camarada soviético, “*capitula ante el sentido común y el pensamiento vulgar porque no se ha planteado el problema en los términos teóricos exactos y, por consiguiente, se encuentra prácticamente desarmado e impotente.*” Gramsci evoca la tercera tesis sobre Feuerbach<sup>14</sup>, lo hace parafraseando a Marx, argumentando que Bujarin olvida que “*si el ambiente es el educador, se le debe educar a su vez*” y agrega que “*el Ensayo no comprende esta dialéctica revolucionaria*”. (Gramsci, 1985: 25)

Gramsci sostiene, en definitiva, que el inconveniente central del *Ensayo Popular* consiste en dividir la filosofía de la praxis en sociología y filosofía sistemática. Sostiene que:

... si se separa de la teoría de la historia y de la política [como hemos visto, sociología en términos de Gramsci, JAGD], la filosofía tiene que ser forzosamente metafísica, cuando la gran conquista de la historia del pensamiento moderno,

---

Yosofovich Rubinstein, economista e historiador de la ciencia, y Nicolai Ivanovich Vavilov, eminente biólogo genetista. Bujarin presenta una ponencia titulada “Teoría y práctica desde el punto de vista del materialismo dialéctico” de la cual puede encontrarse una traducción en la revista Papeles de la FIM en el número 5 de 1996 y puede consultarse en sitios de internet. En la ponencia, Bujarin discute las tesis mecanicistas. Finalizado el congreso se publicó *Science at the Crossroads* un texto clave para la historia de la ciencia marxista que rescata las ponencias de los representantes de la Unión Soviética.

<sup>13</sup> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”.

<sup>14</sup> La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen).

representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historificación concreta de la filosofía y su identificación con la historia. (Gramsci, 1985: 26)

Esto nos lleva al problema de la metafísica, el lugar que ocupan las leyes de la historia, de qué modo o sobre qué base epistémica deben formularse, etc. Gramsci mantiene la tesis de que a Bujarin se le escapa el concepto mismo de metafísica porque se le escurren, también, los de devenir, movimiento histórico y la dialéctica misma. Esta última ocupa un lugar central si se quiere realizar una evaluación de cualquier propuesta o afirmación filosófica, sin caer en el relativismo o en el escepticismo. Gramsci argumenta que comprender que una determinada filosofía surge en un contexto histórico social específico, o dicho de otro modo, evaluar una afirmación filosófica como verdadera en un período determinado, comprenderla como una expresión necesaria producto de una determinada praxis que supera toda la filosofía anterior pero que al mismo tiempo, será superada; hacer todo esto sin caer en el relativismo o en cierta forma de escepticismo, es una tarea muy difícil desde el punto de vista intelectual. En lugar de utilizar la dialéctica como una herramienta gnoseológica (basada, por supuesto, en una determinada ontología) Bujarin cae en el dogmatismo y “*en una forma ingenua de metafísica*”. (Gramsci, 1985: 26) El marxista italiano alegará que esto es claramente visible cuando Buejarin pretende hacer del materialismo histórico una sociología sustentada sobre la base del materialismo vulgar. En vez de hacer del materialismo histórico, una metodología histórica construye una metafísica ingenua basada en el materialismo clásico. En palabras de Gramsci, en vez de una metodología histórica, de una filosofía revolucionaria, “*construye una casuística de cuestiones particulares, concebidas y resueltas dogmáticamente, cuando no verbalmente, con paralogismos tan ingenuos como pretenciosos.*” (Gramsci, 1985: 26) Así, en el *Ensayo Popular*, metafísica es solamente y peyorativamente la filosofía especulativa idealista y no toda forma de especulación sistemática.

A continuación, Gramsci va más lejos y califica la filosofía implícita en el *Ensayo Popular* como una forma de “*aristotelismo positivista*”. Por una lado, es positivista porque acepta acríticamente la lógica formal propia de los métodos de las ciencias naturales, porque la ley de causalidad, la búsqueda de regularidades, de la normalidad y de la uniformidad, en definitiva, porque los presupuestos metafísicos y la gnoseología propios del mecanicismo sustituyen a la dialéctica. Desde el punto de vista mecanicista,

*“el efecto no puede superar nunca la causa o el sistema de causas; en consecuencia, no puede existir otro desarrollo que el achatado y vulgar evolucionismo”.* (Gramsci, 1985: 27) En efecto, si lo que prevalece es la mirada mecanicista, entonces los hombres deben contentarse con ser títeres movidos por los hilos de la historia, engranajes de una máquina cuyas leyes son externas y sobre las cuales no pueden operar. Por otro lado, es una forma de aristotelismo porque la filosofía del manual de Bujarin busca reducirlo todo a una causa final. Desde esta perspectiva se desemboca directamente en una mirada teleológica. Gramsci sugiere tener siempre presente la lectura de las dos cartas de Engels publicadas en el *Sozial Akademiker* de las cuales, ya se ha hablado anteriormente.<sup>15</sup>

La cuestión del mecanicismo lleva directamente al concepto de ciencia y en concreto, al de ciencia histórica. Gramsci introduce a continuación una serie de proposiciones lapidarias un poco amparándose una vez más en el espléndido paraguas que le brindan las famosos Tesis sobre Feuerbach:

En realidad, sólo se puede prever ‘científicamente’ la lucha pero no los momentos concretos de ésta, que son forzosamente el resultado de fuerzas opuestas en continuo movimiento, irreductibles a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se transforma en cualidad [el paso de la cantidad a la cualidad es una de las leyes de la dialéctica, JAGD]. En realidad se prevé en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por consiguiente, en que se contribuye concretamente a crear el resultado ‘previsto’. Por tanto, la previsión no se revela como un acto científico de conocimiento sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva. (Gramsci, 1985: 28)

De lo que se trata es de hacer la revolución desde la lucha contra-hegemónica, buscando permanentemente evitar que la teoría se corra de la práctica, comprendiendo que las leyes son tendenciales y que somos los hombres los que hacemos la historia. Para Gramsci, es imposible conocer lo que será. Resuena aquí aquella fantástica frase de Groucho (el otro gran Marx), esa que decía que lo único que no se puede predecir es el futuro. Según Gramsci, *“se conoce lo que ha sido o es, no lo que será porque es un ‘no existente’.”* (Gramsci, 1985: 28)

---

<sup>15</sup> Ver Engels, F., (1980): *Cartas sobre el materialismo histórico*. Moscú, Progreso.

Gramsci va a sostener que hay que “*destruir el concepto mismo de ciencia*” tal como está expuesto en el manual de Bujarin, porque se ha tomado allí como modelo de cientificidad a las ciencias naturales del modo como lo establecía el positivismo. En el *Ensayo Popular*, Bujarin utiliza el concepto ciencia en muchos sentidos. A veces, como un determinado campo de investigaciones como la física o la química; a veces, como método único. Es entonces cuando el marxista sardo anticipa una serie de discusiones propias del campo de la filosofía de la ciencia, discusiones que se dieron a partir de la llamada revuelta historicista operada en la década del 60 y de la cual, son algunos de los más renombrados referentes Thomas Khun (1922 – 1996) o Paul Feyerabend (1924 – 1994), entre otros. En efecto, Gramsci sostiene que el método debe comprenderse históricamente y en función de un determinado contexto histórico-social. No existe un único método a seguir para todas las ciencias.

Crear que se puede hacer avanzar una investigación científica aplicándole un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación, a la que se adaptaba naturalmente, es una extraña alucinación que tiene muy poco que ver con la ciencia. (Gramsci, 1985: 29)

En relación a las tesis fundamentales del materialismo, la de la realidad del mundo exterior y la realidad objetiva del mundo entorno, Gramsci elabora una crítica despiadada al modo en que en el *Ensayo Popular* se trata el tema.<sup>16</sup> Desde la primera proposición, Gramsci deja sentado su desacuerdo con el modo en que se plantea el tema. “*Toda la polémica contra la concepción subjetivista de la realidad, con la ‘terrible’ cuestión de la ‘realidad objetiva del mundo exterior’ se plantea mal, se lleva peor y es en gran parte fútil y ociosa.*” (Gramsci, 1985: 31) Para Gramsci, el desarrollo del problema, tanto en el manual como en el II Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología, responde más a un “*prurito de pedantería intelectual*” que a una necesidad lógica a la hora de explicar o dar cuenta de los principales problemas del materialismo histórico. Pero más que nada, la cosa es fútil, de poca importancia, por el hecho de que ninguna persona común anda por la vida preguntándose sobre la

---

<sup>16</sup> También en el cuaderno 7 puede encontrarse una crítica al manual de Bujarin relacionada con este tema. Gramsci rechaza la idea de un mundo externo independiente del ser humano considerando esta idea como mítica o religiosa.

existencia o no del mundo externo, para el lego éste es real y ya. El sentido común es materialista y objetivista.

Gramsci sostiene que la creencia en la realidad objetiva del mundo exterior tiene su origen en la religión. Como enseñan las religiones, precisamente, el mundo fue creado por dios antes del ser humano. Por lo tanto, el hombre encontró el mundo ya creado. Esta opinión ha trascendido la religión y se ha incorporado al sentido común, estando presente aún cuando el sentimiento religioso ha desaparecido. Criticar el subjetivismo yendo por este lado implica un peligroso retorno al sentimiento cuasi-religioso. Gramsci sostiene que incluso la Iglesia Católica, en pos de criticar las posiciones idealistas subjetivistas del estilo berkeleyano, hace uso de una crítica similar.<sup>17</sup> En realidad, el subjetivismo, que Bujarin insinúa tiene un origen religioso, por haber sido expuesto por el arzobispo Berkeley, su primer gran exponente, leyendo en la obra del clérigo una relación lineal entre la función del intelectual y su trabajo, más que una concepción religiosa, es una forma de pensar que se encuentra lejos del dogma y es criticada por el dogma.

El reproche que debe hacerse al *Ensayo Popular* es haber presentado la concepción subjetivista tal como aparece según la crítica del sentido común y haber elegido la concepción de la realidad objetiva del mundo exterior en su forma más trivial y acrítica, sin sospechar siquiera que se puede hacer a ésta la objeción de caer en el misticismo, como efectivamente se ha hecho. (Gramsci, 1985: 34)

Para el marxista italiano, el eje de la cuestión pasa por otro lado. Más bien, lo que habría que preguntarse es cómo puede ser que en el sentido común, la pregunta por la realidad del mundo exterior cause más que admiración por la reflexión filosófica, una carcajada o lisa y llanamente, la burla cruel. Para Gramsci, la cuestión muestra a las claras la distancia que existe entre el representante intelectual de la alta cultura y las masas populares y su saber cotidiano; del abismo que existe entre el lenguaje de la filosofía, “una suerte de jerga que produce el mismo efecto que el lenguaje de *Arlequín*” y el lenguaje popular. El filósofo de la praxis debe buscar el significado de

---

<sup>17</sup> Gramsci dice que es el modo de proceder de los Jesuitas, los neo-escolásticos que intentaron absorber el positivismo utilizando un razonamiento como el que sigue: “Los idealistas son los que creen que este campanario existe solamente porque tu lo piensas; si tu no pensases, el campanario dejaría de existir”.

esa burla, el por qué de la pregunta y la indagación de parte del intelectual y la risa de parte del lego. El subjetivismo, al sostener que el mundo es una creación del espíritu, no ve que el hombre como ser social, sobre la base de las relaciones sociales de producción en pos del desarrollo de las fuerzas productivas, elabora toda una superestructura ideológica relacionada dialécticamente con la base estructural y transforma el mundo a su antojo. La explicitación de esto de por sí anularía toda discusión sobre “la inmortalidad del cangrejo” o “el sexo de los ángeles”. Son los hombres quienes crean el mundo pero no como sostiene el subjetivismo sino por medio de la praxis. Realidad fuera del hombre es igual a misticismo porque “*sin pensar en la existencia del hombre no se puede pensar que se piensa, no se puede pensar en general en ningún hecho o en ninguna relación*”. (Gramsci, 1985: 37)

### **Consideraciones finales**

Como ha podido comprobarse, la cuestión del materialismo atrajo la atención de Gramsci en sus escritos de la cárcel, dada la necesidad de discutir el uso que de esta línea de pensamiento hacía cierto sector del marxismo. En efecto, hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, se denominaba materialismo a toda una serie de posicionamientos teóricos que afirmaban la prioridad ontológica y epistemológica de la materia y excluía la trascendencia, toda una serie de concepciones que se constituían oponiéndose al espiritualismo. Para Gramsci, de la mano de Bujarin, el materialismo histórico basado en un materialismo clásico queda reducido a un inmanentismo cercano a un realismo político. Esto pudo darse, tal vez, por la necesidad de apelar a una filosofía consolidada para hacer frente a las posiciones idealistas.

Como quiera que sea, el marxista italiano, en más de una oportunidad, señala que ni siquiera el mismísimo Marx llamó materialismo a su concepción del mundo, prefiriendo utilizar categorías tales como “dialéctica racional” o “dialéctica materialista” en contraposición con la hegeliana “mistificación” de lo real. (Gramsci, 1985)

Resulta evidente que Gramsci (1985) se desmarca del materialismo filosófico tradicional y del que es propio del sentido común para plantear la problemática en la misma línea que ha sido desarrollada por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. En este sentido, para el italiano, el derrotero marxista se aleja tanto del materialismo como del idealismo anterior siendo central el uso del concepto praxis. Él mismo asume en los

cuadernos una posición crítica tanto del materialismo y su versión positivista como del idealismo.

En síntesis, siguiendo las críticas realizadas por Gramsci, puede argumentarse que no existe una objetividad por fuera de la historia y la actividad humana. Por demás, debe dejarse de lado también que la posición del marxista sardo concuerde con una postura solipsista o subjetivista al estilo de Berkeley. En efecto, el subjetivismo gramsciano evidentemente no se refiere al sujeto individual sino al ser social, al humano universal. Por consiguiente, objetivo es siempre “humanamente objetivo”. Esto equivale a “históricamente subjetivo” y a “universal objetivo”. Entonces, eso que llamamos objetividad debe evaluarse como objeto de lucha en un contexto histórico-cultural dado. En este sentido, objetividad es devenir. Así construcciones culturales consideradas “objetivamente reales” pueden analizarse críticamente, para descubrir que son meras construcciones convencionales, arbitrariedades histórico-culturales útiles en un contexto determinado.

A diferencia de aquellos postulados del materialismo según los cuales, el mundo se explica por la apelación a una unidad material conforme a leyes, las percepciones e ideas copian la realidad del mundo material sin crearla o construirla, el mundo puede conocerse tal cual es y el ser determina la consciencia, Gramsci prioriza el mundo histórico-social, el mundo construido, transformado por el ser humano como ser social, un mundo social en el que no hay leyes aprehensibles como las de la física y en el cual, el espíritu juega un rol fundamental en la praxis. En esta línea, lo que tenemos es una posición constructivista que se aleja de posiciones absolutistas en relación a la verdad sin caer en un relativismo o escepticismo. No hay verdades absolutas sino verdades históricas socialmente construidas. En definitiva, si bien puede aceptarse que el ser determina la consciencia, la proposición quedaría trunca si no se agrega el hecho de que la consciencia actúa sobre el ser social y que de la praxis surge la evolución histórica.

Queda entonces aclarado por qué razón Gramsci prefirió el uso de la categoría filosofía de la praxis más que como una forma de esconder su posicionamiento teórico-político, como una manera de destacar el tipo de interpretación que estaba realizando de la concepción marxista del mundo y de la historia y como una forma de contraponer dicha posición a la que pretendía transformar al marxismo en una ciencia siguiendo los estándares epistémicos de las ciencias naturales de corte materialista y positivista. Desde esta perspectiva la concepción del mundo del marxismo es radicalmente nueva,

unitaria, coherente y autónoma respecto a las filosofías anteriores. Como sugiere el mismo Gramsci (1986), la filosofía de la praxis es, entonces, un "historicismo" absoluto, un "humanismo absoluto de la historia", esto es, una teoría capaz de disolver todo residuo "metafísico" en el devenir histórico de la praxis humana. En la misma línea que Marx, el marxista italiano propone una filosofía anti-contemplativa opuesta tanto al objetivismo del materialismo tradicional como a la reducción -por parte del subjetivismo idealista- de la práctica humana a una actividad puramente subjetiva.

## **Bibliografía**

Bujarin, N., (1974): *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Madrid, Siglo XXI.

Bujarin, N., et al. (1971): *Science at the Crossroads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology Held in London From June 29th to July 3rd, 1931 by the Delegates of the URSS*. Londres, Frank Cass & Co. LTD.

Bujarin, N., (1971): Teoría y práctica desde el punto de vista del materialismo dialéctico. En *Science at the Crossroads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology Held in London From June 29th to July 3rd, 1931 by the Delegates of the URSS*. Londres, Frank Cass & Co. LTD.

Engels, F., (1959): "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana." En Marx, K., y Engels, F., *Sobre la religión*. pp. 184-230. Buenos Aires, Cartago.

Engels, F., (1980): *Cartas sobre el materialismo histórico*. Moscú, Progreso.

Fernández Buey, F., (2002): "Sobre la noción de materialismo en Gramsci", En Gramsci e o Brasil. Recuperado el 20/7/11 de <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=166>.

Gómez Di Vincenzo, J., y Mayo, A., (2011): *Desencantamiento y revolución. Conocimiento y sociedad en la modernidad*. Buenos Aires, UNSAM edita.

Gentile, G., (1959): La Filosofía di Marx: studi critici, En *Opere*. t. XXVIII, Florencia, Sansoni.

Gramsci, A., (1985): *La política y el Estado moderno*. Planeta-Agostini. Barcelona.

Gramsci, A., (1985): *Introducción al estudio de la filosofía*. Barcelona, Crítica.

Gramsci, A., (1986): *Cuadernos de la cárcel*. Vol. 4, México, D. F.: Era Ediciones.

- Labriola, A., (1968): *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. En *Saggi sul materialismo storico*. Pp. 169-279. Roma, Editori Riuniti.
- Lukács, G., (1985): *Historia y consciencia de clase*. Madrid, Sarpe.
- Marx, K., (1997): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. México D. F., Siglo XXI.
- Marx, K., (2000): *Contribución a la crítica de la economía política*. México D. F., Siglo XXI.
- Marx., K., Engels, F., (1968): *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos.
- Mondolfo, R., (2006): *Feuerbach e Marx*. Buenos Aires, Claridad.
- Sacristán, M., (1985): *El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel*. En Gramsci, A., *Introducción al estudio de la filosofía*. Pp. 7-33. Barcelona, Crítica.