



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS:
REVALORACIÓN DEL MARXISMO**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

DIANA GRISEL FUENTES DE FUENTES

ASESOR DE TESIS: MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis papás y a Rafael

AGRADECIMIENTOS

Mi formación académica y la elaboración de este proyecto han sido el resultado del apoyo que he recibido de un sinnúmero de personas que han sido parte esencial de mi vida y de mi formación teórica, a todos ellos debo este trabajo y quiero agradecerles.

A mis papás, por haberme enseñado el valor de la dignidad y por ser mi eterno ejemplo de vida. A mi mamá, Griselda De Fuentes Rojano, que me ha enseñado con su ejemplo a ser una mujer autosuficiente, fuerte y leal, a ella que es la mujer más grande que conozco. A mi papá, Marcos Fuentes Franco, quien ante todo es un soñador que nunca ha renunciado a buscar un mundo mejor, gracias por enseñarme a gozar de la vida. A ellos dos por haberme dado una vida diferente.

A Rafael, por el amor, la solidaridad y la confianza en mis proyectos; por ser parte de mí, por el futuro, a ti gracias por ser mi compañero de viaje. A mi brillante hermana, mi gran amiga, Daniela, porque juntas hemos soñado y diseñado nuestras vidas. A mis abuelas, Enriqueta Rojano y Conchita Franco, mis otras mamás, por su cariño y su ejemplo.

Quiero agradecer especialmente a mi profesor y asesor el Mtro. José Ignacio Palencia por su comprensión, su paciencia y sobre todo por su invaluable amistad. Mi eterno agradecimiento a mi profesor, el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, en quien he encontrado una fuente de inspiración teórica y práctica; gracias profesor no sólo por su gran legado teórico, le quiero agradecer su sencillez, su generosidad y su tenacidad, es usted el ejemplo más claro de que los principios llevan a una vida digna. Gracias a usted profesor, gracias, mil gracias Don Adolfo Sánchez Vázquez.

Así mismo, agradezco a la Dra. Ana María Rivadeo su gran disposición; agradezco también al Dr. Mario Magallón Anaya, al Lic. Pedro Joel Reyes y al Lic. Omar Jiménez, quienes amablemente leyeron mi trabajo.

A mi familia toda, a los Fuentes de un lado y del otro, a todos. No quiero perder la oportunidad de agradecer a Don Alfonso González Galván por sus valiosas observaciones para este trabajo, así como a la familia González Galván, por el apoyo constante al proyecto que hemos emprendido Rafael y yo.

Por último, pero no por ello menos importante, debo agradecer a la vida por tener por tener grandes y valiosas a amistades. A Omar, por su lealtad; a mis ya viejos amigos, aquellos con los que compartí la adolescencia y que hoy día siguen siendo parte de mi historia; a los amigos con los que descubrí el difícil y fascinante mundo de la filosofía; a los amigos que fueron el pilar de mi resistencia en los momentos en los que nos unió la lucha. A todos ustedes gracias por esos años que han marcado mi vida.

Finalmente, de un modo diferente, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, institución a la que le debo mi formación académica; la UNAM que debe mantenerse como un espacio de formación crítico, público y gratuito.

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y se debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres.

Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO 1. ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ COMO FILÓSOFO DE LA PRAXIS. | 16 |
| 1.1 Las fuentes fundamentales para una filosofía de la praxis. | 16 |
| 1.2 La crítica de Sánchez Vázquez al marxismo althusseriano. | 21 |
| 1.3 Sánchez Vázquez: el desarrollo continuo y discontinuo del humanismo de Marx. | 26 |
| 1.4 De lo humanista y lo científico en Sánchez Vázquez. | 54 |
| 1.5 La filosofía de la praxis como proyecto de emancipación. | 59 |
| 1.6 Praxis productiva, praxis artística y praxis científica. | 64 |
| 1.7 La crítica a Antonio Gramsci. | 75 |
| CAPÍTULO 2. ANTONIO GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA COMO PRAXIS. | 77 |
| 2.1 Gramsci: los cuadernos y la cultura italiana. | 77 |
| 2.2 El debate con Benedetto Croce. | 87 |
| 2.3 La historicidad en la filosofía de los no filósofos. | 92 |
| 2.4 Esencia humana, conocimiento e ideología. | 106 |
| 2.5 Gramsci, filósofo de la praxis. | 117 |
| 2.6 El Estado y los intelectuales. | 126 |
| CONCLUSIONES | 134 |
| BIBLIOGRAFÍA | 149 |

INTRODUCCIÓN

La reflexión contemporánea sobre el marxismo y sus diversas tendencias ha sido golpeada por la crisis de la filosofía política de principios del siglo XXI. Es posible hablar de crisis, porque la nuestra es una época en la que la gran mayoría de los intelectuales, particularmente muchos de los que décadas atrás eran militantes de izquierda, han decidido de forma consciente declarar como utópica la posibilidad, no sólo de transformar, sino siquiera de criticar de forma radical la sociedad en la que vivimos.

La filosofía política contemporánea vive desde el ala progresista y, también, desde la conservadora, la resaca de la caída de la geopolítica bipolar que se había consolidado en la guerra fría. La caída del bloque soviético no sólo llevó a los conservadores a decretar el triunfo del sistema capitalista, con su vertiente neoliberal, y a encumbrar la democracia de los estados nacionales contemporáneos como la única forma de asociación perdurable entre “ciudadanos libres”; sino que, aunado a lo anterior, la capitalización de los viejos países soviéticos también llevó a muchos de los antiguos militantes e intelectuales de izquierda –sin importar su origen: maoísta, stalinista, trosquista, anarquista, etc. –, a asumir la mundialización capitalista como un hecho al que no sólo no se le podía oponer resistencia alguna, sino –y quizá es lo más importante– a convertir el viejo radicalismo en pesimismo frente a la realidad. De tal forma que, aquellos que una vez creyeron con fervor que las crisis inherentes al sistema capitalista, traerían consigo la conyuntura de paso para el cambio social, resultaron profundamente decepcionados por la capacidad de reestructuración del sistema, pero resultó más sorprendente para ellos que a pesar de las

grandes crisis económicas que caracterizaron el fin del siglo XX¹, la población no adquiriera repentinamente conciencia de su papel histórico en el cambio social –quizá el viejo Althusser fue más sabio que sus discípulos al reconocer con el tiempo que las sociedades no pueden ser explicadas simplemente desde su base económica productiva–, todo esto aunado al declive del sindicalismo y sobre todo . Para finales del siglo veinte, la mayoría de los intelectuales y viejos militantes hacia lo que los clásicos llamaban socialdemocracia, tendencia que desde la primera guerra mundial abandonó en la práctica al marxismo revolucionario. En el caso de la socialdemocracia alemana eliminan en el marxismo de sus declaraciones de principios.

En este contexto, salieron al paso autores y tendencias reformistas o abiertamente conservadoras que con sólo algunos años de existencia demostraron la simpleza y vacuidad de sus tesis; cómo no recordar el famoso fin de la historia de Francis Fukuyama² de 1992, que con toda claridad era una lectura superficial y tendenciosa del pensamiento hegeliano, pero cuyo fin primordial fue reivindicar la perpetuidad del sistema capitalista. Qué decir sobre el posmodernismo, en el caso de Baudrillard que hace exactamente una década –1995–declaraba, con una elocuente simpleza poética, rayana en el delirio, la muerte de la realidad y de la distinción entre verdad y mentira, es decir, la desaparición de la certeza de la existencia del mundo para desintegrarlo en una nada de la que el hombre forma parte³, todo, en medio del universo de la comunicación que monopoliza la vida pública⁴ y que impide reconocer la diferencia entre la realidad y la

¹ Sobre las últimas tres décadas del siglo XX Erick Hobsbawm señala que en estos años en los países desarrollados eran más ricos y productivos que a principios de los setenta, pero esta dinámica económica contrastaba con los casos de África, Asia central y América Latina, donde el crecimiento económico se estancó y la mayor parte de la gente perdió su poder adquisitivo. Véase Hobsbawm, Erick, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998, p. 405.

² Fukuyama fue director adjunto de la Oficina de Planificación Política del Departamento de Estado estadounidense.

³ Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto*, Barcelona, 1996.

⁴ Foster Hal. *La posmodernidad*, México, 1988.

ficción; afirmaciones que resultaron absolutamente congruentes con la posibilidad planteada, por él mismo en 1991, de que la guerra del Golfo Pérsico jamás sucediese y que se tratase más bien de una guerra falsa en la que lo importante era el manejo de la opinión pública⁵ a través de los medios masivos de comunicación. Es por ello quizá, que ya el propio Habermas, desde 1980, advertía la carga neoconservadora de aquéllos intelectuales que dirigían hacia al modernismo cultural las cargas de la modernización capitalista, en particular de los jóvenes conservadores –“jóvenes” entre los que Habermas incluía en ese momento a Jacques Derrida–, que yuxtaponen a la razón instrumental un principio de una subjetividad descentralizada que es accesible por la fuerza de la voluntad, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético, y que alejan a la política de la vida moral-práctica⁶. Sin embargo, lejos de estas posiciones, la crítica a la modernidad demuestra ser un problema que no se puede restringir a echar en saco roto sus proyectos, para abandonarlos como causa perdida.

Por otro lado, están los grupos abiertamente conservadores que también separan el pensamiento filosófico de la práctica política concreta, tal es el caso de Leo Strauss que distingue con toda claridad a la filosofía política de la teoría política; la primera es para él, una rama de la filosofía que “comporta una propensión hacia el conocimiento del bien”⁷, es la búsqueda de la verdad; en contraparte la teoría política o ciencia política, es aquella que es afilosófica, que sirve como base para la construcción de una práctica política; por lo que, la filosofía política sirve, al estilo clásico, como guía que conduce hacia la buena sociedad⁸. La filosofía política está restringida a la creación de propuestas

⁵ Norris, Chistopher. *Teoría crítica: Posmodernismo, intelectuales y la guerra del golfo*, Madrid, 1997, p.16.

⁶ Foster Hal. *La posmodenidad*, México, 1988, pp. 34-35

⁷ Strauss, Leo. ¿Qué es filosofía política?, en Velasco, Ambrosio (Comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM, p. 99.

⁸ Strauss, Leo. ¿Qué es filosofía política?, en Velasco, Ambrosio (Comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM, p. 105.

de carácter ideal que sirvan como móviles de cambio de la vida social, e implica un conocimiento amplio de la vida política, pero no reconoce en la práctica política un elemento integrante de su práctica.

De tal forma que, en nuestra época, la filosofía política se caracteriza en gran medida por un abandono de las relaciones entre pensamiento filosófico y práctica política, práctica política que es vista como la perversión de la teoría, como la objetivación de principios e ideales que al ser puestos en la escena política pueden ser enajenados de su sentido original; la política se entiende como el terreno de lo mundano, de la simple realidad, y ante esta posibilidad, algunos teóricos optan por mantener la pureza abstracta de ideales que jamás verán la luz, mientras que otros prefieren, por el contrario, el cinismo de la asunción del sistema vigente, destacando la imposibilidad de cualquier cambio social. El asunto estriba en que, sin importar la vertiente, lo que hoy es absolutamente vigente es que la necesidad de la relación entre teoría y práctica, entre filosofía y política es un planteamiento que sólo cobra una vital importancia para aquellos que pretenden un verdadero cambio en la vida social. Es un problema que cobra sentido, sólo cuando se emprende una crítica de las relaciones sociales reinantes y se afirma de forma radical la posibilidad de su transformación, de ahí, surge la necesidad de crear un vínculo entre el pensamiento y la práctica.

La filosofía política conservadora ha atacado la vigencia de la crítica marxiana, basada en la experiencia de las Repúblicas Socialistas, y ha hecho de las más evidentes contradicciones del llamado socialismo real, la expresión de la imposibilidad de crear una sociedad económicamente igualitaria. El problema no estriba en reconocer que la política estatal seguida por los países soviéticos llevó a la desaparición durante largos periodos de tiempo de los derechos individuales más básicos de la población, así como, a la creación de una élite política que gozaba de múltiples privilegios y que tenía en sus manos el

poder económico y político; es indiscutible que el origen de la crisis de legitimidad de los países “socialistas” se remonta a las décadas posteriores al triunfo de la revolución bolchevique –el stalinismo– y, posteriormente, a los importantes movimientos sociales que fueron resueltos con represión en Hungría, Checoslovaquia y Polonia. La cuestión radica en que, frente a las antinomias de la experiencia del socialismo real y su derrota, se ha encumbrado al sistema capitalista como la única forma de creación de riqueza, y se ha celebrado a la democracia liberal como la única vía que garantiza la igualdad legal y el libre desarrollo entre los individuos. En resumen, se ha declarado la muerte del proyecto del comunismo con base en la experiencia del socialismo de estado, muerte que resulta particularmente conveniente para los guardianes del liberalismo y el neoliberalismo, en un mundo donde el mapa geopolítico se ha distribuido en grandes bloques económicos que luchan por mercados, recursos económicos y mano de obra barata.

No obstante, el capitalismo está marcado por la explotación y la desigualdad; así que, la democracia de la que se vanaglorian algunos de los países más altamente desarrollados, demuestra en la vida política las profundas diferencias sociales derivadas de la desigualdad social. Así, lejos de avanzar de forma sostenida hacia el progreso de la humanidad, en nuestra época, han resurgido viejos nacionalismos chovinistas; presenciamos las más violentas expresiones de fanatismo religioso, así como, una gran diversidad de conflictos étnicos profundamente irracionales; y, algunos de los que se consideraban logros del siglo XX, como los derechos laborales y sociales de la mujer, se tambalean frente a la descomposición social de los países más pobres. Estamos en un mundo polarizado, cada vez más inhumano y explosivo.

Sin embargo, la cuestión es que no estamos en un mundo esencialmente distinto al que estudió Marx en el siglo XIX: el modo de producción capitalista está definido por una contradicción que le es esencial, la contradicción entre capital y trabajo, es decir, la

contradicción entre la relación que permite a una clase social apropiarse de la plusvalía, frente a otra clase social que se ve obligada a vender lo único que posee, su fuerza de trabajo⁹. Esta oposición que genera explotados y explotadores sigue regulando la vida económica contemporánea, por lo que en nuestro tiempo sigue existiendo un conflicto sustancial entre dos clases cuyos intereses son y serán antagónicos. Por lo tanto, seguimos viviendo en un sistema de explotación que genera y que mantendrá la desigualdad social entre los individuos. Lo que sí ha cambiado desde el siglo XIX son una serie de problemas a los que la humanidad se enfrentará en unas cuantas décadas y que determinarán el futuro de la vida social.

Para las primeras décadas del siglo XXI, el crecimiento de la población mundial amenaza principalmente a los países más pobres del planeta, en donde ejércitos de jóvenes desempleados optarán por la migración en masa –tal como lo muestra nuestra realidad nacional–, acentuando conflictos sociales internos, mientras que los países desarrollados harán crecer grandes barricadas para tratar de regular el flujo migratorio. La inmigración gradualmente se irá convirtiendo en la más clara muestra de las diferencias de derechos políticos entre ciudadanos y extranjeros ilegales, lo que permitirá –como lo muestra la realidad– la violación de los más elementales derechos humanos de los inmigrantes. Los principios más básicos del derecho natural mostrarán los vacíos que se generan en un mundo donde la desigualdad está marcada por el sistema económico. Por otra parte, los problemas ecológicos derivados de la explotación indiscriminada de los recursos naturales, la contaminación generalizada, la desaparición de especies y recursos no renovables, sin que se piense en un trágico fin apocalíptico, sí generarán consecuencias irreversibles que modificarán de forma sustancial la vida de la biosfera; y

⁹ Samir Amin, *Mundialización y acumulación capitalista*, en Samir Amin y Pablo González (Dir.) *La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur*, México, Anthropos/UNAM, 1995.

la humanidad se enfrentará a nuevos conflictos bélicos por recursos que tan sólo un siglo atrás se consideraban inagotables¹⁰.

Es por esto que a principios del nuevo milenio se vuelve una necesidad hacer una revaloración y una crítica del marxismo y de la alternativa que el proyecto socialista ofrece. Es decir, frente a la realidad contemporánea, no es posible regresar a la vieja tradición que durante décadas leyó el pensamiento de Marx a través de los conceptos mecanicistas que crearon los difusores de su pensamiento; tampoco es admisible afirmar que el pensamiento de Marx no admite revisión alguna, la mejor muestra de ello es la gran diversidad conceptual existente dentro del propio marxismo lo que en los hechos impide hablar de un marxismo o de una sola lectura de Marx. Es por ello que la intención del presente trabajo ha sido hacer una lectura concienzuda y detallada de dos representantes de una de las corrientes dentro del marxismo que se caracteriza por su talante crítico.

A pesar de tratarse de dos pensadores que no comparten una misma época histórica, ni tampoco poseen la misma formación intelectual, Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vázquez son dos excelentes representantes de esa corriente del marxismo que se opuso de forma consciente y constante, tanto a la constricción mecánica del pensamiento de Marx, como a la política seguida por el marxismo stalinista que marcó gran parte del siglo XX. Se trata de dos exponentes de ese grupo de teóricos que se alejaron de la simpleza de los términos mecanicistas que redujeron a la sociedad al esquema estructura-superestructura; y que hicieron del ser humano el simple producto del modo de producción imperante.

¹⁰ Véase Hobsbawm, Erick. *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1998, cap. XIX, El fin del milenio.

Para ambos la filosofía de la praxis representa una reivindicación de la práctica política en el marco de un proyecto de emancipación; en la que el ser humano es concebido desde su dimensión creadora, innovadora, en ella la acción humana se vuelve el eje fundamental de cualquier cambio social. Pero, la filosofía de la praxis –tanto en Sánchez Vázquez como en Gramsci– no pierde de vista el rigor de la crítica marxiana a la sociedad capitalista, y, es capaz de crear conceptos que atiendan a los problemas concretos a los que se enfrentan cada uno de los dos. Algunas de las diferencias que son visibles entre ambos provienen de sus distintas formaciones intelectuales y de las diversas influencias que determinaron su producción teórica.

Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci son dos filósofos de su época. En el caso de Sánchez Vázquez, la experiencia de la Guerra Civil Española, el triunfo del fascismo en España y el consecuente exilio en México, marcan de forma permanente su posición teórica e ideológica frente a la realidad; su obra se funda bajo los principios que motivaron durante su juventud los ideales de cambio y de lucha por un mundo mejor; aunados a su permanente crítica al pensamiento revolucionario, misma que le llevará a enfrentar el dogmatismo del marxismo soviético. En el caso de Gramsci, las pugnas en el PCI, los consejos de fábrica, la derrota y la cárcel, hacen de su figura un representante imprescindible de eso que Perry Anderson denomina el marxismo occidental¹¹, con la salvedad de que Gramsci no fue filósofo de profesión, sino un dirigente de la clase obrera italiana proveniente de un estrato social humilde y excluido. Así, cuando confrontamos la obra de Sánchez Vázquez y la de Antonio Gramsci es necesario destacar que, entre ambos, Sánchez Vázquez es el que posee una formación filosófica sólida que le permite

¹¹ Anderson distingue una serie de autores entre los que se encuentran Lukács, Benjamín, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Althusser y, por supuesto, Gramsci, que constituyen una configuración intelectual totalmente nueva dentro del materialismo histórico. En sus manos, indica Anderson, el marxismo se convirtió en una teoría crítica que se diferenciaba de forma importante de lo que había sido el marxismo hasta antes de la Primera Guerra Mundial. Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo Veintiuno, 1979, p. 36.

hacer un estudio minucioso de la obra de Marx para, después, generar sus propios conceptos y categorías; en tanto que, Gramsci es más un político, lo que, por supuesto, no demerita el alto nivel teórico de sus reflexiones, pero sí nos permite entrever algunos de sus intereses básicos.

En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, nos encontramos frente a un filósofo que no sólo es un digno representante de la filosofía de la praxis, sino que, más allá del exilio, representa una corriente fundamental del marxismo mexicano, cuyas aportaciones resultan fundamentales en la comprensión del marxismo en el desarrollo del materialismo histórico latinoamericano. El mérito de su obra radica, entre otras cosas, en haber construido una concepción medular de la filosofía de la praxis en México, que, en sus inicios, se desarrolló de forma simultánea, pero autónoma¹², respecto a algunos de sus contemporáneos como el Grupo Praxis (Petrovic, Markovic, Kangrga, Supek, etc), Karel Kosik e Iztván Mészáros, entre otros¹³. Así, la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez formó escuela en México desde la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM¹⁴, desde la cual ganó una presencia muy importante en el ámbito ideológico mexicano desde fines de los años sesenta.

El origen de la filosofía de la praxis sanchezvazquiana se remonta a un texto de 1961, *Ideas estéticas en los Manuscritos económico-filosóficos de Marx*; al año siguiente, 1962, se traducen por primera vez al español por Wenceslao Roces los *Manuscritos del*

¹² En entrevista concedida para la elaboración del presente trabajo, Sánchez Vázquez afirma: “Con el grupo “Praxis” me ocurrió algo parecido a lo que me sucedió con Gramsci. Aunque íbamos por un camino teórico un tanto paralelo, al elaborar mi Tesis de doctorado, que sirvió de base para la primera edición de 1967, yo no tenía contacto alguno con el grupo, aunque de él tenía un conocimiento lejano y algunas referencias de su actividad. Fue posteriormente, cuando ya se había publicado la primera edición de mi libro, que entré en contacto con el grupo y llegué a tener una relación bastante directa con él, hasta el punto de asistir a varias de las reuniones que llevaban a cabo en la isla de Korçula cada año” Entrevista del día 31 Marzo de 2004

¹³ Valqui, Camilo. *La filosofía de la praxis en México ante el derrumbe del socialismo soviético*, México, Editora Laguna, 2002, p. 102.

¹⁴ Camilo Valqui ubica entre los que se adscribieron a la filosofía de la praxis a los filósofos José Ignacio Palencia, Bolívar Echeverría, Gabriel Vargas Lozano, Jorge Juanes, Samuel Arriarán, Silvia Duran Payán, etc. Ver: Valqui, Camilo. *La filosofía de la praxis en México ante el derrumbe del socialismo soviético*, México, Editora Laguna, 2002, p. 102.

44, lo que permite a Sánchez Vázquez iniciar un curso monográfico que contribuye al texto que después se incluyó en el libro *Las ideas estéticas de Marx* de 1965. Para 1967 se publicara la primera edición del texto *Filosofía de la praxis*, que era resultado del trabajo de la tesis doctoral de Sánchez Vázquez, y, más de una década después, 1980, se publicara una segunda edición con algunos cambios que buscaban actualizar el texto¹⁵. En este mismo año se publica otra obra de particular interés para este trabajo, *Filosofía y economía en el joven Marx*, que en el 2003 se reedita bajo el nombre *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*¹⁶.

En el caso concreto de Gramsci, el propósito fundamental que inspira el estudio de su pensamiento en el presente texto está relacionado con los usos y desusos de su pensamiento. Gramsci es ante todo un político; es el organizador y teórico de los consejos de fábrica de Turín, director de *L'Ordine Nuovo* de 1919-1920; al año siguiente es uno de los fundadores del PCI, a pesar de la ríspida discusión entre los dirigentes de la clase obrera italiana¹⁷, para volverse su dirigente en 1924, momento en el que se libraba la difícil batalla defensiva contra la consolidación del fascismo en Italia. Arrestado en Roma por orden de Mussolini en 1926 –año de la ruptura entre Trotsky y Stalin– y después de nueve años de prisión, muere como consecuencia del encierro. Sin embargo, Gramsci

¹⁵ En el prólogo a la edición de 1980, Sánchez Vázquez señala sobre la primera edición de la obra que sus objetivos fueron: primero, deslindar el marxismo del que filosóficamente lo reducía a una interpretación más del mundo; segundo, marcar distancias respecto de un marxismo cientificista; y, por último, revalorizar el contenido humanista del marxismo. Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México. Siglo XXI, p.19.

¹⁶ Por supuesto que, en más de cuarenta años de producción teórica Sánchez Vázquez ha publicado un sinnúmero de obras y ensayos sobre estética, filosofía política, filosofía moral, análisis político, etc. Sin embargo, la constitución de este estudio impide agrupar y, mucho menos, agotar, la totalidad de su obra.

¹⁷ “Precisamente en el transcurso de los años 1919-1920 nace y se desarrolla en el seno de los Consejos la idea de la fundación de un nuevo partido, lo que prueba la profundidad de la comprensión del fenómeno revolucionario en la vanguardia obrera, y su madurez. Gramsci se encontraba entonces entre dos fuegos: por un lado, los ataques obreristas dirigidos pro Bordiga; por otro, las de los reformistas y los sindicalistas de la CGC. Pero el apoyo de Lenin a la revista y su orientación, en 1920, constituye la prueba de que *L'Ordine Nuovo*, tuvo el mérito de ‘haber sabido traducir al lenguaje histórico italiano los principales postulados de la doctrina y de la táctica de la Internacional comunista’...” Macciocchi, María A. *Gramsci y la revolución de occidente*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, pp. 69-70.

sostuvo siempre una enérgica crítica a la política seguida por el PCI¹⁸, logrando mantener una posición autónoma que le permitió generar sus propios conceptos e interpretación del materialismo histórico.

A pesar de las diferencias cronológicas entre ellos, se trata de dos autores que están marcados por los conflictos que determinaron la primera mitad del siglo XX; ambos presencian las primeras consecuencias del socialismo de estado bajo el régimen de Stalin; en los dos casos la experiencia del advenimiento de las dictaduras fascistas en Europa se convierte en el marco en el que se desenvuelve su experiencia militante; realidad frente a la que asumen una actitud crítica que inevitablemente les alejará del marxismo oficial. Con todo, hay un factor histórico y teórico que marca una diferencia básica entre ellos: la publicación en 1932 en alemán de *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, obra que reveló los trabajos tempranos más importantes de Marx, pero cuya influencia iba a ser acallada por la victoria del nazismo en 1933 en Alemania, la consolidación del stalinismo y la Segunda Guerra Mundial. Será hasta el periodo posterior a la segunda guerra que se hicieron sentir dentro del marxismo contemporáneo los efectos iniciales de las primeras obras de Marx y su incorporación al estudio de su pensamiento¹⁹. Para la década de los cincuenta, los temas provenientes de ellos se difundieron por toda Europa, hasta el punto de convertirse en un referente obligado para cualquier examen dentro del marxismo contemporáneo.

Es claro, entonces, que Gramsci (1891-1937) no tuvo acceso a estas obras, y, por tanto, sus lecturas del pensamiento de Marx se ubican dentro de la tradición que se formó con los conceptos producidos por el periodo de madurez de Marx, en el marco, de la

¹⁸ “Gramsci hizo una serie de exposiciones políticas a los prisioneros de Turín Rechazó la línea del PCI y del Internacional, criticando el catastrofismo de inspiración economista y el consiguiente dogmatismo”, Macciocchi, María A., *Gramsci y la revolución de occidente*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 100.

¹⁹ Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo Veintiuno, 1979, p. 66.

influencia del marxismo de Lenin, Luxemburgo, Trotsky, etc. A pesar de ello, el diálogo y la crítica que establece Gramsci con el historicismo de Croce le llevan al estudio de la ideología y de la función de la cultura en los sistemas de poder político, lo que le instala dentro de la tendencia de autores que comenzaron a preocuparse por la importancia de la filosofía y la ideología en el materialismo histórico. Mientras tanto, en Sánchez Vázquez, la lectura de las primeras obras de Marx se vuelve “la influencia primera y determinante”²⁰ de su pensamiento; de hecho, el desarrollo de su texto *Filosofía de la praxis* se ubica en el marco de ese debate proveniente de la década de los años cincuenta, en el que la obra del joven Marx fue tratada como la fuente de la que el análisis filosófico extraería los principios epistemológicos para la fundamentación de la relación entre teoría y práctica. De tal forma que, el conocimiento tardío de los trabajos de juventud de Marx, instala a Sánchez Vázquez en la discusión sobre la relación entre filosofía y materialismo histórico; mientras que Gramsci trata de establecer ese vínculo sin haber tenido una visión completa de la producción teórica de Marx. Así, a pesar de que el desarrollo teórico de ambos autores comparte múltiples elementos e intereses, la relación y el desarrollo de sus respectivas comprensiones de la filosofía de la praxis están determinados por este factor fundamental.

Por otra parte, este factor también es una razón importante para comprender que la intención de profundizar y deshilar algunos de los conceptos básicos de las obras de estos dos autores, no se puede restringir a una simple confrontación entre ambos, ya que se estaría cometiendo el error de identificar dos construcciones teóricas que, si bien comparten múltiples intereses, no se ubican en el mismo plano conceptual, ni metodológico. Es por ello que, resultaría vano oponer sus comprensiones de la filosofía de la praxis para desentrañar los errores o las contradicciones en las que pudiese haber

²⁰ Entrevista del día 31 Marzo de 2004.

incurrido cualquiera de los dos. De ahí que, el presente trabajo pretenda más bien realizar hacer un estudio y una exposición de algunos de los componentes que integran el pensamiento teórico de Sánchez Vázquez y de Antonio Gramsci, con el objetivo de dilucidar algunos elementos en la obra de estos autores que permitan hacer una revaloración del materialismo histórico, en el contexto de la crisis del pensamiento crítico contemporáneo. Por supuesto que, no se pretende que la reflexión derivada de este estudio sea concluyente o definitiva; la intención es, en todo caso, contribuir al estudio del pensamiento crítico y a la reformulación de una izquierda comprometida con un proyecto de emancipación social. De tal suerte que, los capítulos que integran este texto buscan enriquecer la reflexión de uno y otra a partir de la relación entre filosofía y praxis como eje básico del análisis.

Así, el interés por estos dos autores se justifica, primero y antes que nada, por el valor de su crítica al llamado socialismo real y a su justificación teórica; segundo, porque en ambos casos su producción teórica demuestra la viabilidad de hacer una lectura abierta de la obra de Marx que posibilita la generación de una visión renovada del materialismo histórico; y, por último, porque es a partir de esta corriente de autores que se alejan del esquematismo, que se puede demostrar con absoluta claridad que el marxismo no es, ni ha sido nunca una pensamiento cerrado y unívoco, sino que durante su desarrollo ha provocado una diversidad amplísima de interpretaciones que no pueden ser desechadas en bloque.

Dada la constitución de un trabajo de investigación como éste, ha sido necesario dejar de lado algunos elementos de la producción teórica de ambos autores. En Sánchez Vázquez se ha priorizado su estudio e interpretación de los *Manuscritos de 1884*, para después concatenarlo con su concepción de la praxis en sus diferentes expresiones. Esa es la razón por la que se han utilizado como textos básicos la *Filosofía de la praxis* y *El*

joven Marx: los Manuscritos de 1844, así como algunos breves ensayos que han sido publicados en distintas compilaciones. Una mayor complejidad representó el seguimiento de la obra de Gramsci, en cuyo caso no era tan difícil determinar la obra para trabajar, ya que la producción escrita de Gramsci anterior al periodo de la cárcel fue publicada en periódicos que el propio Gramsci dirigió tales como: *Avanti*, *Il grido del popolo* o *L'Ordine Nuovo*, que son obras de difícil acceso en español, pero que no constituyen el corpus básico de su pensamiento, por lo que los *Cuadernos de la cárcel* se vuelven la fuente fundamental del estudio de la producción teórica de Gramsci. Sin embargo, la propia constitución de los *Cuadernos* los vuelve crípticos y fragmentarios para el lector, por lo que, sin ninguna pretensión que excediera los límites de esta investigación y sin entrar en las polémicas filológicas sobre las diferencias conceptuales entre los *Cuadernos*, la lectura que se presenta en este texto intenta exponer de forma unitaria ciertas concepciones sobre la filosofía, el ser humano, los intelectuales, etc., que son constantes en los fragmentos de los *Cuadernos*. Por supuesto que es posible incurrir en algunos errores desde el momento en el que se concibe a los *Cuadernos* como una totalidad, pero el riesgo de no hacerlo así implicaría una segmentación de sus conceptos y la imposibilidad de dar continuidad a una serie de conceptos que se concatenan entre sí. Es por ello que algunas de las referencias bibliográficas demuestran que para conformar un discurso unitario fue necesario vincular los fragmentos en los que Gramsci se refería a los mismos temas, a pesar de que se tratara de *Cuadernos* distintos.

La división del trabajo en dos partes se hace tomando en consideración que la intención última de la investigación es explorar algunos de los conceptos fundamentales de ambos autores para destacar algunos aspectos de su pensamiento, por ello es que en estas dos partes se hacen subdivisiones que marcan el desarrollo de la exposición sin hacer una confrontación directa entre los autores. Sólo al final de la parte dedicada a

Sánchez Vázquez se hace una brevísima referencia a su crítica al pensamiento de Gramsci, para contextualizar el debate que se puede abrir entre ambos. Finalmente, cabría señalar que el estudio de estos dos autores tiene como interés primordial hacer una revaloración de algunos de los conceptos que fundamentan la posibilidad de comprender el materialismo histórico como filosofía de la praxis, en el contexto de la necesaria revaloración crítica del pensamiento de Marx y de la tradición marxista.

Capítulo 1

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ COMO FILÓSOFO DE LA PRAXIS

El marxismo representa una
innovación radical en la filosofía.
Su novedad estriba en ser una nueva
práctica de la filosofía, pero lo es
justamente por ser
una filosofía de la práctica.

1.1 Las fuentes fundamentales para una filosofía de la praxis

La filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez es producto de una importante tradición en el marxismo, autores como: Labriola, Lenin, Gramsci, Korsch, Lukács, entre otros, habían dedicado sendas reflexiones al problema de la filosofía dentro del corpus de la teoría marxista. En palabras de Sánchez Vázquez, en una entrevista cordialmente concedida por el filósofo para este trabajo, afirma:

Otras que pudieran influirme son de dos tipos: unas fuentes, anteriores, son las del marxismo de los años veintes, representado por el joven Lukacs de *Historia y conciencia de clase*, obra que me impresionó extraordinariamente; al igual que otra obra también importante de la época que me influyó bastante: la de Karl Korsch *Marxismo y Filosofía*. Pero, además, de estas influencias o motivaciones teóricas, está también la de una corriente, que ya se daba en la Europa occidental e incluso dentro del propio movimiento comunista mundial, y que ponía en crisis, en cuestión,

todo el marxismo ortodoxo tradicional. Me refiero particularmente a los trabajos de Henri Lefebvre en Francia, y a los de los marxistas italianos. Todo este material me sirvió de base, y, en cierto modo, influyó en la elaboración de mi *Filosofía de la Praxis*.²¹

En el caso concreto de Antonio Gramsci –que para efectos del presente trabajo resulta de vital importancia–, Sánchez Vázquez reconoce, en todo caso, que podría hablarse de una influencia vaga, pero que no fue producto de una lectura profunda y sistemática de la obra del italiano, sino que será un estudio posterior a la publicación de *Filosofía de la praxis* el que le permitirá analizar la obra gramsciana.

Es así que Sánchez Vázquez reconoce que la fuente primera y fundamental de su obra son los textos de Marx, en concreto del joven Marx, mismos que le permitirán reconocer al ser humano como ser práctico y creador. Será, entonces, bajo la influencia de las obras del joven Marx, del marxismo de los años veinte y de aquellos autores que criticaron el marxismo oficial de la Unión Soviética; que Adolfo Sánchez Vázquez logrará generar, no sólo una lectura propia de la obra marxiana, sino, sobre todo, una reflexión profunda y metódica sobre los fundamentos de una filosofía marxista.

El problema que impulsa el análisis crítico de Sánchez Vázquez de las obras tempranas de Marx es inseparable de su intención de redefinir el marxismo. Dicha redefinición implicó un estudio concienzudo de los textos de Marx, de los cuáles, a consideración del autor de *Filosofía de la Praxis*, no se había hecho una interpretación adecuada. Como ya se ha señalado, la empresa que inicia Sánchez Vázquez desde su tesis doctoral no representa un intento de generar una lectura exegética más, entre tantas otras,

²¹ Entrevista del día 31 Marzo de 2004.

que frente a un conglomerado de interpretaciones, representara una simple aportación a las diversas disquisiciones de los marxólogos.

Por el contrario, el objetivo expreso era desentrañar los conceptos que fundamentan y posibilitan la afirmación de una filosofía marxista. Dicho objetivo se expresa en la elaboración de *Filosofía de la praxis*, obra en la que las lecturas que hace Sánchez Vázquez de *Las Tesis sobre Feuerbach*, de los *Cuadernos de París* y de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, lo llevan a ubicar el carácter medular del concepto praxis en el marxismo.

Ya desde *Las ideas estéticas de Marx*, en el pensamiento de Sánchez Vázquez comienza a aparecer la relación entre el arte como trabajo creador, frente al trabajo enajenado, misma que le sirvió para establecer el vínculo existente entre el trabajo y la esencia humana. Esta interpretación de la obra marxiana le llevará a un enfrentamiento directo con el socialismo soviético que en aquellos años era considerado como el marxismo oficial.

En el caso concreto de los *Manuscritos*, Sánchez Vázquez reconoce una serie de conceptos que le permiten marcar una línea de continuidad entre las obras marxistas de juventud y de madurez. Si bien el autor reconoce que los *Manuscritos* representan el primer intento sistemático de análisis de la economía política capitalista en la obra de Marx, no por ello representarían una reflexión fallida de la que Marx habría de alejarse posteriormente, y, menos aún, una obra que carezca de un rigor conceptual que le impida hacer un análisis explicativo de la sociedad capitalista.

Resulta evidente para Sánchez Vázquez que los *Manuscritos* carecen de los conceptos y categorías que permitirán a Marx dar una explicación de los fundamentos de la economía capitalista, dichos conceptos tales como: plusvalía, modo de producción, fetichismo, etc., mismos que en sus obras de madurez fundamentarán el materialismo

histórico. Sin embargo, el joven Marx desarrolla desde ese momento una “ciencia de la sociedad y de la historia”²². Es así que los Manuscritos representarían una “transición clave” en el pensamiento de Marx, en los que se desarrollan categorías como: salario, renta de la tierra, ganancia del capital, enajenación etc.; mismas que para Sánchez Vázquez siguen presentes en obras como *El Capital* o los *Grundrisse*, pertenecientes al periodo de madurez.

A partir de esta interpretación del joven Marx, Sánchez Vázquez se deslinda de las posiciones que habían asumido los primeros lectores de los *Manuscritos*, que van de los años posteriores a su publicación durante la década de los cuarenta, hasta el momento del surgimiento de la crítica althusseriana.

Respecto a las diversas corrientes de interpretación de los *Manuscritos* el propio Sánchez Vázquez se encarga de señalar aquellos aspectos que considera equívocos en todas ellas; razón por la que las agrupa en dos bloques.²³ En el primero de ellos se encuentran aquellos autores cuya lectura de los *Manuscritos* los lleva a reconocer el humanismo de Marx en sus obras de juventud, humanismo expresado en los conceptos de esencia humana, enajenación y superación de la enajenación. Esta serie de autores entre los que se encuentran: Landshut- Mayer y Herbert Marcuse, en los años treinta; Maximilien Rubel y Erich Fromm, en los cuarenta y cincuenta; y para los años sesenta, el grupo yugoslavo “Praxis”. Todos ellos, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, rescatan el humanismo de los *Manuscritos*, marcando una línea de continuidad entre las obras de juventud y las de madurez, poniendo énfasis así en los aspectos filosóficos y antropológicos del texto. Para Sánchez Vázquez es innegable que dicho

²² Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 284.

²³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, pp. 256-257.

rescate cobrará vital importancia frente al dogmatismo staliniano del marxismo oficial. No obstante, Sánchez Vázquez se distingue a sí mismo de estos autores porque considera que estas versiones antropologizantes, en su exaltación de ciertos conceptos de los *Manuscritos*, dejan de lado los aspectos históricos y sociales desarrollados por Marx.

En contraparte, el segundo bloque está representado por el ataque de Louis Althusser a la interpretación humanista de los *Manuscritos*. Sánchez Vázquez reconoce que la lectura althusseriana se inscribe en la reacción contra el marxismo oficial de corte staliniano posterior al XX Congreso del PCUS.

(...) pero en realidad es más bien una reacción contra ciertas reacciones ante este dogmatismo... aquellas que ... olvidándose del carácter científico del marxismo, han descuidado el frente de lucha contra la ideología burguesa y han dejado penetrar a ésta bajo el signo del "humanismo".²⁴

En palabras del propio Althusser:

(...) se nos hacía tratar la ciencia, cuya rúbrica cubría las obras mismas de Marx, como una ideología cualquiera. Era necesario retroceder y, en una semiconfusión, volver a los rudimentos.²⁵

Las flechas de la crítica althusseriana, basada en una dicotomía entre filosofía e ideología en oposición a la ciencia, van dirigidas básicamente a aquellas corrientes marxistas que pretenden concebir al marxismo como un humanismo, provocando con ello la eliminación del carácter científico del mismo.

²⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 279.

²⁵ Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p.14.

Es así que en el contexto de estas dos corrientes, Sánchez Vázquez desarrolla una lectura propia de los *Manuscritos*; sin embargo, el debate con Althusser es de particular relevancia ya que nos ayuda a determinar el rescate crítico que hace Sánchez Vázquez del joven Marx, por lo que debe ser abordado como un punto aparte.

1.2 La crítica de Sánchez Vázquez al marxismo althusseriano

Es bien conocida la crítica de Sánchez Vázquez, desarrollada en la obra *Ciencia y Revolución*, a Luis Althusser, sin embargo, para el interés expositivo de este trabajo, sólo habremos de concentrarnos en los elementos críticos de Sánchez Vázquez a la interpretación althusseriana de los *Manuscritos*.

La atención de Sánchez Vázquez a la obra althusseriana es producto del debate abierto por el filósofo francés respecto de la obra de Marx, en particular, su lectura de los *Manuscritos* y los textos de juventud; que representarán para Althusser el periodo premarxista de Marx. Es claro que el debate con Althusser es posterior en términos cronológicos a los primeros estudios de Sánchez Vázquez sobre el joven Marx. Sin embargo, la crítica del autor de *Filosofía de la Praxis* al cientificismo althusseriano debe ser expuesta ante todo como un posicionamiento del marxismo de Sánchez Vázquez; utilizándola como pretexto que sirva para identificar los elementos fundamentales de su aportación teórica, esto, independientemente de la secuencia cronológica de este debate en relación con los primeros estudios de Sánchez Vázquez de las obras del joven Marx. De ahí que la importancia de la querrela con Althusser no radica en un asunto de vigencia o, simplemente, de la necesidad de exponer la totalidad del desarrollo del pensamiento de nuestro autor. La disputa abierta por Sánchez Vázquez en el fondo nos permite explorar

y comprender su pensamiento para distinguirlo de otras corrientes marxistas. Por ello, para comprender dicha polémica resulta imprescindible considerar algunos de los aspectos de la crítica althusseriana al periodo de juventud de Marx.

El aspecto medular de la embestida de Althusser²⁶ contra los textos de juventud de Marx, tiene como principio el reconocimiento del despliegue de conceptos claramente filosóficos en estas obras; elementos que desde su perspectiva carecen de rigor epistemológico y que, además, desvirtúan el desarrollo conceptual del materialismo histórico de las obras de madurez, por lo que afirma que su objetivo sería que:

(...) La filosofía no tenía entonces por destino sino la realización de su muerte crítica en el reconocimiento de lo real, y en la vuelta a lo real mismo, lo real de la historia, madre de los hombres, de sus actos y de sus pensamientos. (...) ²⁷

Es así que el centro del problema planteado por Althusser es la distinción entre filosofía y ciencia, por una parte; e ideología y ciencia, por otra. Para Althusser la filosofía presente en el joven Marx, expresada con claridad en los *Manuscritos* a través del concepto de esencia humana, es una filosofía que sigue reflejando un dejo de la problemática feuerbachiana.

A saber, la teoría de Feuerbach sobre la enajenación religiosa está fundamentada en la idea de que la esencia del hombre se aleja de sí para proyectarse en una serie de representaciones que, a pesar de ser producto de su propia conciencia, se mostrarán como autónomas de la razón y de la voluntad humanas; es más, de ellas dependerá su propia

²⁶ Es necesario aclarar que para efectos del presente trabajo, he decidido omitir el debate en torno a la evolución del pensamiento de Althusser. Ya que a pesar de que el filósofo francés pretende dar un giro en *Elementos de autocrítica* a sus tesis expuestas en obras como: *Para leer el Capital* o *La revolución teórica de Marx*; la lectura de Sánchez Vázquez respecto a la obra althusseriana se mantiene en lo esencial. Por ello mi intención se concentrará en exponer aquellas tesis althusserianas que rechazará Sánchez Vázquez.

²⁷ Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 21.

suerte. Para Feuerbach el hombre se vuelve esclavo de su propia creación, y con ello pierde la posibilidad de reconocerse como agente creador. No obstante, Feuerbach define al ser humano de una forma abstracta ajena a los hombres concretos.

Será, entonces, sobre la base del reconocimiento de la influencia de estos principios desarrollados por Feuerbach, que Althusser descalificará los *Manuscritos*. Sin embargo, a pesar de que reconoce la influencia ejercida por Feuerbach, rechazará la influencia de la filosofía hegeliana.

“(...) el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano.(...)”²⁸

Es así que el debate se centra, no en la interpretación de la influencia de Hegel en la obra del joven Marx que ya se ha descalificado, sino en la comprensión por Althusser del pensamiento de Feuerbach; mismo que será entendido por el francés como un humanismo ideológico, debido a que toma el concepto de esencia humana como central. El problema de este concepto, desde la crítica althusseriana, es que representa una abstracción metafísica que olvida a los seres humanos “reales”, concretos.²⁹ Se trata de un concepto que generaliza elementos comunes a los seres humanos, para identificarlos como esenciales, con lo que se elimina el carácter histórico de los individuos. Mientras que debiera ser a través de esos hombres concretos que pudiera formarse una concepción del ser humano. Es así que, con base en esta oposición entre abstracto (entendido como metafísico) y concreto (esto es histórico), Althusser derivará que todo concepto de esencia humana es ideológico.

²⁸ Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1983, p. 26, cursivas del autor.

²⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 281.

El Marx de las obras de juventud compartirá, según el filósofo francés, esta concepción abstracta del hombre con Feuerbach. En este sentido las obras de juventud están absolutamente permeadas de ideología. Por lo que se hace necesario señalar ahora la caracterización althusseriana de la ideología:

“(…) una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. (...)”³⁰

Dichos sistemas valen como criterios de interpretación de la realidad, pero de una interpretación errónea de la realidad. En este punto Althusser respeta la concepción de ideología como conciencia falsa, por lo que los sistemas ideológicos alejan a los individuos de una verdadera comprensión del mundo, del entorno y de sí mismos. Por lo tanto, la ciencia constituye un rompimiento con la ideología en tanto que posee las herramientas conceptuales que le permiten aprehender a la realidad.³¹

“(…) Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. (...)”³²

Es por ello que Althusser rompe con las obras de juventud e intenta dar una explicación de este periodo teórico de Marx, señalando que el joven Marx posee una ideología singular que como la de cualquier otro pensador, depende de su relación con un campo ideológico existente, así como, de los problemas y la estructura sociales que le

³⁰ Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1983, p. 191.

³¹ Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 63.

³² Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 190.

sirven de base y se reflejan en él.³³ El joven Marx está inmerso, entonces, en los debates y las conceptualizaciones abstractas que han sido abiertas por Feuerbach y que no podrá rebasar hasta 1845.

En esta fecha Althusser marca en la obra de Marx una escisión entre las obras de juventud y las de madurez, la famosa “ruptura epistemológica”, que implica una separación radical con todas aquellas teorías que fundamentan la historia y la teoría política en la esencia del hombre.³⁴ Este rompimiento se verifica, según el filósofo, en la discontinuidad de los conceptos de ambos periodos. El Marx de *El Capital* ha dejado atrás todo concepto abstracto para estudiar a los hombres, sólo a partir de sus relaciones concretas sin especulación alguna, eliminando todo concepto ideológico de su aparato teórico. En este segundo momento del desarrollo de su pensamiento, Marx ha producido una serie de conceptos que fundados en las relaciones concretas entre los hombres en el sistema de producción capitalista, le permiten hacer un análisis objetivo y científico de la realidad.

Basado en esta concepción de la obra de Marx, Althusser se opone a las lecturas humanistas para pronunciarse por un “antihumanismo teórico”. Los elementos fundamentales del antihumanismo de Althusser pueden resumirse, siguiendo el esquema de Sánchez Vázquez, en tres puntos: Primero, toda conceptualización de la esencia humana es ideológica, no teórica. Segundo, los hombres existen como portadores de relaciones sociales. Tercero y último, la posibilidad de conocer a los hombres reales se sostiene en el conocimiento de las relaciones sociales que los determinan y, para ello, deben ser tratados como “individuos concretos”.³⁵

³³ Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 49.

³⁴ Althusser, Luis. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 187.

³⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003, p. 287.

Por tanto, los elementos centrales del marxismo de corte althusseriano se concentran en la oposición entre los conceptos científicos producidos en las obras de madurez, que son vistos como verdaderos conceptos teóricos que determinan una auténtica comprensión de la realidad; frente a las posiciones ideológico-filosóficas del humanismo. Contra esta interpretación de la obra marxiana y contra el “antihumanismo teórico” se pronunciará Sánchez Vázquez.

1.3 Sánchez Vázquez: el desarrollo continuo y discontinuo del humanismo de Marx

Con base en su lectura de los *Manuscritos de 1844* y de los *Cuadernos de París*³⁶, Sánchez Vázquez establece una relación de continuidad entre dichas obras, encontrando que ambas responden a un problema que les es común: el tránsito de la filosofía a la economía. Ambos textos serían el resultado del contacto del pensamiento de Marx con la economía y generan el primer intento de una crítica de la economía política burguesa.³⁷ Sánchez Vázquez se opone, así, a la interpretación cientificista de Althusser que descalifica el contenido de las obras de juventud; para ello, se concentra en los conceptos de ser humano, enajenación, ideología, humanismo y posteriormente el de praxis.

La crítica de Sánchez Vázquez al antihumanismo althusseriano se desenvuelve a través de una redefinición de los elementos fundamentales de la obra de Marx. Para Sánchez Vázquez, no basta solamente exponer las inconsistencias que encuentra a la interpretación althusseriana, sino que es de vital importancia depurar el contenido de las

³⁶ Respecto a estas notas, Sánchez Vázquez enfatiza que independientemente del lugar cronológico que ocupan los *Cuadernos* respecto de los *Manuscritos*, aquellos no pueden ser interpretados únicamente como una fase preparatoria.

³⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 41.

obras del joven y del viejo Marx para responder a las preguntas sobre la continuidad o discontinuidad de su obra, la oposición absoluta entre ciencia e ideología, el concepto de esencia humana, el humanismo de Marx, etc.

De tal manera que, la crítica de Sánchez Vázquez puede ser desentrañada a través de tres hilos conductores que permitirán reconocer no sólo los fundamentos de dicha crítica, sino ante todo la interpretación que hace Sánchez Vázquez del joven Marx.

La división de los siguientes tres bloques se hace tomando en cuenta los elementos centrales del análisis de Sánchez Vázquez de los *Manuscritos* en *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*.

- a) La recuperación de los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud.
- b) Los conceptos de ser humano y de trabajo enajenado.
- c) La continuidad de los conceptos humanistas en la obra de Marx.

a) La recuperación de los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud: La lectura de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

Respecto a los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud y al humanismo antropologizante del joven Marx, en Sánchez Vázquez hay un reconocimiento de la influencia de Feuerbach en la obra marxiana de juventud en aspectos tales como: la crítica del carácter especulativo de la filosofía y la dialéctica hegelianas, así como, su

teoría de la enajenación religiosa.³⁸ No obstante, considera que las obras de juventud no pueden reducirse a una antropología abstracta.

Sánchez Vázquez hace énfasis en los aspectos históricos y sociales expresados en los *Manuscritos*, mismos que lo alejan de los elementos abstractos del concepto de ser humano de Feuerbach. El joven Marx, desde esta perspectiva, concibe al hombre como un ser social inserto en la historia; abriendo paso entonces a una ciencia social e histórica que en las obras de madurez se convertirá en el materialismo histórico.³⁹

“(…) El joven Marx no sólo es un prisionero de la antropología abstracta, sino que abre la vía de la ‘ciencia de los hombres y de su desarrollo histórico’ (Engels) (…)”⁴⁰

El ser humano es visto por el joven Marx a través de sus relaciones sociales, mismas que fundamentan su modo de existir y de actuar. En estas relaciones sociales se desenvuelven los individuos concretos; se trata de relaciones objetivas contraídas por esos individuos.

Los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos del 44* buscan representar con claridad dichas relaciones sociales que no habían podido ser descifradas desde el campo de la filosofía. Es por ello que la crítica marxista a la filosofía especulativa del Hegel, ahora se convertirá en una crítica de la economía política.⁴¹

³⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 283.

³⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 284.

⁴⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 284.

⁴¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 25.

“Vemos, pues, que los *Manuscritos* aparecen como resultado de una necesidad teórica: saltar los límites con que topa la filosofía tanto en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* como en la “Introducción” a esta obra, pero se trata de una necesidad teórica inscrita en un proyecto general práctico de transformación de la sociedad presente.(...)”⁴²

Por tanto, el joven Marx se instala desde ese momento en un proceso teórico-práctico, en el que los *Manuscritos* –cuyas reflexiones son más organizadas que las de los *Cuadernos de París*–, encarnan el paso de la filosofía a la economía; esto no significa en absoluto que la filosofía desaparece del aparato teórico de Marx o que sea absorbida por la economía. La filosofía en unión con la economía funcionará como eje rector del pensamiento marxiano para responder a aquellos aspectos que la economía política burguesa no había podido resolver o que ni siquiera identificaba como problemas.

Con base en esta relación entre el análisis económico y los elementos filosóficos presentes en las obras de juventud, Sánchez Vázquez afirma que en esta serie de textos Marx encalla al hombre, como sujeto concreto, en las relaciones materiales de la sociedad capitalista. Sin embargo, este acercamiento a la economía es un acercamiento crítico en el que el joven Marx tomará algunas de las categorías centrales de la economía política para profundizarlas y encontrar en ellas las contradicciones que impiden a la economía burguesa ver las verdaderas relaciones del sistema de producción capitalista. Y, son, precisamente, estos puntos en los que Sánchez Vázquez concentrará sus esfuerzos.

Para el autor de *Filosofía de la Praxis*, la crítica de Marx y Engels a la economía política clásica, claramente representada por la teoría del valor de Adam Smith, ubica un

⁴² Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 29.

alejamiento de los economistas burgueses de la realidad; la economía clásica es una economía abstracta, que desde la visión de Marx y Engels hace abstracción de su propio fundamento: la propiedad privada.⁴³ La realidad se escapa de las manos a los economistas clásicos por razones de clase que les impiden ver el trasfondo oculto que sustenta las relaciones económicas. Respecto del trabajo en tanto actividad rentable o lucrativa, les es imposible reconocer que se trata de una forma histórica, y que el trabajo es la expresión de la esencia del hombre;⁴⁴ para ellos el trabajo, como actividad productiva, es esencial e inmutable, es decir, eterno. Razón por la cual, el concepto de trabajo relacionado con la esencia humana, no puede ser explicado exclusivamente por la economía política, ya que a ésta le es imposible dar cuenta de las contradicciones fundamentales del mundo económico.

La crítica contra la economía política cobrará sustento teórico, a partir del estudio marxiano de los elementos económicos que mantienen al capitalismo. Los conceptos que se generan a partir de dicho estudio son los que permitirán afirmar que Marx ha entrado en la esfera de la economía y que no se trata de una reflexión meramente especulativa; razón por la que profundizar en ellos resulta imprescindible si se pretende reconocer los elementos críticos de las obras de juventud (en este caso de los *Manuscritos*).

Es por ello, que Sánchez Vázquez estudia los tres conceptos fundamentales a través de los cuales Marx determinará la economía política: salario, renta de la tierra y ganancia del capital. Estos conceptos permitirán reconocer la crítica de la economía de Marx y permitirán distinguir los aspectos económicos de los filosóficos.

⁴³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 39.

⁴⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 71.

Con relación al salario, Sánchez Vázquez, establece la explicación marxiana del mismo, como resultado de una lucha antagónica entre capitalistas y obreros, en sus palabras:

“(…) El análisis de Marx hace ver que cierta organización social (aquella en la que se separan el capital, la renta del suelo, y el trabajo) no sólo engendra este salario como resultado de una lucha, sino que determina también objetivamente quién ha de obtener la victoria en ella.”⁴⁵

Es así que en la lucha entre obrero y capitalista, el capitalista es siempre vencedor. Y dado que el obrero no puede añadir nada a su trabajo que le permita incrementar su salario, sólo le queda vender su fuerza de trabajo y enfrentarse a otros obreros que también deambulan en la búsqueda de la sobrevivencia; es que se genera, entonces, una competencia permanente entre ellos. Dicha competencia es aprovechada por el capitalista para determinar el salario, que queda reducido al mínimo necesario, pero que el obrero se ve obligado a aceptar, aunque sólo le sirva para cubrir sus necesidades más elementales. De esta forma el obrero está inserto, como cualquier mercancía, dentro de la lógica de la oferta y la demanda. Lógica que le lleva necesariamente a su “desaparición absoluta”.

Desde el análisis de Sánchez Vázquez, Marx:

“(…) se ha limitado hasta ahora a registrar la situación de hecho que la propia economía política pone ante sus ojos: tal es efectivamente la situación del obrero sujeto como mercancía a las leyes de la oferta y la demanda... el

⁴⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 53.

joven Marx en su análisis del salario se apoya en la teoría clásica del salario (de Adam Smith y David Ricardo), de acuerdo con la cual hay la tendencia a que el salario descienda al mínimo vital (...)⁴⁶

No obstante, Sánchez Vázquez detecta que la tesis de la “depauperación absoluta del obrero” a través del salario, es modificada por Marx desde 1865, bajo el reconocimiento de que el salario no sólo se regula por el mínimo vital, sino que es condicionado por elementos sociales e históricos que no se reducen únicamente a las necesidades básicas del ser humano. De forma que la lucha sindical, por ejemplo, eleva los salarios por encima de ese mínimo. Marx hablará entonces de una “depauperación relativa”⁴⁷, pero, en los *Manuscritos*, sostiene que el salario está determinado por el mercado.

Con el salario, el segundo gran componente de la caracterización marxista de la economía política es la ganancia del capital. Para Sánchez Vázquez esta categoría permite a Marx definir, basado todavía en los economistas clásicos, especialmente Adam Smith, qué es el capital.

El capital es definido como trabajo acumulado que se pone en reserva para generar ganancia; pero dicho trabajo es trabajo ajeno que se adquiere, se compra, es la apropiación de trabajo ajeno que se otorga y se legitima con base en las leyes de una

⁴⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 55-56.

⁴⁷ Con relación a esta interpretación de Sánchez Vázquez de la concepción marxiana del salario en los *Manuscritos* y en las obras de madurez, hay una polémica expresada por David Moreno que desgraciadamente no puede ser estudiada detenidamente en el presente trabajo, pero que cuando menos debe ser señalada. En dicha querrela Moreno focaliza la división entre las dos concepciones del salario marcadas por Sánchez Vázquez, para indicar que dicha división parte de una concepción equívoca del valor en el joven Marx; según la cual el valor es entendido por Sánchez Vázquez como “rechazo”. Moreno opone a esta interpretación la idea de que la teoría del valor del joven Marx no es un rechazo, sino ante todo una crítica de la ideología burguesa y de la economía política de su época. Véase: Moreno, David. *Sobre la teoría del valor y la política de la revolución en el joven Marx en En torno de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.

sociedad cimentada en la propiedad privada: “El capital es la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno.”⁴⁸

Sánchez Vázquez marca como aspecto distintivo entre la concepción de los economistas clásicos y Marx, el énfasis puesto por este último en que el capital es parte de una relación social en la que el problema no se finca en la actitud subjetiva, en la voluntad, de los capitalistas, sino que tiene su sustento en una realidad integral que hace posible dicha apropiación.

El tercer elemento de la economía política es la renta de la tierra que para el joven Marx, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, está marcada por la “lucha de intereses” entre los arrendatarios y los propietarios. Pero, el joven Marx denuncia la contradicción en la que cae la economía política –Adam Smith- en el momento en que identifica los intereses de los terratenientes con los de la sociedad.⁴⁹ Marx se opone a dicha afirmación, tomando como centro de su crítica la propiedad privada, cuya naturaleza, lejos de consolidar verdaderos vínculos sociales entre las personas, propicia enfrentamientos derivados de intereses individuales; basados en la defensa o el incremento de la propiedad privada.

A partir del estudio de estos tres elementos – salario, renta de la tierra y ganancia del capital–, Sánchez Vázquez se detiene para tratar de diferenciar aquellos aspectos que critica el joven Marx (situándose en el lugar de la economía política burguesa) a los economistas clásicos, elementos que en el análisis marxiano demuestran las contradicciones en las que cae la economía política; contradicciones que derivadas de las

⁴⁸ Sánchez Vázquez cita a Marx. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, pp. 58-59.

⁴⁹ Sánchez Vázquez cita a Marx. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 61.

propias afirmaciones de estos economistas demuestran el alejamiento entre la economía política y la realidad económica y social.

El análisis de estos aspectos le permite a Sánchez Vázquez enfatizar que la distinción entre la economía política clásica y las disertaciones del joven Marx “está en el modo de concebir el plano empírico, real”⁵⁰. Lo que para la economía política es “natural” para Marx cobra tintes históricos.

“(…) la crítica de Marx, y en general los *Manuscritos*, tratan de hacer ver el carácter limitado, histórico, transitorio de la realidad económica y de la incapacidad de la economía política para explicar precisamente por haberse aferrado a las condiciones actuales de la producción (capitalista) como si fueran las condiciones de la producción en general. (...)”⁵¹

La economía política está imposibilitada para comprender el mundo económico, en tanto que absolutiza una realidad histórico-concreta; hace de las condiciones específicas del modo de producción capitalista una generalización a toda estructura económica. De ahí que el concepto de trabajo de la economía política burguesa, entendido como actividad lucrativa, es equivoco y aparential, y, por tanto, ajeno a una verdadera concepción del trabajo, tanto para el modo de producción capitalista, como, para una conceptualización general del mismo. La asunción de la economía política del trabajo como trabajo lucrativo, nos indica Sánchez Vázquez, lleva a Marx a discernir sobre el trabajo en tanto que actividad esencial del hombre y en su forma histórica como trabajo enajenado. Por lo que:

⁵⁰ Sánchez Vázquez cita a Marx. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 64.

⁵¹ Sánchez Vázquez cita a Marx. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 67.

“El trabajo deja de ser, para Marx, la categoría puramente económica de la economía política para adquirir –por su relación con la esencia del hombre– un estatuto filosófico... económico-filosófico... el trabajo no puede ser explicado solamente con el instrumental teórico de la economía política.”⁵²

Por ello, nos muestra Sánchez Vázquez, que Marx, sin salir de la economía y de la crítica histórica, con auxilio de la filosofía, da razón del trabajo como trabajo enajenado. Razón por la que el análisis del concepto de trabajo enajenado en su relación con el concepto de esencia humana, permitirá comprender la injerencia de la filosofía en el joven Marx.

Por lo que ahora es necesario aclarar la forma en que Sánchez Vázquez aborda y entiende el problema de la conceptualización de la esencia humana frente al trabajo enajenado en el joven Marx.

b) Los conceptos de ser humano y de trabajo enajenado.

Se debe ahora advertir que no sólo cobra especial interés comprender el contenido de los conceptos de esencia humana y de trabajo enajenado en la obra del joven Marx, sino que para efectos del presente estudio es de vital importancia determinar la interpretación que hace Sánchez Vázquez de dichos conceptos.

Para hablar de la esencia humana hay que comprender que en dicho concepto se resuelve la relación entre economía y filosofía presente en el joven Marx, así, como el vínculo entre su concepción del hombre en este periodo de su producción teórica con su

⁵² Sánchez Vázquez cita a Marx. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 71.

posterior comprensión materialista de la historia; razones por las que dicho concepto permite distinguir el marxismo de Sánchez Vázquez del marxismo humanista, por una parte, y del marxismo derivado del diamat soviético.

Como ya se ha anticipado el concepto de esencia humana para Marx está en el trabajo, es decir, el hombre es tal en su trabajo, en los productos del mismo y en sus relaciones con otros trabajadores. Sin embargo, Marx observa en la realidad efectiva que el trabajo en lugar de humanizar al hombre y al mundo, se convierte en la causa del sufrimiento del trabajador; mismo que ve en él una carga obligada, pero, a pesar de ello, necesaria; trabajo que lo aleja de aquellas actividades que le son verdaderamente gozosas y que, además, le empobrece anímica y materialmente. Marx descubre que el trabajo en la realidad material, lejos de expresar la esencia humana es ajeno al propio ser humano, al trabajador; razón por la que esta clase de trabajo se presenta como negación de la esencia humana.

Con base en esta separación hallada por Marx, Sánchez Vázquez focaliza la ruptura entre la esencia del ser humano (el trabajo) y su existencia objetiva, y, se pregunta por la forma en que Marx ha podido deducir el concepto de esencia humana cuando en la realidad material sólo se muestra su negación. ¿Cómo hablar de la esencia humana en términos de trabajo, si en el mundo social dicha esencia no sólo no se hace presente, sino que por el contrario a través del trabajo se expresa como negación? Para Sánchez Vázquez la cuestión radica en reconocer que en los *Manuscritos* el joven Marx no se ha librado de cierta carga especulativa que le permite hablar de un concepto universal, mismo que no ha emanado de forma inmediata de la realidad en la que viven y se interrelacionan los individuos.⁵³

⁵³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 333.

En este contexto, afirma Sánchez Vázquez que Marx se circunscribe a una concepción de la esencia humana análoga a la de Feuerbach. Sin embargo, no por ello debe pensarse que Marx hereda el carácter metafísico del concepto de esencia humana presente en la obra feurbachiana, ya que en el momento en que Marx sitúa dicho concepto en el entramado social cimentado en la propiedad privada, reconoce las formas enajenadas que adoptan las relaciones sociales. Relaciones de enajenación que se muestran entre los hombres con los objetos de su trabajo, con los otros hombres y consigo mismos.

En su análisis de los *Manuscritos* en el texto *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, Sánchez Vázquez desentraña los problemas derivados del concepto de esencia humana en las obras de juventud del alemán, entre los que se encuentran, las relaciones de los rasgos esenciales del hombre con Dios, con la naturaleza, con los otros hombres y con la historia.⁵⁴ Para comprender dicho examen es necesario partir del hecho de que el concepto de ser humano desarrollado en los *Manuscritos* es ante todo para Sánchez Vázquez: “autocreación”⁵⁵, y con base en esta asunción se pueden deshilvanar las relaciones anteriormente mencionadas.

En la primera de estas relaciones, el ser humano comienza a cobrar verdadera conciencia de sí, al igual que el hombre feurbachiano, en el momento en que descubre que él es fundamento de sí mismo; que los atributos de Dios son propiedades humanas. Sánchez Vázquez identifica el periodo de la crítica a la religión como un paso necesario en la formación de dicha conciencia; paso necesario, pero insuficiente. Este es el primer trayecto del proceso que lleva al hombre a una verdadera conciencia de sí, pero dicha

⁵⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 216.

⁵⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 219.

conciencia no es resultado de un análisis teórico, abstracto; ya que el ser humano está en el mundo, en un mundo de relaciones sociales. Tomar conciencia, por tanto, no puede quedar reducido a tomar conciencia de sí frente a Dios, sino que debe implicar una toma de conciencia del entramado social en el que se desenvuelve el individuo. Es este punto el que distingue, para Sánchez Vázquez, a Marx de Feuerbach en tanto que la toma de conciencia del entorno social implica un terreno práctico y no sólo teórico como el de la crítica a la religión.

La relación del hombre con la naturaleza parte del principio de que el hombre es en sí mismo naturaleza, pero además es un ser de necesidades físicas que lo vinculan con los objetos de la misma en una relación de intercambio. Estos objetos satisfacen necesidades humanas, pero en la búsqueda de satisfacer dichas necesidades, el ser humano expresa sus potencialidades; de ahí que el ser humano es tal siempre en relación con los objetos externos a él⁵⁶, mismos que se encuentran en el mundo natural.

Sánchez Vázquez identifica, además, que el concepto de ser humano de Marx en su relación con la naturaleza muestra una clara influencia feuerbachiana. Cuando Marx caracteriza al hombre como “ser sensible”, en tanto que tiene percepciones sensoriales y como objeto que puede ser percibido sensorialmente, es el concepto feuerbachiano el que se está expresando.

Una vez que se ha definido al hombre como un ser natural es necesario reconocer que no se le puede reducir a ello. Lo importante es determinar aquello que lo distingue de los otros objetos de la naturaleza, para ello el hombre es entendido y se entiende a sí mismo como “ser genérico”⁵⁷.

⁵⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 225.

En el concepto de ser genérico, Sánchez Vázquez encuentra nuevamente la influencia de Feuerbach en el joven Marx, aunque aquél utilizará dicho concepto para explicar la pérdida de la identidad del género humano frente a una entidad (Dios) producto de la mente humana. Sin embargo la concepción de que el hombre en la percepción de su universalidad se hace consciente es absolutamente feuerbachiana.

De igual forma el ser genérico del ser humano, en tanto que concepto universal, implica que el hombre se pone a sí mismo como objeto de su conciencia, es decir, que el hombre es capaz de comprenderse a sí mismo como género distinto y universal.

No obstante, Sánchez Vázquez no reduce al joven Marx a la filosofía feuerbachiana y con base en la *Crítica de la filosofía del derecho* de Marx localiza la diferencia entre el concepto de ser genérico entre ambos autores. A pesar de que Marx también parte de que la conciencia de sí como ser genérico es lo que diferencia al hombre de los animales, esto no significa que se reduzca a ello -como en el caso de Feuerbach-, ya que el proceso de formación de dicha conciencia implica la objetivación del hombre en la transformación de los objetos de la naturaleza. Es por ello que Marx se introduce en el terreno práctico y no sólo en el especulativo.⁵⁸

Será a partir de esta diferencia que Sánchez Vázquez delimita el alejamiento de la obra del joven Marx respecto de Feuerbach.

“Ya no estamos ante el ‘desdoblamiento’ puramente intelectual de la conciencia (el único que reconoce Feuerbach), sino ante un ‘desdoblamiento’ real, activo, que permite al hombre reconocerse en un mundo objetivo justamente porque él mismo lo ha creado. (...)”

⁵⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 233.

Esta es la gran diferencia que encuentra la lectura de Sánchez Vázquez del desarrollo conceptual del joven Marx respecto de la obra de Feuerbach, la objetivación humana que se da en el trabajo. Pero se trata del reconocimiento de la diferencia entre ambos autores, mas no de la aceptación de una ruptura o de una negación absoluta de la influencia de Feuerbach.

No obstante, desde el momento en el que Marx pone el concepto de esencia humana en relación con su objetivación material, está teniendo que poner los ojos en el mundo concreto en el que dicha objetivación debiese materializarse, y es aquí donde Marx encontrará la gran contradicción entre esencia y existencia que se vive en la realidad efectiva.

El concepto de enajenación presente en los Manuscritos, ya había ocupado un papel preponderante en la filosofía de Hegel y de Feuerbach. En Hegel el concepto de alienación (*Entfremdung*) denota el conflicto que se genera a partir de la oposición entre sujeto y objeto, la alienación sirve como categoría explicativa del mundo que se independiza en un proceso necesario del trabajo y del conocimiento humano. Para Feuerbach la enajenación se presenta cuando una conciencia proyecta su sustancia fuera de sí, ya sea en la forma de dios o cualquier otra entidad abstracta; y en un vano intento de alcanzar este mito que ha proyectado fuera de sí, la conciencia humana se vuelve infeliz. En Marx la enajenación da un giro histórico que la relaciona con un modo de producción específico. Respecto a la relación entre el concepto de enajenación de Marx, el de Hegel y el de Feuerbach, Sánchez Vázquez aclara:

“(…) sería erróneo pensar que ambas teorías constituyen el punto de partida de la teoría de Marx y que ésta sólo es el desarrollo consecuente de lo alcanzado por Hegel y Feuerbach, o simplemente la extensión de la

problemática feuerbachiana de la enajenación a un nuevo dominio: el de la economía... Sin embargo, como afirma el propio Marx, el punto de partida del trabajo enajenado es ‘un hecho económico actual’.”⁵⁹

Ese hecho económico es la explotación, el empobrecimiento constante del obrero, la deshumanización del trabajo y la transformación del trabajador en una mercancía.

En los *Manuscritos* la enajenación, entendida como alejamiento, sirve a Marx para caracterizar la explotación, pero Sánchez Vázquez insiste en que dicha categoría busca disipar la contradicción entre el trabajo como productor de riqueza, frente a la explotación y el empobrecimiento de los trabajadores; paradoja que pasa inadvertida a la economía política. Marx intenta revelar a través del concepto de enajenación las formas específicas en las que se interrelacionan los individuos en una sociedad regida por un sistema de explotación.

Es por ello que Sánchez Vázquez encuentra una clara relación entre el concepto de enajenación y el concepto de relaciones de producción. El trabajo enajenado servirá para determinar, en los *Manuscritos*, el tipo de relaciones que establecen los hombres en la sociedad capitalista; mientras que en las obras de madurez son las relaciones de producción las que determinan al trabajo.⁶⁰ Para comprender dichas relaciones, es necesario aclarar que el trabajo enajenado es para Marx una forma histórica del trabajo, esto significa que el trabajo en tanto que actividad práctica no implica de forma necesaria la enajenación, por el contrario el trabajo objetiva la esencia del ser humano en los productos del mismo, el ser humano se hace a sí mismo humano en el trabajo concreto.

⁵⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 81.

⁶⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 100.

De tal forma que, el trabajo enajenado para Marx explica el trabajo en la sociedad capitalista, sociedad en la que el obrero lejos de objetivarse en su trabajo y en los productos del mismo, establece una relación reificada con él, con los otros seres humanos y consigo mismo.

Ahora, mas si el trabajo enajenado explica las relaciones que se establecen en la sociedad capitalista entre el obrero con el producto de su trabajo, con los productos del mismo, así como con el hombre como ser genérico, es porque el trabajo enajenado se encuentra íntimamente relacionado con la propiedad privada.

Para Sánchez Vázquez la deducción del vínculo entre trabajo enajenado y propiedad privada es casi inmediata. Tomando como punto de partida el hecho de que la enajenación implica una relación de alejamiento del obrero de los productos de su trabajo; en los que no sólo no reconoce el producto de su esfuerzo, sino que inclusive se pierde a sí mismo como productor; acompañado de un alejamiento de los otros obreros y de los no-obreros, entonces se entiende que la enajenación implica una pérdida para el obrero. Dicha pérdida sólo puede ser tal, si ésta se convierte en una apropiación para alguien más, para el no-obrero. Esta relación, explica Sánchez Vázquez, es necesaria y da razón de por qué el trabajo enajenado está cimentado en dos relaciones diametralmente opuestas. Mientras que el trabajo enajenado aparece como “tormento para el obrero, [es] goce y fruición para el no-obrero”⁶¹.

De tal forma que, indica Sánchez Vázquez, para el joven Marx el trabajo, cuando toma la forma de trabajo enajenado, genera la propiedad privada como un derivado del mismo. Así, Marx se aleja de concepción perenne y ahistórica de la propiedad privada propia de la economía política burguesa.

⁶¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 107.

Sobre esta relación, Sánchez Vázquez ubica que el joven Marx tiene como punto de partida el trabajo enajenado para dar cuenta de la propiedad privada, pero, así mismo, la propiedad privada se presenta como un fenómeno inseparable del trabajo enajenado; de tal forma que hay una mutua implicación que impide separar la causa del efecto; fenómeno que pudiese generar una confusión respecto a la jerarquización de ambos conceptos. Sin embargo, para Sánchez Vázquez no cabe duda de que el joven Marx inclina la balanza del lado del trabajo enajenado en tanto que fundamento de la propiedad privada.

No obstante, en el periodo de madurez de la obra marxiana dicha relación se invertirá y la existencia del trabajo enajenado sólo será posible porque hay un sistema productivo que se fundamenta en la propiedad privada. La explicación que otorga Sánchez Vázquez a esta inversión y al énfasis puesto por el joven Marx en el concepto de trabajo enajenado, tiene que ver con la intención marxiana de distinguir con claridad el carácter histórico de la propiedad privada.

“(...) Marx se ve forzado a destacar que la propiedad privada, lejos de ser fundamento y supuesto último como sostiene la economía política, tiene ella misma un fundamento que es el trabajo enajenado (...)”⁶²

En otras palabras, en esta relación de mutua implicación el joven Marx se inclinará por tomar el trabajo enajenado como fundamento de dicha relación, pero será el Marx

⁶² Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 109.

maduro el que la invertirá, por lo que en las obras de madurez la relación de producción basada en la propiedad privada es lo que determina la forma de trabajo.⁶³

En un trabajo posterior Sánchez Vázquez aclarará que independientemente del lugar que ocupen dichos conceptos en el proceso de cambio del pensamiento de Marx, lo que interesa es que Marx reconocerá en sus obras de madurez que la producción implica

⁶³ Con relación a esta interpretación de Sánchez Vázquez sobre la relación entre los conceptos de trabajo enajenado y propiedad privada en la evolución del pensamiento de Marx; se abrió un debate con Jorge Veraza en 1995 recopilado en el texto *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*; desafortunadamente por razones ya expuestas anteriormente, no es posible exponer todos los elementos de dicha querrela, sin embargo, hay algunos aspectos de la misma que es necesario rescatar. El punto central de la crítica lanzada por Veraza a Sánchez Vázquez tiene que ver con esta relación entre trabajo enajenado y propiedad privada en la obra de Marx. Veraza afirma que la interpretación de estos conceptos hecha por Sánchez Vázquez elimina la posibilidad de fundar la filosofía de la praxis en las obras de madurez, ya que en ellas encontraríamos una “filosofía de los modos de producción” contrapuesta a la filosofía de la praxis. Aunado a lo anterior Veraza afirma que esta “paradoja” que se produce en la interpretación de Sánchez Vázquez implica un rompimiento en la continuidad conceptual entre las obras del joven y del viejo Marx, al estilo de Althusser, y, finalmente, que Sánchez Vázquez llega a esta interpretación en su obra *El joven Marx: Los Manuscritos de 1884* porque así se perfila en vista “de defender a un pseudo socialismo que se pretendía marxismo”, es decir, el socialismo real.

La respuesta de Sánchez Vázquez a Veraza se concentrara en este último punto, pero aclarará que su interpretación reconoce que el joven Marx “no se libera de cierta carga especulativa” y que el concepto de enajenación se mantiene en las obras de madurez en tanto que explica la cosificación de las relaciones sociales, de tal forma, que el concepto de enajenación “se mantiene y se enriquece a lo largo de toda su obra”, por lo que su centralidad o no con relación a la propiedad privada es un falso problema.

Veraza alegará finalmente que lo que critica es la interpretación de Sánchez Vázquez de los *Manuscritos*, así como, la afirmación de que el concepto de enajenación en Marx esté construido sobre el concepto de esencia humana; ya que a pesar de que reconoce que el concepto de enajenación había sido trabajado por Feuerbach y por Hegel, opondrá la enajenación de estos dos autores a la de Marx. La posibilidad de dicha separación, está fundada en una interpretación del concepto hegeliano de enajenación al que se le pueden encontrar puntos débiles. Veraza afirma que la enajenación hegeliana y feuerbachiana es una “negación de lo humano”. En Hegel la enajenación en tanto que objetivación, y puntualiza, en tanto que objetivación material, debe ser superada a través del pensamiento, por lo tanto, “la vivencia material de los seres humanos... siempre es negativa, siempre enajenante” y deriva en una “anulación de lo humano”. En oposición, para Marx la enajenación implica la objetivación pero una objetivación enajenada, por lo que la esencia humana sigue presente, “la esencia humana en general sigue presente”; y la enajenación será “negación en particular” no negación absoluta de lo humano, de la esencia humana.

Aquí me atrevería a preguntar a Veraza, si es que él afirma que en el sistema capitalista de producción la humanidad se objetiva y “sigue satisfaciendo sus necesidades y objetivando sus capacidades”, pero en una relación de “enajenación”; entonces ¿cómo podemos determinar qué es esta esencia humana en general que persiste independientemente de las relaciones enajenadas en las que se desenvuelven los seres humanos concretos?, ¿cómo es que en una forma histórica del trabajo humano persiste una esencia humana independiente del proceso de la objetivación?, ¿de qué habla Jorge Veraza cuando refiere una esencia humana en general?, ¿acaso el concepto de esencia humana puede ser separado del concepto de objetivación a través del trabajo en una concepción materialista de la historia y, particularmente, en la filosofía de la praxis?

Me parece que la separación hecha por Veraza es una consecuencia de su interés por deslindar de manera absoluta los conceptos desarrollados por Marx en sus obras de juventud de la influencia de Hegel y de Feuerbach. Lo que trae a la memoria otro texto recopilado en la obra anteriormente mencionada de Gabriel Vargas Lozano: “El *dia-mat* sugió, como concepción oficial y única, durante el periodo stalinista... su punto de partida fue... durante un periodo, el rechazo del legado de Hegel en el pensamiento de Marx.” Véase Vargas Lozano, Gabriel (edit.). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995, pp. 260-270.

ciertas relaciones sociales.⁶⁴ El asunto estriba en que en la realidad el concepto de trabajo enajenado y el de propiedad privada se implican como “si fueran las dos caras de una misma moneda”. Si Marx ha llegado a establecer que el fundamento de dicha implicación es el trabajo enajenado, se debe a que ha trabajado en un plano conceptual en el que deduce la propiedad privada de aquél otro concepto, en una relación en la que ésta sirve como medio y realización de la enajenación⁶⁵.

Sánchez Vázquez pasa ahora a estudiar “El movimiento de propiedad privada”, dicho movimiento tendrá que ver con el proceso de evolución histórica de la propiedad privada hasta su destrucción y, por consiguiente, la destrucción también del trabajo enajenado.

“A través de este proceso real, necesario y contradictorio, la propiedad privada que deriva del trabajo enajenado se va perfeccionando... desde la propiedad territorial, en la que el capital ‘aún no ha llegado a la perfección’, hasta la propiedad privada transformada en capital industrial, ... ‘la forma objetiva y acabada de la propiedad privada’ y en la cual, como punto culminante de su desarrollo, revela su ser, su ‘secreto’.”⁶⁶

De tal suerte que, la propiedad privada ha evolucionado en un proceso histórico que la ha perfeccionado, llegando hasta su culminación en el modo de producción capitalista. Pero justo en este punto es cuando se expresa la contradicción entre capital-trabajo (apropiación-objetivación) que hace necesaria su abolición. Es posible entender ahora

⁶⁴ Vargas Lozano, Gabriel (Edit). *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1995, p. 233.

⁶⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 111

⁶⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 113

que para el joven Marx, desde la lectura de Sánchez Vázquez, la propiedad privada está inserta en un proceso histórico, en el que también se desenvuelve el trabajo enajenado. Ambos conceptos se convierten entonces en el fundamento de la explotación en la sociedad capitalista.

Ahora la cuestión es el por qué de la enajenación, es decir, cómo es que la enajenación puede ser interpretada en el devenir de la historia; este problema implica una percepción del proceso histórico como una totalidad, de hecho, Sánchez Vázquez destaca que sólo si se observa el proceso general en “su esencialidad”, entonces se puede comprender el origen del trabajo enajenado.⁶⁷

La historia entendida como “desarrollo humano” tiene que ser analizada desde su esencia, en la que finalmente estará fundada la enajenación. Mas la pregunta lógica a formular es ¿qué es la esencia de la historia, la esencia del desarrollo humano? Sánchez Vázquez responde:

“La esencia del desarrollo humano sería, en definitiva, el desarrollo de la esencia humana”⁶⁸

Respuesta que lejos de ser un simple juego de palabras, conlleva uno de los puntos nodales de la obra del joven Marx: la historia como expresión de la esencia del ser humano. En dicha expresión, la esencia humana objetivada en el trabajo, en un momento del proceso de su desarrollo, toma la forma de trabajo enajenado, esta forma, si bien no es consustancial al trabajo, sí es necesaria en el desarrollo de todo el proceso. Pero si la historia es producto de la esencia humana y en aquella la enajenación es un momento

⁶⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 117.

⁶⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 118.

necesario, por tanto, es necesario en tanto que lo es para el desarrollo de la propia esencia humana.

Sin embargo, señala Sánchez Vázquez, dada la mutua implicación entre enajenación y propiedad privada, Marx reconocerá que la propiedad privada no surge con el capitalismo y, por tanto, tampoco la enajenación. De tal suerte que la enajenación ha existido desde que la propiedad privada regula las relaciones humanas y, por ello, la esencia humana jamás se podrá objetivar mientras exista aquélla. Se puede entender ahora por qué la esencia humana se niega en la realidad material que está siendo analizada por el joven Marx.

Desde la lectura de Sánchez Vázquez, Marx ha marcado ahora con claridad la aparente gran paradoja de la historia: la contradicción entre esencia y existencia. Aparente porque dicha contradicción no es muestra de un estado universal y permanente, sino que en el proceso del desarrollo humano se implica también su necesaria abolición en el comunismo.

Es necesario comprender que esta contradicción en la que se niega la esencia del ser humano, no implica para Sánchez Vázquez más que una negación que se vuelve tal en el terreno de la práctica y de la vida social, es decir, que a pesar de que los individuos no se reconocen a sí mismos en su trabajo, estos individuos se encuentran determinados por su práctica y por sus relaciones sociales, independientemente, de que esa práctica y dichas relaciones nieguen su propia esencia.⁶⁹

Sobre este punto, Sánchez Vázquez señala con claridad que el problema de la enajenación del hombre dentro del proceso de la historia no tiene que ver con la pérdida y la recuperación de la esencia como si se tratase de cualquier objeto que a veces se posee y otras no; dado que esa posibilidad implicaría que la esencia humana se puede

⁶⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 344.

comprender independientemente de las relaciones en las que viven los seres humanos concretos. Lejos de ello, el verdadero problema es que la enajenación debe ser entendida como una forma histórica en la que se manifiesta la esencia humana y que bajo ninguna circunstancia puede separarse de la realidad material en la que se desarrollan los individuos a través de sus actividades, de su práctica.

Lo importante es que, también en el terreno de la práctica, el ser humano puede superar la contradicción entre la esencia humana y su existencia efectiva, derivada del trabajo enajenado, humanizando así su mundo. De tal suerte que lo verdaderamente importante es el reconocimiento del papel de la práctica humana en la historia.

Se puede entender ahora que el desarrollo humano es el desarrollo de la esencia en su negación y en su recuperación –dentro del terreno de la vida práctica-; negación y recuperación que están encalladas en la historia, razón por la que el concepto de esencia humana presente en el joven Marx no puede ser calificado de metafísico, aunque preserve cierto carácter especulativo.

El problema sobre la interpretación de los conceptos de esencia humana y trabajo enajenado radica justo en este último punto, sobre el que Sánchez Vázquez afirma que desde el momento en el que Marx distingue entre esencia humana y trabajo enajenado como opuestos en el desarrollo histórico del trabajo en las sociedades basadas en la propiedad privada, se genera una definición del concepto de esencia humana que necesariamente cae en el terreno de la especulación -más no de la metafísica-. Marx especula, según el autor de *Filosofía de la Praxis*, porque no pudo haber derivado su concepto de esencia humana de una realidad en la que en los hechos dicha esencia no se expresa en las relaciones sociales, sino que, cuando menos, se mantiene oculta.

Y, a pesar, del reconocimiento de parte de Sánchez Vázquez sobre el carácter especulativo del concepto de esencia humana en Marx, esto no lo lleva a considerarlo

como una simple reflexión carente de sustento material. Por el contrario lo que caracteriza la lectura de Sánchez Vázquez de este concepto es el reconocimiento de que el joven Marx se aleja de la reflexión abstracta propia del idealismo alemán y aterriza dicho concepto en la realidad concreta.

La clave de dicha relación radica en reconocer el vínculo intrínseco entre el concepto de esencia humana y el de trabajo enajenado; desde el momento en el que Marx engarza el concepto de esencia humana, entendida como trabajo, a la forma en la que se expresa el trabajo en las sociedad capitalista, ha abandonado la simple especulación para entrar en el camino de la historia. El concepto de esencia humana se hace necesario para el joven Marx para dar cuenta del carácter histórico y transitorio del trabajo enajenado, pero a su vez el concepto de trabajo enajenado ha sido derivado de las contradicciones reales que revela la sociedad burguesa.

De tal suerte que, el joven Marx en los *Manuscritos* mantiene un cierto grado de especulación, sin embargo, a partir de las determinaciones de los factores históricos y sociales de la enajenación, critica lo que hay de ahistórico y de abstracto en Feuerbach y Hegel. Sánchez Vázquez reconoce que a pesar de que dichas relaciones sociales todavía no han sido suficientemente desarrolladas por Marx –tal como lo hará en sus obras de madurez-, ello no implica que no existan.⁷⁰ Es por ello que para Sánchez Vázquez⁷¹ los problemas abiertos por el joven Marx no son tampoco meramente antropológicos, sino también históricos; ambas perspectivas, antropológica e histórica, están presentes en el joven Marx alejándolo de una reflexión abstracta carente de sustento material.

⁷⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 290.

⁷¹ Es importante señalar que Sánchez Vázquez otorga una gran importancia en este punto a los *Cuadernos de París*, en los que encuentra que la relación entre la concepción antropológica e histórica de Marx está más recargada a los aspectos históricos a diferencia de los *Manuscritos*.

La parte antropológica expresada en la fundamentación del trabajo enajenado en el desarrollo humano, entendido éste como desarrollo de la esencia humana; y la histórica a través de la propiedad privada, la división del trabajo, la producción excedente y el intercambio mercantil.⁷² No obstante, señala Sánchez Vázquez:

“(…) lo cierto es que este esbozo de solución histórica queda opacado en los *Manuscritos* por la solución antropológica... la concepción del trabajo no pierde su carácter antropológico ya que es justamente su concepción como manifestación de la esencia humana y del hombre (como ser genérico) la que lleva a Marx a concebir el trabajo enajenado y el intercambio comercial como negaciones del trabajo humano y de la comunidad propiamente humana.”⁷³

Es así que el concepto de enajenación sirve como categoría explicativa de la sociedad capitalista –como un momento necesario–, pero sólo sirve como tal si se encuentra su vínculo con el concepto marxiano de esencia humana. Determinada así la relación entre el concepto de esencia humana y el de trabajo enajenado, se puede entender que sería ficticia una separación de dichos conceptos. Es por esto que el concepto de enajenación resultará central para Sánchez Vázquez, en tanto que sirve para caracterizar a la economía capitalista.

Estos dos conceptos representan, por tanto, el centro de la reflexión marxiana en el periodo de juventud sobre la sociedad capitalista y en ellos encuentra Sánchez Vázquez la posibilidad de reflexionar sobre una filosofía marxista basada en la praxis humana.

⁷² Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844, México*, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 122.

⁷³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844, México*, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, pp. 122-123.

c) La continuidad de los conceptos humanistas en la obra de Marx.

El estudio y la reivindicación de la obra del joven Marx hecha por Sánchez Vázquez, no se reduce a su lectura crítica de los textos pertenecientes a dicho periodo, ya que la posibilidad de otorgar legitimidad a los conceptos desarrollados en esas obras, cobra vital importancia si y sólo si se les vincula al desarrollo conceptual de la obra marxiana de madurez. La interpretación hecha por el filósofo español de la totalidad de la obra de Marx (apoyada en textos como los *Grundrisse*), lo lleva a establecer una relación de continuidad entre algunos de los conceptos presentes en el joven Marx que seguirán expresándose en las obras propiamente económicas del periodo de madurez.

Desde *La ideología alemana*, identifica el autor de *Filosofía de la praxis*, Marx y, por supuesto, Engels se alejan de la conceptualización de la esencia humana propia de los *Manuscritos*. El proceso de la historia deja de entenderse como la negación de la esencia humana y su recuperación, para explicarse a través de procesos comprobables en la realidad material como: la producción y las relaciones humanas derivadas de la misma.⁷⁴

Marx trabaja ahora desde los individuos concretos con base en sus relaciones sociales; de tal forma que la vieja separación entre esencia y existencia desaparece para dar paso a una relación esencial entre el ser humano y su existencia. La esencia humana es perceptible sólo a partir de las relaciones sociales e históricas de los individuos; se trata de un concepto que expresa una característica humana que se verifica en los individuos determinados por dichas relaciones.

Hablar de “esencia humana” parece involucrar una concepción abstracta de ciertos rasgos generales atribuibles a cualesquier individuos, ello independientemente de las

⁷⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 486.

características específicas de estos últimos. Pero para Marx dichos rasgos comunes son producto del imaginario del filósofo o el intelectual que proyecta sus anhelos en una idea del hombre ajena a la realidad, derivados de un proceso de abstracción que supuestamente logra identificar elementos comunes a todos ellos. Las razones por las que Marx descalifica la idea del hombre basada en características universales que buscan determinar los elementos comunes entre los individuos, tienen que ver con la concepción de que la esencia humana no puede construirse mas que “sobre la base de las relaciones de los hombres con la naturaleza (producción, trabajo humano) y con otros hombres (relaciones sociales)”⁷⁵.

Es por ello que las relaciones sociales establecen el ámbito de la esencia humana, pero, es necesario aclarar, que para Sánchez Vázquez no son ellas la propia esencia del hombre, sino la esfera en la que ésta se desarrolla y existe como tal. La auténtica esencia humana es la práctica que se genera y se desenvuelve en el mundo material, en el mundo de las relaciones humanas. De tal forma que las relaciones explican el mundo en el que se desenvuelve el ser humano, pero no son suficientes para explicarlo a él.

Uno de los aspectos centrales de la interpretación de Sánchez Vázquez de la transición del pensamiento marxiano, es justo que se entienda como una transición; si bien el concepto de esencia humana ha perdido su carácter especulativo, el concepto en sí no desapareció. Es decir, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, Marx no rechaza el concepto de esencia humana como forma explicativa del hombre concreto por tratarse de un concepto necesariamente abstracto, sino que se aparta de aquellas concepciones que hacen del hombre un ser abstracto; la distinción recae en la diferencia entre un concepto que por ser tal es forzosamente general y un ser humano al que se le han

⁷⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 489.

adjudicado características que lo abstraen, lo aíslan, de su realidad efectiva.⁷⁶ Es así que la esencia del ser humano es una esencia concreta que tiene como fundamento la naturaleza práctica, productora, del ser humano:

“(…) El hombre es un ser que produce socialmente, y que en este proceso se produce a sí mismo. Este autoproducirse –como proceso en el tiempo– hace de él un ser histórico. Estas tres dimensiones esenciales del hombre son inseparables; cada una entraña necesariamente las demás. (...)”⁷⁷

Estas tres dimensiones de las que habla Sánchez Vázquez son: primera, el ser humano que produce sus relaciones sociales, mismas que le determinan como sujeto histórico; la otra, es que el hombre se hace a sí mismo a partir de la construcción de sus relaciones, siempre desde su realidad histórica; y, finalmente, la dimensión histórica del hombre que es producto de su actividad práctica. Esta triple dimensión de la esencia humana deriva de la lectura de Sánchez Vázquez que encuentra en el paso de los *Manuscritos* a *La ideología alemana* y a las *Tesis sobre Feuerbach*, un alejamiento de Marx de la concepción de la esencia humana apartada de la existencia efectiva, para identificar ambas esferas en el concepto de la esencia humana, entendida como ser creador, productor de su entorno físico y social.

En relación con el concepto de alienación, Sánchez Vázquez afirma que éste tampoco desaparece de la producción del Marx posterior a los *Manuscritos*. Si bien deja de ser un concepto explicativo del proceso de explotación en la sociedad capitalista,

⁷⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 289.

⁷⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p.490.

continúa sirviendo para caracterizar la forma en la que los trabajadores se relacionan con su trabajo y los productos del mismo.

Es así, que conceptos tan importantes como esencia humana o trabajo enajenado, desarrollados por el joven Marx, no desaparecen ante la presencia de nuevos conceptos, sino que prevalecen como conceptos explicativos. De tal forma que, para Sánchez Vázquez la totalidad de la obra de Marx se caracteriza por un desarrollo “continuo y discontinuo” a la vez⁷⁸, es decir, que en el proceso de desarrollo de la obra marxiana se observa la profundización de ciertas problemáticas que le llevan a generar nuevos conceptos que le permitan dar cuenta de la economía capitalista y de la forma como se relacionan los seres humanos en ella; así como, a eliminar los resabios de todo pensamiento abstracto que lo aleje de la posibilidad de dar cuenta sobre las formas en las que se establecen las relaciones sociales entre las personas reales. Pero ello no implica una ruptura interna en su pensamiento filosófico.

1.4 De lo humanista y lo científico en Sánchez Vázquez

La crítica a la economía política clásica y a la sociedad capitalista expresada en las obras del joven Marx, es ante todo comprendida por Sánchez Vázquez como un proyecto de emancipación del hombre. La crítica implica aquí una afirmación de un proyecto humano, la lectura de Sánchez Vázquez perfila la intención marxiana de encontrar las contradicciones del sistema vigente con el objeto de demostrar la necesidad de destruir el sistema que les da origen. Por ello, la lectura del filósofo español implica una

⁷⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 319.

reivindicación de lo verdaderamente humano en el contexto de las relaciones sociales marcadas por la explotación del hombre por el hombre.

Este es el punto que nos obliga a regresar al enfrentamiento entre Sánchez Vázquez y Louis Althusser, querella que sólo cobra importancia actualmente para establecer una reivindicación del carácter absolutamente radical de la crítica marxista.

En el momento en el que Sánchez Vázquez afirma que Althusser asume, desde el terreno de la teoría, la existencia de relaciones de producción como estructuras en las que los individuos concretos son una personificación de una categoría económica; Sánchez Vázquez contrapone a dicha interpretación de la obra de Marx, una filosofía marxista que tiene como centro de su reflexión a los individuos concretos que se enfrentan a la explotación, individuos que no pueden ser comprendidos en toda su amplitud y diversidad si sólo se les considera como soportes de estructuras económicas.⁷⁹

No se trata de pedir que los *Manuscritos* sean vistos con los ojos del Marx de la madurez; ni se trata tampoco de negar el lado humanista que una visión científicista y positivista del marxismo olvida. Pero sí se trata de reclamar que se vea en los *Manuscritos*, junto a sus lados antropológicos, el intento de fundar objetivamente, como crítica de la economía política, la transformación revolucionaria de la realidad.(...)⁸⁰

Es en esta búsqueda de transformar la realidad que Sánchez Vázquez fundamenta la necesidad de comprender el marxismo como filosofía de la praxis. Praxis entendida, en el sentido de la Tesis I sobre Feuerbach, como actividad objetiva que implica: la crítica de

⁷⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 301.

⁸⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003, p. 275.

lo existente, el conocimiento de la realidad a transformar y un proyecto de emancipación.⁸¹

De tal forma que el debate sobre la “ruptura” o continuidad de la obra marxiana y su subsecuente discusión sobre el carácter filosófico de las obras tempranas de Marx, frente al “cientificismo” de las obras de madurez, cobra vigencia frente a la filosofía contemporánea en tanto que enfrenta dos interpretaciones opuestas sobre el marxismo y el materialismo histórico.

Si bien, los aspectos centrales de la crítica contra Althusser emprendida por Sánchez Vázquez nos permiten reconocer que el filósofo francés lleva al materialismo histórico a convertirse en un marxismo positivista, en el que de forma esquemática, las estructuras económicas de una sociedad dan cuenta de todas las relaciones sociales entre los seres humanos, en el que la estructura económica es fuente y fundamento determinante de la superestructura social, bajo la descripción más simplista del materialismo histórico, y en el que dicha relación, desde la crítica de Sánchez Vázquez, deja en entredicho la libertad, la voluntad y la capacidad humana de modificar la realidad, aunado a que el marxismo althusseriano se identifica con el marxismo oficial del socialismo real, actualmente desaparecido; a pesar de ello, la querrela abierta contra Althusser⁸² resulta vigente en el contexto de la filosofía contemporánea (particularmente de la filosofía política que se proclama por un cambio social hacia una sociedad más equitativa), en tanto que hace necesaria una discusión sobre la reivindicación de dos aspectos centrales del marxismo: la filosofía y la ciencia.

⁸¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 130.

⁸² Con anterioridad se ha mencionado ya que si bien Louis Althusser modificará posteriormente algunas de sus afirmaciones en su Autocrítica, Sánchez Vázquez no encuentra cambios sustanciales en ella, por lo que su interpretación de la obra de Althusser se mantendrá constante.

En el texto *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, Sánchez Vázquez establece tres elementos que caracterizan a la filosofía de la praxis: “el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar”⁸³ Elementos que implican una reflexión filosófica que toma como centro de su pensamiento la tesis de que el ser humano se autoproduce a través de la transformación del mundo, es decir, de los cambios que produce el hombre en su entorno; autoproducción en la que él mismo se humaniza.

Es así que la filosofía de la praxis dejaría de ser tal sin una conceptualización del hombre y de sus relaciones sociales e ideológicas. Es por ello que se trata de una filosofía, pero no de cualquier filosofía, sino de la filosofía que toma como eje de su reflexión a la praxis.

Sobre la praxis se puede afirmar con absoluta certeza que no todas las acciones humanas son praxis, ya que ésta es un tipo de práctica humana que tiene como razón de ser la transformación del mundo en un proceso emancipatorio. Para que la filosofía de la praxis pueda ser consecuente con la Tesis XI de Feuerbach, afirma Sánchez Vázquez, es insuficiente que la filosofía sólo tome como centro de su reflexión a la praxis, es decir, la filosofía no puede restringirse al terreno de la especulación, de la interpretación del mundo. Es por ello que para que la filosofía de la praxis sea tal, lo necesario es que:

“... la revolución teórica tiene que ir más allá para que la filosofía deje de moverse exclusivamente en el terreno teórico y sea, bien entendida, lo que no ha sido nunca: filosofía de la praxis.”⁸⁴

⁸³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía en Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 130.

⁸⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía en Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 133.

El factor distintivo de la filosofía de la praxis radica en que la filosofía no sólo posee un rostro contemplativo frente al mundo, sino que se trata de una filosofía que representa un momento de la transformación de dicho mundo. La diferencia estriba en que para esta filosofía no basta con tener como centro de su reflexión a la praxis, sino que hace de la praxis -entendida como práctica emancipatoria- su práctica filosófica. Es por ello que la filosofía de la praxis se distingue de cualesquier filosofías, porque en ella la praxis consiste en transformar al mundo de forma radical.⁸⁵ De tal forma que la filosofía de la praxis implica “una opción ideológica”, es decir, la asunción de una posición de clase frente a la realidad que, a su vez, involucra valores, ideas, concepciones específicas sobre el ser humano, sobre sus relaciones con el entorno y con los otros seres humanos.

Ahora salta a la vista la cuestión de la transformación del mundo como un problema que tiene que ser abordado por la filosofía de la praxis y que Sánchez Vázquez desglosa en lo que él llama “funciones”. La función crítica de la realidad y de las ideologías; la función política; la función gnoseológica; la función como conciencia de la praxis; y la función autocrítica de la praxis conforman las diversas esferas a través de las que se desarrolla la filosofía de la praxis. En todas ellas la filosofía de la praxis se despliega como filosofía crítica, práctica, teórica, como filosofía consciente de ser una unidad entre teoría y práctica, como una filosofía que se renueva constantemente, y que por ello genera conceptos y categorías que le permitan hacer análisis concretos de la realidad.⁸⁶

Es así, que la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez no puede ser reducida a una esfera gnoseológica (aunque ésta sea una función de la misma), ni

⁸⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 134.

⁸⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, pp. 135-136.

meramente práctica, sino que desde su objetivo último –la emancipación del hombre-, ella integra la teoría y la práctica.

Es en la obra *Filosofía de la Praxis* que Sánchez Vázquez describe las diversas relaciones existentes entre teoría y práctica, aunque es en el breve ensayo *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía* que enfatiza en el carácter distintivo de la filosofía de la praxis frente a la historia de la filosofía.

1.5 La Filosofía de la Praxis como proyecto de emancipación.

La filosofía de la praxis no puede ser reducida a una interpretación de la obra marxiana de juventud, sino que se le debe tratar como una reflexión filosófica que genera un aparato conceptual propio que la caracteriza y distingue de otras interpretaciones del marxismo. Desde el momento en el que Sánchez Vázquez concibe en *Las ideas estéticas de Marx* el concepto de arte como trabajo creador, el concepto de praxis se vuelve el eje rector de su pensamiento. La praxis es entendida como actividad subjetiva y objetiva a la vez. No obstante, es en *Filosofía de la praxis* donde el filósofo caracteriza el lugar que ocupa la categoría praxis dentro del marxismo.⁸⁷ Sánchez Vázquez reconoce que la categoría praxis es para casi todos los marxistas el elemento central que permite distinguir al marxismo de cualquier otra filosofía, sin embargo, declara la necesidad de precisar y de demarcar sus alcances para precisar de que clase de praxis se está hablando.⁸⁸

El primer paso para determinar qué es la praxis es aclarar el porqué de la utilización de dicho término. Razón por la que la introducción de *Filosofía de la Praxis*

⁸⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. La filosofía de la praxis (balance personal y general) en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 160.

⁸⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 63.

comienza por aclarar la utilización del término praxis frente a otros vocablos que en el español refieren la actividad humana, pero que no servirán para designar “la actividad consciente objetiva”⁸⁹. Por ejemplo, el término práctica en el uso cotidiano del habla puede utilizarse como sinónimo de praxis ya que sirve para indicar la actividad humana, pero éste se encuentra preñado de un uso utilitario, pragmático. Cuando hablamos de que alguien o algo es muy práctico, es porque cumple con eficiencia o celeridad con alguna actividad inmediata en la que no media de forma necesaria un proceso teórico-reflexivo. Las actividades prácticas no representan un fin en sí mismas porque siempre satisfacen alguna necesidad externa a ellas; generan un provecho material inmediato. Es por este uso que el filósofo renuncia a utilizar dicho término.

En contraparte, si relacionáramos la palabra praxis con su origen etimológico, nos alejaremos, sin lugar a dudas, de su comprensión; ya que los griegos, señala el autor, identifican la praxis (πρᾶξις) con la acción cuyos fines están en ella misma. La praxis griega no genera nada fuera de ella, es en sí misma un fin⁹⁰. Razón por la cuál, dicho significado resultaría absolutamente contradictorio con una filosofía que pretende fundar las bases epistemológicas de una práctica política consciente. A pesar de ello, el autor opta por utilizar el vocablo praxis deslindándolo de su antiguo significado. Es así, que cuando nuestro autor acuña el concepto praxis (en tanto que actividad subjetiva y objetiva⁹¹), como categoría central de su pensamiento, hace del marxismo: filosofía de la praxis.

De tal suerte que el vocablo praxis sirve para designar una actividad que se caracteriza por ser un acto consciente (subjetivo) que transforma la realidad (objetiva),

⁸⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 28.

⁹⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 28.

⁹¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. La Filosofía de la Praxis (balance personal y general) en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Anthropos, 1997, p. 160.

mientras que la palabra práctica servirá a Sánchez Vázquez para referir la actividad humana en un sentido utilitario. Es por ello que el verdadero problema sobre los términos tiene que ver con la relación que se establece entre un acto como acto consciente y su objetivación material.

Para determinar los alcances del concepto praxis, desde una influencia innegablemente hegeliana, Sánchez Vázquez distingue la conciencia ordinaria o conciencia práctica frente a la praxis como acto consciente, al que se ha llegado a través de un proceso histórico. La conciencia ordinaria es la conciencia del hombre común que posee una perspectiva unilateral e inmediata, en la que todo acto práctico debe generar una utilidad material, pero en la que dicho acto no se comprende como resultado de una acción humana.⁹²

En la conciencia inmediata o práctica hay una separación entre sujeto cognoscente y objeto del conocimiento, debido a que el sujeto no reconoce una relación entre su actividad transformadora y el mundo de objetos que le rodean. A pesar de ello, la conciencia ordinaria del hombre común no queda reducida a una esfera subjetiva en la que el sujeto sólo pretende encontrar una utilidad inmediata a los objetos, sino que el sujeto, el ser humano, dada su condición social, posee una imagen limitada de la praxis, aunque ésta se presenta como teoría degradada⁹³. Es la vida social la que hace que dicho sujeto reconozca, hasta cierto punto, la intervención de su conciencia en sus actos prácticos. Sin embargo, la posibilidad de superar la conciencia inmediata, requiere que la praxis madure en el proceso de la historia. Es por ello que Sánchez Vázquez asevera:

⁹² Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 30.

⁹³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 33.

“... si el marxismo se concibe como filosofía de la praxis... que ha surgido históricamente... el análisis de esta teoría ha de rebasar forzosamente el marco estrecho de la gnoseología...”⁹⁴

De tal forma que la categoría praxis no puede ser comprendida y estudiada sólo desde una perspectiva epistemológica, en tanto que se vea en ella una categoría que posibilita la generación de conocimientos, sino que integra a la actividad transformadora del mundo.

Pero no se trata de la simple transformación del mundo ya que esa sería actividad en general. Y la actividad humana se distingue de la actividad en general porque está dirigida a un fin; se trata de un acto consciente (expresión interior), que como proyección ideal busca concretarse en la realidad (expresión exterior), esto, aunque el resultado material de dicha proyección no sea fiel a la idea. Es por ello que los fines que el hombre se propone tienen una doble constitución: la ideal que se crea como un producto de la conciencia y la búsqueda de la realización de dicha idea.

La proyección misma de un fin representa, además, una constante negación del entorno (crítica), con el que no se está absolutamente conforme, es decir, se planifica conscientemente una alteración al entorno, misma que implica la negación de una parte de la realidad para afirmar una nueva proyección de la conciencia. Pero esto implica que el entorno se interioriza cuando desde la conciencia se planifica su modificación. Es así como, se establece un nexo necesario con la realidad; porque la posibilidad de la

⁹⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 65.

actualización o realización de dicho fin estará necesariamente regulada por el entorno mismo.⁹⁵

Los fines como producto de la conciencia se convierten en medio y regulación de la de la práctica que busca su realización; sin embargo, la regulación de la práctica no puede ser absoluta en función del entorno en el que busca realizarse, es decir, el entorno material enfrenta a la práctica humana modificando o alterando la proyección ideal de la conciencia⁹⁶.

La práctica misma reclama una nueva interpretación de sí porque se ha modificado en su interrelación con el entorno material, la práctica se realiza y se transforma en su necesaria relación con el mundo concreto.

Sin embargo, la actividad de la conciencia no se ve reducida a la producción de fines que buscan realizarse, sino que, además, la conciencia produce conocimientos, mismos que le sirven como vía de acceso a la realidad; es así que se crean hipótesis, conceptos, teorías, etc. Mismos que son anticipaciones del futuro y que buscarán confrontarse con la realidad.

Pero, la anticipación del futuro, es decir, de algo no existente, que se crea en la previsión científica o teórica, no implica en sí misma su realización o actualización, dado que sólo es una anticipación ideal; por lo que la previsión requiere para su realización la mediación de los fines, que sí buscan su realización; pero estos fines, a su vez, requieren una determinada actividad cognoscitiva para que su pretendida objetivación tenga posibilidades de concretarse en la realidad efectiva, misma que han negado idealmente. Es así, que la efectiva actualización de los fines que el hombre se propone, implica que su proyección ideal requiere un determinado conocimiento de la realidad para que este fin

⁹⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 267.

⁹⁶ “No basta con que la idea reclamen la realidad; también la realidad tiene que tender al pensamiento” Lukács cita a Marx. Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969, p. 3.

se realice. De tal forma que la actividad humana toda está integrada, bajo la mediación de los fines, por la **conciencia** y por la **realización** del objeto de la conciencia.

1.6 Praxis productiva, praxis artística y praxis científica.

Sánchez Vázquez concibe la Praxis, que podríamos entender como general, como transformación objetiva de la realidad. Pero esta práctica general, está integrada por varias formas específicas de praxis en función de la finalidad que persiguen y del objeto sobre el que actúan, es así que tenemos: la praxis productiva, la praxis artística y la praxis científica.

La praxis estética o artística se caracteriza por no tener una finalidad utilitaria –entendiendo utilitario en el sentido de la búsqueda de una satisfacción de carácter primario o como un medio que sirva para lograr otro objetivo–, la praxis estética es un fin en sí mismo; que además eleva la producción humana a su más refinada expresión. La obra artística es en su totalidad la creación de una nueva realidad.⁹⁷ La praxis científica, por su parte, es de carácter experimental; en ella el sujeto se enfrenta a un objeto con el fin de modificarlo para desentrañar las leyes o condiciones en las que se realiza un fenómeno determinado. En tanto que la praxis productiva es la que convierte el entorno material, al que el hombre se enfrenta, “en un mundo humano o humanizado”⁹⁸. La praxis productiva es aquella que el hombre establece con la naturaleza, a partir de su trabajo, valiéndose de instrumentos que le permiten transformar los objetos de su entorno, dándoles a estos alguna utilidad que satisfaga sus necesidades; y es, además, una praxis que le permite objetivarse en su producto, es decir, –como señala Hegel– el hombre se humaniza y proyecta su esencia en los objetos en los que materializa los productos de su

⁹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 162.

⁹⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 272.

conciencia; en tanto que estos objetos una vez pasados por la mano humana son la materialización de sus fines. Son estos los elementos que hacen de la praxis productiva la “praxis fundamental”, dado que el hombre no sólo transforma su entorno a través de ella, sino que, también, se transforma y se produce a sí mismo.

Estos son entonces los diversos tipos de praxis (estética, científica y productiva), sin embargo, es necesario descartar la posibilidad de concebir una praxis teórica. Sánchez Vázquez niega la praxis teórica debido a que la teoría no produce por sí misma una transformación objetiva de la realidad, es, por el contrario, una práctica de carácter subjetivo que no afecta el entorno. Por ello la teoría, la filosofía, para ser considerada como praxis tendrá que estar vinculada conscientemente a la práctica (partiendo de que la teoría no es por sí misma un agente transformador), de tal forma, que una filosofía que pretenda ser praxis deberá integrar de manera necesaria a la práctica, la teoría deberá “salir de sí misma”⁹⁹. Sólo bajo una concepción idealista de la filosofía se podría concebir una filosofía de la praxis que únicamente esté integrada por la teoría.

La posibilidad de sacar a la teoría de sí misma¹⁰⁰, radica en que la teoría trascienda el terreno de la mera idea a través de la relación que ésta establezca con el entorno a partir de la práctica humana. La teoría se vuelve práctica cuando deja el terreno de la idea. Es por ello que las relaciones entre teoría y práctica son especialmente atendidas por Sánchez Vázquez. El autor de *Filosofía de la Praxis* señala que la relación que se establece entre teoría y actividad práctica (comprendiendo ésta última como materialización u objetivación de la primera), no es una relación inmediata y directa, sino que entre ambas median diversos factores.

⁹⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 283.

¹⁰⁰ Partiendo del presupuesto de que la teoría es resultado de la conciencia, es decir, se trata de un producto ideal que se queda en la mente humana.

Tal como ya se ha mencionado anteriormente, la proyección de fines que buscan realizarse, media entre los productos de la conciencia y su materialización, es decir, que entre la idea y el objeto producto de la actividad humana, está el deseo del hombre por realizar sus ideas. Pero es también en esta parte del proceso donde se insertan otra serie de mediaciones, como: el enfrentamiento entre la idea y el mundo material que se opone a su transformación, enfrentamiento que se produce cuando el individuo se da cuenta de que la posibilidad de concretar sus ideas no es directa, sino que las condiciones concretas del entorno le indicarán las modificaciones que tendrá que hacer a su objetivo inicial. De forma tal, que en esta relación entre teoría y práctica, la teoría también puede modificar la relación que establece el hombre con los productos de su trabajo, con su entorno y con los demás hombres, la teoría es guía, pero también es explicación del camino a recorrer, es proyección del futuro y explicación del entorno. Pero jamás podría afirmarse la existencia de una práctica meramente teórica.

Sánchez Vázquez reconoce en el marxismo el único pensamiento con capacidad de vincular la teoría y la práctica; vínculo que tiene como principio el propósito explícito el poner a la filosofía al servicio de la transformación del mundo. De hecho la transformación del mundo es el objetivo inicial –en el sentido que de es el origen y el fin al mismo tiempo–, del marxismo y será esta intención de modificar la realidad la que determinará las relaciones que se establezcan entre la teoría y la práctica. Es por esto que el aspecto teórico del marxismo se coloca como dependiente de la práctica, ya que la práctica determina el camino a seguir por la teoría.

En la búsqueda de la realización de ciertos objetivos se requerirá un determinado entramado teórico; pero los caminos por los que transite la práctica, enfrentarán al hombre a elementos no previstos que requerirán una explicación de sí mismos. En ese

momento el sujeto tendrá que hacer modificaciones a su pensamiento derivadas de su aprendizaje en el actuar. Es por esto que la práctica guía el desarrollo y el “progreso del conocimiento”.¹⁰¹

Sánchez Vázquez hace extensiva su afirmación de la dependencia de la teoría a la práctica, al terreno de los avances del conocimiento y, específicamente, del conocimiento científico. Partiendo de la afirmación marxiana de la relación directa del conocimiento con la necesidad del avance tecnológico de la producción, se reconoce que la producción exige el avance de la ciencia aplicada a la tecnología. Es así que la producción es una forma de práctica, se demuestra que es ella la que desarrolla y “fundamenta” a la teoría, en este caso en particular, a la ciencia. De tal forma, que se puede aseverar, que las innovaciones teóricas se desprenden de las necesidades planteadas por la práctica.

A partir de esta tesis es posible ver que la práctica se erige, por una parte, como criterio epistemológico de la teoría –en tanto que en la práctica se verifican las tesis o hipótesis planteadas por la teoría– y, por otra parte, la práctica sirve como fundamento de la teoría, ya que, a partir de ella, la teoría tiene que ser creativa y creadora para responder a las necesidades que la práctica le va trazando.

En el caso concreto de la filosofía de la praxis, tratándose de una filosofía que tiene como fin último un cambio radical de la sociedad; resulta imprescindible que posea las herramientas conceptuales necesarias que le permitan asir la realidad. Ya que, sólo una teoría que dote de elementos conceptuales que permitan tener una comprensión objetiva de la realidad, podrá servir para que se salte de dicha comprensión a la transformación del entorno. Pero, como ya se insinuó anteriormente, la transformación de la realidad como

¹⁰¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 177.

fruto de un acto consciente del hombre no es producto de un único hecho momentáneo y fulminante; un cambio de la realidad, y hablando en particular de un cambio social de la realidad, es una sucesión de actos que enfrentan una realidad establecida. Es por ello que la posibilidad de su transformación requiere un permanente trabajo de análisis frente a aquello que se presente como algo no previsto, o, es más, como algo que ni siquiera fue visto con anterioridad. Por esto, la práctica nutre de manera constante y necesaria a la teoría.

Por otra parte, partiendo, de que se ha establecido que la práctica fundamenta y nutre a la teoría; es necesario aclarar que para Sánchez Vázquez la teoría también aparece en el momento previo al desenvolvimiento material de la actividad práctica humana, es decir, que antes de que el hombre se lance a la transformación del entorno social, es necesario que posea con antelación los elementos teóricos que le permitan que su actuar no sea errático, azaroso e intuitivo.

La práctica servirá, entonces, como fin¹⁰²: “la práctica es aquí el fin que determina la teoría”¹⁰³, de forma consciente. Pero, a pesar de que la actividad práctica es fin de la teoría, en el inicio de la transformación de la realidad, es decir, en el momento en el que se tenga que determinar: el cómo, el cuándo, el por dónde y el por qué de la transformación; esto se tendrá que hacer desde la teoría, y, en ese sentido, la teoría determina a la práctica. Resulta necesario aclarar que, a pesar de que la práctica sirva como fin de la teoría, ello no significa que toda teoría se base de una forma inmediata o directa de la práctica. Por esto es que no se puede concluir que la relación que se establece entre teoría y práctica, es una relación inmediata, mecánica, que se desarrolla de

¹⁰² Cabe recordar que los fines poseen una doble constitución: primero, en tanto productos de la conciencia, y, segundo, como productos que desean y buscan su realización.

¹⁰³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 308.

manera paralela en ambas esferas en todo momento histórico. Sánchez Vázquez señala que la relación entre la teoría y la práctica es “parte de un proceso histórico-social”¹⁰⁴, es decir, de un proceso que se genera bajo ciertas condiciones sociales; por lo que, de hecho, hay momentos en que la teoría surge para responder necesidades de carácter teórico sin salir de sí misma.

A partir de las relaciones ya establecidas por Sánchez Vázquez entre teoría y práctica, es necesario establecer los límites y puntos de encuentro entre ambas. Tomando como principio que la práctica fundamenta la teoría, pero que la teoría sirve como guía de la práctica en tanto que engendra idealmente los caminos a seguir por la práctica, se puede entender la afirmación del autor en el sentido de que la teoría posee una determinada autonomía con relación a la práctica.¹⁰⁵

La autonomía que la teoría posee con relación a la práctica, es llamada por Sánchez Vázquez, “autonomía relativa”, misma que es una condición necesaria para que la teoría sirva como guía de la práctica. Esto se debe a que la teoría aporta las herramientas que permitirán reconocer la legalidad de los objetos, para que, a partir de este conocimiento, se irrumpa en esa legalidad del objeto para transformarla. Pero la teoría ha establecido las relaciones que integran el entorno de forma previa a la realización de la praxis, es por esto que la teoría posee una autonomía relativa, pero, además, porque la teoría tiene la capacidad de proyectarse hacia el futuro en tanto que aquello que crea idealmente aún no existe en la realidad material.

Sánchez Vázquez distingue entre dos efectos de la autonomía de la teoría; señala que existe una autonomía positiva y otra negativa, éstas se distinguen en función del tipo de relación que establecen con la actividad práctica. La autonomía negativa se reflejará

¹⁰⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 309.

¹⁰⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 309.

en aquellas teorías que al alejarse de la práctica, demuestran la imposibilidad de su realización, es decir, que al enfrentarse al entorno, hacen imposible la materialización de la teoría. Por lo que podemos deducir que la autonomía positiva es aquella que establece una relación adecuada entre teoría y práctica, en tanto que la realización de la última es materialmente posible.¹⁰⁶

Sería un error identificar la teoría con la práctica, tal como lo sería identificar a la práctica con la teoría. En el primer caso si se considerara que la teoría por sí misma es práctica, caeríamos en la filosofía idealista que Marx criticó por confundir el concepto con la materialización del mismo. Y, si por otra parte, se identificara a la praxis con la teoría, es decir, si se afirmara que la praxis es ya de por sí teórica, se incurriría en el error de creer que la práctica por sí sola transforma la teoría, que ella en su devenir produce ya teoría. Sin embargo, tal como lo señala Marx en su Tesis VIII sobre Feuerbach, una cosa es la práctica y otra la comprensión de esa práctica, “la práctica no habla por sí misma”.¹⁰⁷ Esto significa que se necesitan conceptos, categorías o hasta sistemas que nos permitan dar razón de lo que se verifica en la práctica.

La práctica requiere de la teoría para que esta última aporte los elementos que permitan la comprensión de la primera, y, en esta relación, la práctica sirve como criterio epistemológico, como criterio de verificación de la teoría, pero esto es posible si y sólo si se establece esta relación. Es así, que la actividad práctica en esta relación llega a poseer un determinado carácter gnoseológico.

Pero, Sánchez Vázquez señala, además, cuatro elementos fundamentales que la práctica debe poseer necesariamente: a) conocimiento de la realidad, b) conocimiento de

¹⁰⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 314.

¹⁰⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 311.

los medios de la transformación y uso de ellos, c) conocimiento de la práctica acumulada en forma de teoría y d) anticipación ideal de los fines.¹⁰⁸

La praxis del hombre está constituida por dos elementos que mantienen una relación dialéctica necesaria y en la que ambos elementos participan en su mutua transformación. El primero de ellos es el carácter subjetivo de la praxis como producto de la conciencia, y el segundo, es su objetividad que le viene de la transformación que ejerce sobre un objeto que es independiente de la conciencia. Sánchez Vázquez señala que la posibilidad de determinar como objetiva a la práctica humana, proviene de tres factores: “a) se ejerce sobre una realidad independiente de la conciencia individual, b) mediante un proceso, medios e instrumentos objetivos y c) dando lugar a un producto o resultado objetivo”.¹⁰⁹ Por lo que resulta comprensible ahora, que la objetividad de la praxis le viene de afuera; es, entonces, el entorno material el que la determina.

Sin embargo, la materia sobre la que se ejerce algún cambio opone una determinada resistencia, por lo que, se produce una inadecuación entre el fin (subjetividad) y el resultado material (objetividad). Pero recordemos que los fines están integrados por la búsqueda de su propia realización, y en este sentido, aceptarán aquellas adaptaciones que les permitan materializarse. Es por esto, que nuestro autor, señala que los fines no son proyecto acabado, que se crea de una vez y para siempre, por el contrario, los fines son esencialmente dinámicos.

Como ya se ha explicado la praxis mantiene una relación dialéctica entre teoría y práctica, pero Sánchez Vázquez ubica que las relaciones que se establecen entre ambas pueden ser de diversos tipos, por ello utiliza como criterios de distinción: “a) el grado de conciencia que revela el sujeto en el proceso práctico, y b) el grado de creación que

¹⁰⁸ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 314.

¹⁰⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 316.

testimonia el producto de su actividad”.¹¹⁰ Sobre el criterio que se refiere al grado de creación cabe resaltar, que para el autor, la creación es un producto de la conciencia, y por ello sólo puede atribuirse al ser humano. Es así que, a partir de estos dos criterios, reconoce que existen dos tipos de praxis, mismas que a su vez se subdividen en dos: la praxis creadora frente a la reiterativa o imitativa, y, la praxis reflexiva frente a la praxis espontánea.¹¹¹ La praxis creadora es entendida por Sánchez Vázquez como una forma de adaptación que permite al ser humano satisfacer necesidades específicas. En este tipo de praxis la teoría y la práctica se suceden de forma constante, ambas se modifican en el proceso de transformación del entorno que obliga a la conciencia a replantearse la forma de concretar sus proyectos.

La praxis creadora cobra vital importancia cuando Sánchez Vázquez la vincula a la revolución, y, en ese caso, la praxis creadora no es un fenómeno determinado por leyes objetivas que aplican bajo cualquier contexto, por el contrario, ésta se halla siempre determinada por circunstancias históricas específicas; es por esto, que la posibilidad de su realización depende de la “intervención de factores subjetivos”. Depende de la intervención consciente de la praxis humana.¹¹²

Frente a la praxis creadora o creativa, Sánchez Vázquez opone la praxis reiterativa o imitativa, a la que caracteriza como aquella praxis que se basa en una praxis creadora ya existente, de la cual tomará la guía que regirá su actuar. En la praxis reiterativa se repite una praxis preexistente, de la que se tiene la experiencia sobre el objetivo a alcanzar y los medios necesarios para llegar a él; de tal forma que, en la praxis reiterativa se imita una idea a la que no se modifica nada. El trabajo del obrero es un buen ejemplo

¹¹⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 201.

¹¹¹ No obstante la importancia de la praxis reflexiva y de la praxis espontánea, dados los objetivos del presente trabajo, sólo se expondrán la praxis creadora y la reiterativa o imitativa.

¹¹² Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 326.

de praxis reiterativa; en él, el trabajador se limita a una práctica mecánica que se separa de la conciencia.¹¹³

Si se parte del análisis hecho por Sánchez Vázquez de la praxis imitativa, se podría deducir que el trabajo del obrero está condenado a no ser un acto consciente; conclusión que es del todo ajena al pensamiento del autor. La praxis imitativa, a pesar de negar la conciencia en el trabajo, no la desaparece ya que cualesquier tipos de trabajo requieren un mínimo de actividad consciente. Así se pueden establecer dos niveles de praxis: la creadora y la reiterativa. A la primera le pertenece una relación consciente entre el trabajo concreto y la conciencia del mismo; mientras que la segunda representa la ausencia – parcial– de conciencia. No obstante, estos dos niveles, considerados desde la praxis en general –total–, alternan de forma permanente, pero evidentemente la praxis creadora es la que determina a la praxis en general.¹¹⁴

Resulta evidente que la praxis creadora es la que interesa con miras a una filosofía de la praxis. Es por ello que cuando Sánchez Vázquez expone el vínculo entre conciencia y praxis creadora, especifica la diferencia entre conciencia práctica y conciencia de la praxis. La primera, es la que traza un fin que trata de materializar en la realidad; la segunda, es la conciencia que sabe que la actividad que rige las modalidades del proceso práctico es suya.¹¹⁵ De tal forma que la conciencia de la praxis es una especie de autoconciencia, aunque no toda autoconciencia posee las mismas cualidades.

Es ahora que se hace posible entender que en la *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez afirma que el marxismo posee aspectos ideológicos que derivan de su pretensión de interpretar y de transformar la realidad. El marxismo constituye un sistema de ideas

¹¹³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 337.

¹¹⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 349.

¹¹⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 352.

que responden a una situación social y expresan ciertos intereses que no necesariamente son verdaderos.¹¹⁶

En entrevista afirma:

La crítica de esta sociedad expresa una inconformidad con ella y, por tanto, la necesidad de una alternativa para resolver o superar los males sociales que se critican. Así pues, el marxismo es, en primer lugar, una crítica de lo existente, y, en segundo término, un proyecto de una sociedad más justa, más libre. Como alternativa a la sociedad criticada, este proyecto implica una concepción de la sociedad futura regida por ciertos fines y valores. En este sentido, podemos hablar de un aspecto que por los valores y los fines que se proponen, constituye el aspecto propiamente ideológico o valorativo del marxismo.¹¹⁷

De tal forma que es en el proyecto de transformación y de emancipación donde se expresa el aspecto ideológico del marxismo. Pero ello no significa que el marxismo pueda ser reducido a su esfera ideológica; si así fuera, entonces el marxismo se alejaría de la posibilidad de transformar el mundo de manera radical. De tal forma que el proyecto de transformación implica el conocimiento de la realidad a transformar. En este punto será particularmente cuidadosa la reflexión de Sánchez Vázquez, quien afirma la necesidad del aspecto científico del marxismo, sin el cual se estaría en el terreno de los socialistas utópicos. De ahí la obligatoriedad de un aparato teórico que impida que sean sólo los valores los que rijan el mundo práctico –particularmente en la práctica política–. La ciencia, por tanto, es consustancial al marxismo, así como lo es la ideología.

¹¹⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 361.

¹¹⁷ Entrevista del día 31 Marzo de 2004

1. 6 La crítica a Antonio Gramsci

En el libro *Transformaciones del marxismo en América Latina*, Fornet-Betancourt sostiene que Gramsci es “un interlocutor importante” de Sánchez Vázquez para la elaboración de *Filosofía de la praxis*¹¹⁸, pero dicha aseveración parece cuando menos excesiva si se considera los años de elaboración y publicación de *Filosofía de la praxis*¹¹⁹, frente a los años de difusión de la obra gramsciana. Es por ello que respecto a la influencia que Antonio Gramsci pudo haber tenido en la elaboración del texto de Sánchez Vázquez, es determinada por éste último como:

(...) una influencia un tanto general, un tanto vaga, dado que yo tenía cierta idea del pensamiento de Gramsci; pero en realidad cuando empecé a elaborar mi *Filosofía de la Praxis* no tenía un contacto directo con su obra; así, pues, no pude beneficiarme de la aportación que ya representaba Gramsci.¹²⁰

De tal suerte que la lectura de Sánchez Vázquez de la obra gramsciana será posterior, por lo que se podrá entender con claridad que su crítica esté fundada en su propia concepción de la filosofía de la praxis.

El punto central de la crítica sanchezvazquiana contra Gramsci, radica en que para aquél Gramsci olvida el aspecto objetivo del marxismo. Gramsci se vuelve absolutamente historicista, hace del marxismo un sistema que explica la realidad toda como producto de la acción humana reflejada en la historia.

¹¹⁸ Betancour-Fournet. *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América latina*, p. 316

¹¹⁹ Cabe recordar que la primera edición data de 1967, pero que el proyecto de elaboración del texto se remonta a su tesis doctoral.

¹²⁰ Entrevista del día 31 Marzo de 2004

Por supuesto que reconocerá en Gramsci a un pensador original, radical y profundamente crítico frente al marxismo oficial de la época; no obstante, Sánchez Vázquez reconoce que Gramsci:

“carga el acento, demasiado, en el factor subjetivo, y hay en él cierta subestimación de los factores objetivos que requieren, naturalmente, un conocimiento de la realidad y, por tanto, del aspecto científico del marxismo”¹²¹

¹²¹ Entrevista del día 31 Marzo de 2004

Capítulo 2

ANTONIO GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA COMO PRAXIS

El filósofo actual ... no puede evadirse del terreno actual de las contradicciones, no puede afirmar, más que genéricamente, un mundo sin contradicciones, sin crear inmediatamente una utopía. Esto no significa que la utopía no tenga un valor filosófico, porque posee un valor político, y toda política es implícitamente una filosofía.¹²²

2.1 Gramsci: los cuadernos y la cultura italiana.

Algunos especialistas han establecido tres momentos en la evolución del pensamiento gramsciano: el primero culmina en 1921; el segundo va de 1921-1926, años del periodo de construcción del partido comunista italiano; el tercero es la de los cuadernos de la cárcel¹²³. Para efectos del objetivo del presente trabajo, es este último periodo el que servirá como material básico para el estudio del pensamiento de Gramsci.

El carácter fragmentario de las exposiciones gramscianas hace particularmente complicada la comprensión unitaria de su pensamiento, aunado a la evolución y a las transformaciones que éste sufrió durante los años del confinamiento. A pesar de ello, el presente trabajo pretende configurar de forma unitaria los elementos que permitan comprender las particularidades de la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci, para lo que se requerirá hacer un análisis de algunos de los conceptos más relevantes de su obra; sin embargo, no será posible hacer un estudio muy concienzudo de algunos conceptos tales como hegemonía, sociedad civil o bloque histórico. Para lograrlo se vuelve necesario hacer un balance sobre algunos elementos culturales e históricos que

¹²² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 184.

¹²³ Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987, p. 72.

determinaron el quehacer filosófico de Gramsci, lo que permitirá hacer un estudio cuidadoso de algunos de los conceptos fundamentales de su filosofía política.

El pensamiento de Antonio Gramsci es beneficiario de una antigua y larga tradición italiana que va desde Vico, hasta el hegelianismo de Benedetto Croce, y que encontrará en Maquiavelo el maestro del arte político. La obra de Gramsci tiene como hilo conductor de su reflexión teórica y de su práctica política una cuidadosa lectura de Marx y, particularmente, de las *Tesis sobre Feuerbach*.

Desde los primeros momentos de su encierro (1927)¹²⁴, Gramsci estableció un plan de trabajo que, en ese momento, incluía el estudio de los intelectuales italianos, así como, estudios sobre lingüística comparada y sobre el teatro de Luigi Pirandello.¹²⁵ Es así como surgirá el proyecto que lo llevará a analizar temas tan diversos como: la literatura popular italiana, los dialectos italianos, la reforma y el renacimiento, el pensamiento de Maquiavelo, la posición de Benedetto Croce en la cultura, el risorgimento italiano, la función de los intelectuales italianos hasta el siglo XVIII, etc.

Se iniciaba en el pensamiento de Gramsci una compleja reflexión sobre los más disímiles debates culturales, filosóficos y políticos de la época; producto de la experiencia militante de Gramsci y de su profundo interés por abrir un verdadero debate teórico sobre una izquierda revolucionaria. Tarea que el italiano desarrolló frente al peligro que representaba escribir en el encierro, así como, la censura del régimen fascista que pretendía exterminar el cuerpo, pero sobre todo incapacitar la mente de Gramsci. En estas condiciones su pensamiento fue llevado en sus disertaciones a la discusión sobre temas muy específicos de la cultura italiana; así como, a la creación de conceptos propios

¹²⁴ Gramsci fue detenido en Roma el 8 de Noviembre de 1926, el 4 de junio de 1928 fue condenado a 20 años, 4 meses y 5 días de prisión.

¹²⁵ Sacristán, Manuel. "El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel" en Gramsci, Antonio. *Introducción al estudio de la filosofía*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, pp 9-10. Este plan de trabajo se fue modificando con el paso del tiempo, no obstante, algunas de las temáticas que se plantearon desde el primer momento fueron desarrolladas por Gramsci en los años siguientes.

que le posibilitaran establecer un marco conceptual que le sirviera al partido comunista y al pueblo italiano en la lucha revolucionaria. De ahí que todas sus reflexiones fuesen expuestas de forma fragmentaria y desordenada, con la abierta intención de ser apuntes que sirvieran para exposiciones posteriores¹²⁶, que por supuesto jamás vieron la luz.

El pensamiento de Gramsci se fue desarrollando con el devenir de sus propias reflexiones durante la década que duró su confinamiento. Del proyecto inicial se derivaron problemáticas cada vez más específicas y diversas, que le obligaron a generar su propio entramado conceptual para dar cuenta de la realidad italiana, así como, de las condiciones y perspectivas del proletariado; pero siempre tomando en cuenta las problemáticas y debates de la Italia de su época. De tal suerte que, el pensamiento de Gramsci resulta incomprensible como tal si se aísla del interés del filósofo por hacer del materialismo histórico una reflexión política viva de la sociedad italiana, siempre arraigada en sus múltiples componentes y contradicciones; tal y como lo demuestra la diversidad de asuntos abordados por Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*.

En el decurso de sus reflexiones durante el encierro, Gramsci recrudesció su crítica a los partidarios de las interpretaciones mecanicistas del materialismo histórico, al stalinismo soviético, a los sectores reformistas del partido comunista italiano; ataques que ya le habían valido desde antes de su cautiverio una serie de enfrentamientos con el Partido Comunista Italiano.¹²⁷

¹²⁶ Es por ello que muchos de los apartados en los que se ha dividido la obra gramsciana comienzan con afirmaciones como: “Puntos de meditación para el estudio de la economía”, “Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce”, etc.

¹²⁷ “En dos artículos sobre la revolución de Octubre –“La revolución contra el Capital”, publicado en Avanti. El 24 de noviembre de 1917, y “Nuestro Marx”, que apareció en Il Grido del Popolo el 4 de mayo de 1918–, Gramsci reafirma, contra los partidarios de las interpretaciones mecanicistas, que si bien las leyes del desarrollo histórico aparecen como una tendencia general, ellas son, en realidad, obra de los hombres...” Macciocchi, María A., *Gramsci y la revolución de occidente*, Siglo Veintiuno Editores, México, p. 56.

Uno de los puntos que muestra esta ruptura tiene que ver con el hecho de que Gramsci, a diferencia del marxismo oficial, concibió el materialismo histórico como la coronación de distintos movimientos filosóficos, sociales y culturales, tales como: el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana, la revolución francesa, el liberalismo, el historicismo y la filosofía moderna; es decir, como la culminación de la “dialéctica entre cultura popular - alta cultura”¹²⁸; como el punto de encuentro entre los grandes movimientos de intelectuales con los grandes procesos históricos que configuraron el siglo XVIII. De tal forma que, para el italiano, en el análisis sobre la comprensión del marxismo, no se puede partir solamente de la “alta cultura” o de las grandes corrientes teóricas que determinan la historia de la filosofía, por el contrario, el materialismo histórico sólo puede ser entendido en toda su profundidad si se integran en ello los cambios sociales que caracterizaron su época.

Es por esto que en Gramsci, las fuentes fundamentales del materialismo histórico no pueden ser reducidas a los grandes sistemas filosófico-económicos que le precedieron – aunque por supuesto representen sus antecedentes teóricos–, sino que la esencia del marxismo se halla en su capacidad de superación de las viejas filosofías y, sobre todo, en la forma en que concibe a la filosofía misma.

El marxismo, para Gramsci, es un momento de la cultura¹²⁹ moderna, que fecundó un pensamiento propio, del que derivaron interpretaciones heterogéneas e inclusive opuestas; con lo que se crearon corrientes en su interior. De estas corrientes, Gramsci rescata dos en particular: por un lado, una vertiente que ha sido absorbida por tendencias

¹²⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 136.

¹²⁹ Cuando Gramsci se refiere al marxismo como momento de la cultura, lo que indica con ello es su rompimiento con el pasado, lo que indica la necesidad de que se realice un balance sobre algunos elementos culturales e históricos que determinan su quehacer filosófico.

idealistas (Croce, Sorel, Bergson); por otra, la del marxismo oficial que se sostiene basada en un “materialismo filosófico vulgar”.¹³⁰

“El marxismo ha sufrido una doble revisión... por un lado, algunos de sus elementos... han sido absorbidos por algunas corrientes idealistas..., por el otro, los marxistas oficiales... ¿Por qué el marxismo ha corrido esta suerte de parecer asimilable, en algunos de sus elementos, tanto a los idealistas como a los materialistas vulgares?...”¹³¹

Para Gramsci, el surgimiento de estas dos interpretaciones del marxismo se hizo posible, debido a que desde su aparición, el materialismo histórico tuvo la necesidad de aliarse a tendencias extrañas que le permitieran combatir “los residuos del mundo precapitalista en las masas populares”¹³², es decir, los resquicios del pensamiento medieval. Por lo que tanto el idealismo como el marxismo oficial de la Unión Soviética eran producto de una tradición que el marxismo había utilizado para atacar el pensamiento medieval. Por lo que se puede concluir que ninguna de estas interpretaciones es correcta y, tampoco ninguna de ellas deriva, ni se sustenta en los principios fundamentales del materialismo histórico; es decir, estos dos errores no tienen relación directa con los principios epistemológicos del marxismo.

Gramsci entiende que el socialismo real y su interpretación oficial del materialismo histórico representaba un “marxismo en combinación” que se detuvo únicamente en tratar de despejar la mente de las masas populares de su pensamiento medieval, convirtiéndose en una forma cultural e histórica como cualquier otra; y no en “la más alta manifestación

¹³⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, pp. 133-134.

¹³¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 134.

¹³² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 134.

cultural de su tiempo”¹³³, es decir, aquélla que supera a la filosofía clásica alemana y que busca consolidar “un vasto movimiento cultural que abrace al hombre en su totalidad”.

No es casual, por supuesto, que Gramsci decida reconocer en estas dos corrientes las dos grandes amenazas del marxismo, y no lo es porque son estas dos corrientes con las que Gramsci debatió desde mucho antes de ser encarcelado. De ahí que, frente a estos dos errores de interpretación, la tarea del marxismo, para la primera mitad del siglo XX, era, desde la perspectiva del filósofo sardo, enfrentar las ideologías modernas que legitiman la opresión.

Es justamente esta obra la que emprende el propio Gramsci desde la cárcel, enfrentándose a las filosofías de Croce y de Gentile, por una parte, y al marxismo oficial de Bukharin, por otra. Empresa que en los *Cuadernos* le llevará a dilucidar su concepción de la filosofía de la praxis, esto es, su interpretación del materialismo histórico; misma que le alejara, finalmente, de la tradición ortodoxa del marxismo.

No obstante, para Gramsci es de vital importancia el reconocimiento de que el materialismo histórico, esto es, la filosofía de la praxis¹³⁴, es la síntesis de las tres fuentes fundamentales del marxismo, a saber: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la literatura y práctica francesas; corrientes que representan el máximo desarrollo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX. Así, afirma el filósofo sardo, la filosofía de la praxis ha desplegado sintéticamente los tres movimientos que representan estas corrientes, creando una síntesis que ha depurado todo rastro de trascendencia metafísica y teológica, es decir, ha abandonado toda “inmanencia”.¹³⁵

¹³³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 135.

¹³⁴ Resulta necesario señalar que en los *Cuadernos*, Gramsci se refiere al materialismo histórico como la filosofía de la praxis o viceversa, es decir, los utiliza en un sentido equivalente, por lo que en ambos casos les dotará del mismo contenido.

¹³⁵ Concepto característico de la filosofía de la historia de Croce. Ver Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 144.

De tal suerte que, la filosofía de la praxis –el materialismo histórico–, al igual que cualquier otra filosofía, es una expresión de las contradicciones de la vida social; pero a diferencia de cualesquier interpretaciones del mundo, la filosofía de la praxis es la expresión consciente de dichas contradicciones, dado que es la única con la capacidad de comprender como una totalidad al conjunto de los sistemas de la filosofía.¹³⁶

Para Gramsci la filosofía de la praxis, en el terreno de la investigación histórica, tiene en la filosofía hegeliana el elemento originario más importante de su pensamiento; influencia que permite entender a Marx, ante todo, como un historicista:¹³⁷

“... el materialismo histórico es una reforma y un desarrollo del hegelianismo... es la filosofía liberada de todo elemento ideológico unilateral y fanático... El ‘hombre en general’ es negado y todos los conceptos ‘unitarios’ estadísticamente son escarnecidos y destruidos, en cuanto expresión del concepto de ‘hombre en general’ o de ‘naturaleza humana’ inmanente en cada hombre.”¹³⁸

Gramsci tiene claro que no se puede estigmatizar la filosofía hegeliana, por lo que, reconoce el lugar que ocupa la dialéctica hegeliana en el desarrollo del pensamiento de Marx. Su intención no es separar a Marx de Hegel, sino reconocer las verdaderas relaciones entre economía política y filosofía. El propósito perseguido por Gramsci es hacer del historicismo del materialismo histórico una filosofía de la praxis; misma que tiene en su centro al hombre concreto, y que toma como principio fundamental la idea de que los individuos, dentro de un conjunto de condiciones específicas, son los que construyen su porvenir.

¹³⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 183.

¹³⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 145.

¹³⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 183.

El reconocimiento de la filosofía hegeliana ha llegado a Gramsci a través de la filosofía de Benedetto Croce y de Gentile. A quiénes Gramsci criticará su carácter especulativo e idealista; pero, es precisamente en esta crítica donde se hace posible vislumbrar la influencia o el rompimiento fundamental en el pensamiento de Gramsci respecto del historicismo de Croce.

De tal forma que, gran parte del pensamiento gramsciano se funda en el debate que el italiano estableció con las dos grandes corrientes derivadas del marxismo que representaban, desde su lectura, las dos desviaciones más importantes del materialismo histórico –el idealismo y el marxismo ortodoxo–; esa es la razón por la que, para evitar estos extravíos y para lograr fundamentar una verdadera doctrina revolucionaria, Gramsci, con base en un análisis cuidadoso de sus propios conceptos, expone en sus *Cuadernos de la Cárcel* sus concepciones de la historia, de la política y lo político, de la filosofía, de la filosofía de la praxis, de la relación entre estructura y superestructuras, de la hegemonía, de la sociedad civil y el estado, del problema de los intelectuales, etc.

Problemas y conceptos que se encuentran desarrollados en los *Cuadernos*, pero que por su carácter fragmentario deben ser abordados con sumo cuidado para evitar prejuicios sobre su obra –esto en el sentido de imponer formas preconcebidas a su pensamiento–.

Otro punto que no puede evadirse sobre el pensamiento gramsciano tiene que ver con la asimilación y la interpretación de su pensamiento desde las primeras publicaciones de su obra, elementos que han resultado de vital importancia a la hora de comprender los debates que fueron abriendo a su paso las aseveraciones del filósofo.

La primera de estas fue aquella que se difundió esencialmente a través de Togliatti¹³⁹, a unos años de la muerte de Gramsci, que convirtió al filósofo sardo en el

¹³⁹ Togliatti conoce a Gramsci en la universidad y después en las filas del PCI. Togliatti fue el responsable de la primera edición de *Las cartas de la cárcel (Lettere del carcere)*, y, después, de la primera edición de

ícono del héroe revolucionario, en un dirigente de la clase obrera italiana, que combatió el fascismo hasta sus últimas consecuencias¹⁴⁰. Después, sobrevinieron las lecturas que dejaron de lado al activista revolucionario, para concentrarse en el pensador marxista que reflexionó de forma fragmentaria¹⁴¹ sobre la ideología, las superestructuras, la sociedad civil, etc.; se trataba de esas lecturas que vieron en Gramsci un precursor del clima de los años cincuenta representado por el XX Congreso del PCUS. Para la década de los setenta, el estructuralismo, al igual que muchas otras tantas interpretaciones, comprendió el pensamiento gramsciano como un historicismo absoluto, pero también es a finales de esta década que se hace una recuperación del Gramsci teórico de los consejos de fábrica¹⁴². En las décadas siguientes, la especialización de los estudios gramscianos ha establecido los aspectos históricos en el desarrollo del pensamiento de Gramsci durante los años treinta, a lo que también contribuyó de forma fundamental la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* de Valentino Guerratana¹⁴³, que dejó atrás la obligada lectura fragmentaria de las primeras ediciones¹⁴⁴. Pero también es en estas décadas que el pensamiento del filósofo sardo ha sido leído desde sectores absolutamente

los *Cuadernos de la cárcel*. Véase Vargas-Machuca, Ramón. *El poder moral de la razón*, Madrid, Técno, 1982, p. 25.

¹⁴⁰ En este periodo iniciarán los primeros conflictos sobre la interpretación de la obra gramsciana; una de ellas será la de los comunistas que veían en él una continuación del marxismo-leninismo; otra estará representada por los socialistas que lo consideraron un socialdemócrata. Véase Vargas-Machuca, Ramón. *El poder moral de la razón*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 25.

¹⁴¹ A lo que indudablemente contribuyeron las primeras publicaciones –desde 1928– de los *Cuadernos* que al haber alterado su elaboración original, segmentaron el pensamiento de Gramsci.

¹⁴² Fernández Buey, Francisco (ed.). *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 18.

¹⁴³ Editada por primera vez en italiano en 1975 y en español en 1986.

¹⁴⁴ “Una comisión especial del PCI presidida por Togliatti decidió agruparlos [los cuadernos] por argumento, a fin de facilitar su notoriamente difícil lectura. Entre 1948 y 1951 fueron editados seis volúmenes: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo statu moderno* (1949), *Il Risorgimento* (1949), *Letteratura e vita nazionale* (1950) y *Passato e Presente* (1951), todos ellos traducidos al español a partir de los años 60.” Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987, p. 111.

heterogéneos¹⁴⁵; lo que ha originado que conceptos como el de sociedad civil o el concepto de hegemonía, hayan sido utilizados por discursos de filosofía política abiertamente conservadores o liberales. Con la caída del socialismo real y la consecuente crítica del marxismo, el pensamiento de Gramsci se ha visto alejado de sus raíces y de forma frecuente se han sacado de contexto algunos de los conceptos más importantes del filósofo italiano, tratando con ello de suavizar su talante crítico y revolucionario.

A pesar de los debates abiertos por las tesis gramscianas, siendo consecuentes con su concepción de la filosofía, de la historia, la cultura y la política; su propia filosofía, es decir, su filosofía de la praxis, se vuelve historia; se vuelve la expresión de una serie de condiciones sociales que muestran su origen y necesidades; se convierte en la posibilidad de adquirir una conciencia reflexiva en el terreno de la vida política, que, en términos del propio Gramsci, se concreta en la historia como sucede a cualquier otra filosofía.

“...el valor histórico de una filosofía puede ser ‘calculado’ por la eficacia ‘práctica’ que ha conquistado... Si es verdad que cada filosofía es la expresión de una sociedad, debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos: precisamente la medida en que reacciona es la medida de su alcance histórico, de no ser ‘elucubración’ individual, sino ‘hecho histórico’.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ “ ‘Espontaneísta’, ‘leninista’, anunciador del ‘amplio frente popular’, Gramsci ha sido siempre sospechado en América Latina de ‘socialdemocratismo’. A ello ha contribuido, sin duda, la forma marginal, casi subrepticia, con que el ‘ala liberal’ del partido comunista argentino lo introdujo en español. Se trataba de un Gramsci despolitizado, con una biografía que no atravesaba las tensiones internas al movimiento comunista de su tiempo; un Gramsci ejemplarmente antifascista (hasta el límite de sacrificar su vida), pero además ‘culto’, amplio de horizontes para juzgar la literatura y la estética; un continuador, a su misma altura de Benedetto Croce.” Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987, p. 69.

¹⁴⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 7)*, México, ERA, 1999, p. 180.

2.2 El debate con Benedetto Croce

La discusión de Gramsci con la filosofía de Benedetto Croce ha sido muy estudiada, ya sea para negar o afirmar la influencia del historicismo croceano en la obra del sardo; y en ocasiones parece un sitio común cuando se aborda el pensamiento gramsciano; a pesar de ello, es un aspecto de la obra de Gramsci que no puede ser pasado por alto. Más allá de que la lectura de los *Cuadernos de la cárcel* demuestra de forma continua a sus lectores el profundo interés de Gramsci por dilucidar los problemas que implicaba la filosofía croceana en la cultura italiana; resulta imprescindible abordar la influencia negativa o positiva de Croce en el pensamiento de Gramsci.

El estudio sobre la querrela Gramsci-Croce abre la posibilidad de comprender a profundidad el historicismo y la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci, sin embargo, para efectos del presente trabajo no es posible hacer un estudio sumamente detallado de dicha disputa, por lo que será necesario restringir la exposición de la crítica de Gramsci al pensamiento croceano, a aquéllos aspectos que permitan esclarecer algunos de los elementos distintivos más importantes entre el historicismo de ambos autores.

A lo largo de los *Cuadernos*, Gramsci demuestra abiertamente su intención de superar la filosofía croceana, pero también manifiesta con toda claridad su reconocimiento a los méritos y aciertos de Croce¹⁴⁷. Para Gramsci, lo más relevante del pensamiento croceano es que había logrado identificar filosofía e historia; aunado a sus esfuerzos teóricos contra las tradicionales concepciones metafísicas en la filosofía,

¹⁴⁷ Lo que es más Gramsci reconoció honestamente la influencia que Croce ejerció sobre él: “ Siempre creyó que de Croce le vino esa inspiración juvenil, todavía imprecisa, como lo recordará por los años de 1933-1934, de unificar teoría y práctica, filosofía y política” Piñón, Francisco. *Gramsci: prolegómenos de filosofía y política*, Ediciones Contraste, México, 1987, p. 184.

particularmente, en el pensamiento religioso. Pero, a pesar de estos intentos, Gramsci observa que el pensamiento croceano se ve limitado por su evidente carga idealista.

Gramsci reconoce que Croce ha logrado desarrollar una filosofía de tintes absolutamente hegelianos, misma que le permitió en su concepción de la historia como historia ético-política¹⁴⁸ entender a la filosofía, a la cultura y a la propia historia en su devenir.

“... se establecen las principales características que distinguen la actividad de Croce de la de los ‘filósofos’ tradicionales. Disolución del concepto de ‘sistema’ cerrado y definido y por lo tanto pedante y abstruso en filosofía: afirmación de que la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico en su desarrollo presenta sucesivamente... el pensamiento filosófico no es concebido, pues, como un desarrollo –de un pensamiento otro pensamiento– sino como pensamiento en la realidad histórica...”¹⁴⁹

Para Croce la historia es cambio, es devenir; sin embargo, a Gramsci no escapa la tendencia idealista de Croce que al haber eliminado el elemento estructural-económico de su análisis; termina presentando a la historia y a la filosofía como una historia de ideas e intelectuales.

De tal suerte que, Croce ha logrado concebir a la filosofía en su historicidad, el problema es que su pensamiento se mantiene en el terreno de la especulación abstracta. Es por ello que a los ojos de Gramsci, Croce, a pesar de que intenta sostener una relación

¹⁴⁸ “... esta historia moral, que fue designada con este nombre por el que escribe estas páginas, y logró cierta fortuna y ha entrado en el uso, como ‘historia ético-política’, para dar a entender en el título mismo que la moralidad no es la política o la utilidad, como no es ninguna otra forma de la actividad humana, pero las comprende a todas y a todas las convierte, en cuanto cumplen sus fines especiales, en acción ética.” Croce, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942, pp. 61

¹⁴⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 10)*, México, ERA, 1999, p. 120.

entre filosofía e historia, no logra una verdadera identificación entre ambas debido a que no le interesa seguir la línea marcada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, es decir, no genera una unión entre teoría y práctica, entre historia y política.

“... lo que hay de ‘sano’ y progresista en el pensamiento de Croce no es otra cosa que la filosofía de la praxis presentada en lenguaje especulativo.”¹⁵⁰

Es por ello que a pesar de que Croce ha hecho una aportación esencial al pensamiento contemporáneo al identificar historia y filosofía; la ausencia de la vida política, esto es, del elemento práctico de la realidad social, le impide desarrollar todas las implicaciones de su historicismo; esta es la razón que explica el que para Gramsci “la crítica al concepto de historia en Croce es esencial”¹⁵¹.

El que la historia en Croce se convierta en una historia formal, una historia de conceptos, en donde el problema central de la filosofía no es la realidad, sino el concepto mismo de historia; lleva a Gramsci a cuestionar los límites del pensamiento de Croce: “¿en el devenir ve [Croce] el devenir mismo o el ‘concepto’ de devenir?”¹⁵². Para el filósofo sardo la respuesta sería inmediata, Croce se ha detenido en una concepción abstracta y conceptual de la historia, a pesar de sus declarados intentos por eliminar cualesquier resabios de pensamiento metafísico. Esta es la razón por la que Gramsci ve en la filosofía de la historia de Croce una historia de conceptos, que le han llevado a una especie de sociologismo idealista¹⁵³, en el que la historia es todavía un concepto especulativo.

¹⁵⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 161.

¹⁵¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 140.

¹⁵² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 139.

¹⁵³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 139.

La concepción croceana de la historia carece de un estatus científico, ya que se trata de una actividad del espíritu que depende de la intuición y que es independiente de toda actividad práctica. Se trata de una filosofía del “inmanentismo absoluto”. Para Croce cada acto espiritual –tal como lo es la historia–, es un acto espiritual que contiene todo el pasado, por lo que “solamente hay hechos creados por el espíritu”. A pesar de ello, para Croce todo conocimiento histórico es una respuesta a una necesidad específica.¹⁵⁴

Gramsci entiende que el problema central de Croce es haber eliminado de forma consciente de su historicismo la vida política; dado que, si se ha eliminado el factor práctico de la historia, entonces, ¿quién es el agente del devenir histórico en el pensamiento de Croce? La clave de este problema radica en que la historicidad de la filosofía croceana se restringe al estudio de las tendencias prácticas y a los efectos sociales de una clase o grupo particular: la de los filósofos o intelectuales. De ahí que este punto de la doctrina croceana se vuelva blanco de los ataques de Gramsci.

El problema radica en que, cuando Croce reconoce la historicidad de la filosofía, estudia las tendencias prácticas y los efectos sociales y de clase que cada filósofo representa, es decir, desde la lectura de Gramsci, Croce reduce la historicidad de la filosofía a la expresión de las tendencias y a los efectos sociales y de clase que representan los filósofos; Croce trata de buscar en los filósofos, a partir de su dimensión individual, la expresión de la historia.¹⁵⁵

La historia se vuelve una historia de ideas, una historia de intelectuales que limitan a Croce al estudio y al reconocimiento de la “alta cultura” que se separa de las masas populares, esto es, de la colectividad.

¹⁵⁴ Schaff, Adam. *Historia y verdad*, México, Enlace Grijalbo, 1971, pp.127-129

¹⁵⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 165.

“...para los intelectuales italianos su filosofía [la de Croce], especialmente en sus manifestaciones menos sistemáticas... ha sido una verdadera reforma intelectual y moral, del tipo del ‘Renacimiento’; pero Croce no se ha acercado al ‘pueblo’, no se ha convertido en un elemento ‘nacional’...”¹⁵⁶

En palabras de Gramsci lo que importa a Croce es que los intelectuales no se rebajen al nivel de las masas, la labor del intelectual es gobernar y utilizar de forma correcta la ideología como instrumento para gobernar¹⁵⁷. Se trata de una concepción de la historia y del intelectual que está cargada de “un temor pánico a los movimientos jacobinos”¹⁵⁸, que se aleja de toda intervención activa de las masas populares como factor del devenir histórico.

No obstante, la dura crítica de Gramsci reconoce que la filosofía de la praxis –el materialismo histórico–, debe señalar las inconsistencias y el papel concreto que juega la historia ético-política de Croce como momento de la hegemonía, pero ello no implica que se deseche su concepción de la historicidad.

“La oposición entre el crocismo y la filosofía de la praxis debe buscarse en el carácter especulativo del crocismo”¹⁵⁹

De forma tal que, Gramsci reconoce de forma absolutamente clara, las implicaciones que el historicismo especulativo de Croce trae consigo; por lo que Gramsci se distancia de forma evidente de esta concepción de la historia que prescinde de la realidad concreta y que se queda en el terreno de la especulación abstracta. He ahí la

¹⁵⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 7)*, México, ERA, 1999, p. 144.

¹⁵⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 116.

¹⁵⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 123.

¹⁵⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 126.

diferencia sustancial entre el historicismo croceano y el historicismo de Gramsci; diferencia que permitirá al sardo fundamentar una concepción materialista de la historia.

2.3 La historicidad en la filosofía de los no filósofos.

Cuando se lee el vocablo filosofía en los *Cuadernos*, Gramsci hace del término una historia de sí mismo, una expresión cultural de la multiplicidad de interpretaciones existentes sobre el hombre y la realidad. La filosofía deja de ser una disciplina abstracta, metafísica, para formar raíces en la realidad, a través de su paso por la historia: la filosofía es historia.

La historicidad de la filosofía, desde la interpretación gramsciana, no tiene que ver con la sucesión temporal de grandes mentes que han producido sistemas de interpretación de la realidad que solamente son asequibles para los especialistas; esa sería una historia cuasi biográfica, una historia de individuos aislados unos de otros, de genios que pueden ser enajenados de su mundo. Se trata de una comprensión de la historicidad de la filosofía que impide que se reconozca el carácter social que ésta posee.

Para Gramsci, la filosofía es histórica porque se desarrolla en la historia, es decir, se produce y es producida en el devenir de los cambios sociales que se engendran en la realidad concreta; realidad de la que la filosofía extrae los problemas que busca resolver y sistematizar.¹⁶⁰ Por supuesto, que a largo de la historia los filósofos, es decir, los intelectuales, han sido quiénes abstraen dichos problemas de la realidad, quiénes los conceptualizan; pero nunca como producto de una reflexión individual, ajena a su entorno físico y social. La historicidad de la filosofía está marcada, entonces, por el

¹⁶⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 165.

trabajo de los filósofos, en tanto que individuos, pero es una empresa que emana de los problemas que la historia propone.

De tal suerte que, Gramsci reconoce la existencia de la filosofía como producto del trabajo de una serie de individuos especializados, pero todos ellos abrevan de la realidad para conceptuar y estructurar sus sistemas teóricos. No obstante, la concepción de la historicidad en Gramsci no se reduce al hecho de que el filósofo, es decir, el intelectual, extraiga de la realidad concreta los problemas para su reflexión teórica; este aspecto sería sólo uno de los rostros de la moneda, el otro es el que muestra el proceso que va de vuelta de la filosofía a la historia.

Para el filósofo sardo, la filosofía no sólo abstrae de la realidad histórica sus conceptos, sino que éstos, en el propio proceso del devenir histórico, se vuelven parte del ideario de la colectividad –en el sentido de apropiación–, es decir, pasan a formar parte de la ideología de la masa popular que, a final de cuentas, es el agente práctico de las transformaciones históricas.

Las ideas y conceptos concebidos desde la filosofía se concretan en la realidad en el momento en el que producen en la colectividad un cambio de concepciones sobre el hombre y el mundo, mismas que transformarán la actividad práctica cotidiana de los pueblos. La filosofía no transforma el mundo desde el terreno teórico, es más, la filosofía y los filósofos en sí no modifican la realidad, sino hasta el momento en el que un sistema o algunos aspectos de un sistema filosófico son asumidos por “la masa”, y ésta última pone en práctica dichas concepciones. Por lo que, aquellas ideas que han sido asumidas por la colectividad, entran en el mundo a través de su práctica concreta.

“Según el concepto más amplio de historicidad de la filosofía, o sea que una filosofía es ‘histórica’ en cuanto se difunde, en cuanto se vuelve concepción de la realidad de una masa social...”¹⁶¹

Una vez que se ha socializado la filosofía gracias a dicha apropiación a través de la práctica, el colectivo originará nuevamente, en el centro de un proceso dialéctico, una serie de problemas que tendrán que ser estudiados por otro grupo de filósofos.¹⁶²

De tal suerte, que la historia de la filosofía es la historia de “las tentativas de una determinada clase” para cambiar o corregir las concepciones del mundo existentes en una época determinada; de dicho cambio, además, se derivará una modificación de las normas de conducta humana, es decir, de la práctica social.¹⁶³ Por lo que se puede afirmar que toda filosofía tiene una aplicación práctica de la colectividad que asume dichos sistemas, ya que toda filosofía tiende a modificar el mundo de forma indirecta, preténdalo de manera consciente o no.

Es por ello que se puede afirmar que en Gramsci la filosofía es histórica porque extrae de la realidad concreta los problemas que dan origen a su pensamiento, así como, porque las disertaciones y las propuestas de los diversos sistemas filosóficos se concretan en la historia modificando el entorno social gracias a la práctica; es un proceso de ida y vuelta, un proceso dialéctico. Este doble rostro de la historicidad de la filosofía —el reflexivo y el práctico—, se expresa en toda la obra gramsciana como una permanente dualidad entre la filosofía académica tradicional y la filosofía que se ha introyectado en el inconsciente colectivo¹⁶⁴ de las masas populares.

¹⁶¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 164.

¹⁶² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 165.

¹⁶³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 150.

¹⁶⁴ Resulta necesario aclarar que Gramsci jamás utiliza en los *Cuadernos* el término “inconsciente colectivo”, por lo que con este concepto sólo se pretende indicar el hecho de que la asunción de una

A través de la distinción entre “la filosofía de los filósofos” –haciendo referencia al grupo de intelectuales dedicados de profesión al estudio y a la reflexión de carácter filosófico, para los que se requiere una educación especializada–, y la filosofía de las grandes masas, Gramsci expresa nuevamente dicha dualidad.

El sustento de esta distinción se encuentra en la forma en la que Gramsci se enfrenta a lo que él denomina: el “prejuicio” de la complejidad de la filosofía; prejuicio que se sustenta en la idea de que la filosofía es una disciplina abstracta y propia de profesionales especializados que poseen cualidades extraordinarias.

Gramsci se enfrenta a dicho prejuicio afirmando que todos los seres humanos son filósofos, y lo son porque operan prácticamente, es decir, porque transforman el mundo, el entorno social, y en dicha transformación interviene de forma implícita un modo de interpretar la realidad, esto es, una filosofía.¹⁶⁵ Por supuesto que se trata de una “filosofía espontánea” que está contenida en el lenguaje, el sentido común y en la religión o el conjunto de creencias propias de un pueblo¹⁶⁶; pero que no por ello deja de ser filosofía.

Por lo que, la diferencia sustancial entre los filósofos de profesión y el resto de los hombres no es cualitativa, sino cuantitativa –entendiendo cantidad, como una mayor o menor homogeneidad en el discurso, un alto desarrollo lógico o una mejor coherencia interna–. Otra diferencia de no menor importancia recae en el hecho de que el filósofo de profesión a diferencia del hombre medio, conoce la historia del pensamiento, es capaz de reconocer y retomar los problemas que han sido expuestos por la filosofía, la cultura y la historia.¹⁶⁷

ideología determinada no es producto de un acto deliberado o consciente de las masas populares, sino que media en ello una actitud pasiva.

¹⁶⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 150.

¹⁶⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 245.

¹⁶⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 218.

Pero, lo que interesa al pensamiento gramsciano es establecer esta distinción entre la filosofía académica y la filosofía popular, con el objetivo de atraer la atención hacia ésta última, hacia la filosofía de la colectividad; y, en todo caso, establecer las verdaderas relaciones entre ambas.

“... Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente...hay que atraer la atención hacia las otras partes de la historia de la filosofía; o sea hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las de los más restringidos grupos dirigentes y en fin hacia los vínculos entre estos varios complejos culturales y la filosofía de los filósofos...”¹⁶⁸

De este interés proviene uno de los aspectos más auténticos del pensamiento gramsciano: la idea de que la filosofía al no ser exclusiva de los filósofos de profesión es patrimonio de la colectividad; de esa masa –tal y como es denominada por Gramsci– que generalmente es menospreciada y excluida con intención o por omisión, por las élites intelectuales. Se trata de esa colectividad cuyas prácticas sociales e ideológicas han sido devaluadas por carecer del rigor y la sistematicidad de la filosofía y de la ciencia en la explicación de la realidad; por limitarse a la *doxa*, a la apariencia, al fenómeno; por arrastrar consigo los vestigios del pasado que han dejado su marca como expresión cultural.

Se trata de ese pensamiento mítico que pervive a pesar del surgimiento de la filosofía con sus miras racionales, o de los esquemas medievales que el renacimiento no logró desaparecer, o de las raíces religiosas que el pensamiento laico ilustrado no pudo

¹⁶⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 151.

arrancar completamente en su ilusión de sacar de la minoría de edad a la humanidad, o quizá de la raigambre metafísica que el cientificismo positivista no logra desaparecer en el pensamiento moderno de los seres humanos; mejor aún, se trata de esa idea de progreso que ha pretendido desaparecer el atraso cultural de los pueblos no occidentalizados de todo el mundo. Se trata, indudablemente, del pensamiento de esa masa en el que se relacionan en distintos niveles el sentido común, la religión y la filosofía.

Se refiere, entonces, al pensamiento conformado por ideas carentes de sustento “científico”; que remite a las creencias derivadas de la experiencia popular, a los conocimientos que se transmiten generación por generación y que dan cuenta de la realidad. Y, por supuesto, se refiere al conocimiento que se adquiere en la experiencia de la práctica política.

En este pensamiento, Gramsci encuentra la “filosofía de los no filósofos” de profesión, mismo que contiene en sus entrañas los elementos que llevan al atraso y la sumisión de los pueblos, pero de forma simultánea posee el germen de una verdadera conciencia crítica.

En esta filosofía de la masa se expresa una lucha en la que se abren las puertas de la emancipación ideológica y social gracias a su carácter práctico, pero también encuentra la vía que lleva a la pasividad. Como reconoce Gramsci, el factor práctico de los grupos sociales, particularmente de las clases subalternas, ha funcionado como agente productor de los cambios sociales; se trata de la colectividad que ha sido la causa eficiente de las transformaciones de la realidad gracias a su práctica concreta.

Por supuesto que esta práctica todavía no ha llegado a transformarse en una conciencia para sí, sino que ha sido influida por el pasado teórico, histórico y cultural, que ha servido para determinar su práctica moral y su voluntad. Aunque, ya es posible

para Gramsci observar en ella una práctica que permite al grupo el reconocimiento de la propia colectividad.

Todo esto es a lo que Gramsci llama la “filosofía de los no filósofos”, que generalmente ha sido repudiada por la filosofía de los especialistas. La “filosofía de los no filósofos”, afirma el italiano, está constituida en su centro por el sentido común, es decir, por la serie de ideas que otorgan una concepción del mundo a un pueblo, mismas que han sido absorbidas acríticamente por los diversos grupos que integran a la sociedad y que afectan al hombre medio:

“... El sentido común no es una concepción única, idéntica en el tiempo y el espacio: eso es el ‘folklore’ de la filosofía, y lo mismo que el folklore se presenta en formas innumerables: su carácter fundamental es el de ser una concepción del mundo disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme al carácter de las multitudes de las cuales es la filosofía...”¹⁶⁹

Los elementos que integran el sentido común provienen de las religiones, de las concepciones científicas del pasado, de los elementos superestructurales de la vida social; y, se sustentan en todo momento en percepciones inmediatas, por lo que carecen de sistematicidad y en muchos casos de coherencia interna. De tal suerte que, el sentido común se consolida como un tipo de conocimiento que permite a los individuos dilucidar su entorno físico y social, empero esta explicación carece de fundamentos lógicos desarrollados en el marco de un sistema conceptual determinado.

¹⁶⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, p. 303.

“... la ‘filosofía de los no filósofos’, o sea la concepción del mundo absorbida acriticamente por los diversos ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio...”¹⁷⁰

Este sentido común se caracteriza por ser una forma de ver el mundo absolutamente pasiva, debido a que generalmente ha sido impuesta desde el exterior.¹⁷¹ Es entonces que, dado su origen, el sentido común se distingue por ser acrítico y disperso, es una forma de interpretar la realidad que ubica al individuo en una multiplicidad de hombres masa –en el sentido de eliminación de la individualidad y la creatividad–; y en él, se expresan generalmente los “prejuicios de todas las fases históricas”, combinados con principios de la ciencia moderna. El sentido común está delimitado por elementos superestructurales diversos que constituyen una amalgama que conforma el pensamiento de un pueblo.

Para demostrar la forma en la que el sentido común se encuentra permeado por elementos superestructurales, Gramsci ejemplifica el problema con el hecho de que algunos de los problemas fundamentales del conocimiento, de la filosofía y la ciencia contemporánea, no representan ninguna verdadera discusión para el sentido común.

Tal es el caso de la forma en la que el sentido común asimila el clásico problema de la epistemología sobre la certeza de la existencia del mundo externo; para el sentido común ni siquiera existe el conflicto porque la existencia de lo real no depende del ser humano, esto debido a que lo real ha sido creado por Dios, independientemente del hombre; es más, el mundo y la realidad toda es cronológicamente anterior al hombre; por lo que, la existencia de lo real no está en cuestión para el hombre común, como normalmente no está en cuestión la existencia de Dios. Es por ello que para el sentido común el problema ni siquiera existe. De ahí que Gramsci asevere que el sentido común

¹⁷⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 261.

¹⁷¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 245.

en muchas ocasiones defiende como objetiva una visión de la realidad que en el fondo es estrictamente subjetiva, pero al sentido común ni siquiera le es posible detectar dicha yuxtaposición.¹⁷²

“...El sentido común es un agregado desordenado de concreciones filosóficas y en él se puede encontrar todo lo que se quiera.”¹⁷³

Es así que el sentido común, para Gramsci, conforma esta filosofía de la masa, filosofía que se puede caracterizar como una filosofía natural o espontánea, integrada en todo momento por valores, principios y discursos explicativos de la realidad, provenientes de distintas esferas ideológicas, tales como, la religión e inclusive la filosofía especializada.

De tal suerte que, se establece un vínculo entre sentido común, religión y filosofía. En dicha relación la filosofía es la única disciplina reflexiva, mientras que la religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual, debido a que no poseen unidad y coherencia interna. Sólo la filosofía corresponde al nivel de lo intelectual, es por ello que representa la superación del sentido común y de la religión. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, en ese sentido coincide con lo que Gramsci llama el “buen sentido” y que se opone al sentido común.¹⁷⁴

No obstante, Gramsci reconoce la importancia de la filosofía espontánea, a pesar de su carácter pasivo, ya que considerará que a partir de ella se abre la vía de construcción de una filosofía crítica, para lo que se requiere superar la filosofía espontánea.

¹⁷² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 308.

¹⁷³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, p. 304.

¹⁷⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 247.

“Gramsci no deja de hacer una distinción entre filosofía espontánea (dominante en la sociedad y sobre las clases subalternas) y filosofía reflexiva, que se encuentra, en relación con la espontánea, en los grupos intelectuales y en las clases hegemónicas. Precisamente esa distinción fundamenta su visión del ascenso de las clases oprimidas a su autonomía. La política es la mediación entre ambos estadios...”¹⁷⁵

La filosofía espontánea, en tanto que no es producto de la reflexión sistemática y concienzuda del intelectual, es necesariamente inconsciente, esto implica que constituye una forma de ver el mundo absolutamente pasiva.¹⁷⁶

Frente a esta concepción del mundo existe otra forma de filosofía que es capaz de hacer de la crítica una parte esencial de su conformación como pensamiento unificado y coherente; se trata de la posibilidad de generar una reflexión que permita al individuo reconocerse de forma consciente como una parte activa en la producción de la historia del mundo.¹⁷⁷

Esta conciencia crítica de la realidad implica de forma necesaria una conciencia de la propia historicidad, esto es, una conciencia acerca de la fase de desarrollo que ella misma representa en el devenir de la historia, así como de su papel frente a otras concepciones del mundo y la realidad; de ahí su importancia y su diferencia con otras concepciones de la filosofía.

“...el que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho ‘filosófico’ mucho más importante y

¹⁷⁵ Piñón, Francisco. *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política*. Ediciones Contraste, México, 1987, p. 30.

¹⁷⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 245.

¹⁷⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 246.

‘original’ que el hallazgo por parte de un ‘genio’ filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.”¹⁷⁸

Es por esto que la filosofía espontánea debe ser superada por el hombre medio para llegar a poseer una verdadera conciencia del entorno, para dejar atrás la asimilación pasiva de ideologías ajenas a la actividad cotidiana de las clases subalternas, para abandonar la sumisión que mantiene vigente la explotación, para abandonar el conformismo social que se consolida como forma de vida.

Los seres humanos generarán una verdadera conciencia de sí, así como de su entorno físico y social, con su actividad práctica; el paso de la conciencia en sí a la conciencia para sí, es el paso de la conciencia práctica que para algunos especialistas es “el hecho filosófico fundamental”¹⁷⁹ en la obra de Gramsci.

A pesar de ello, Gramsci reconoce que la práctica por sí sola no crea dicha conciencia, sino que se trata de un proceso bastante más complejo. Es el caso del trabajador medio que opera prácticamente, pero ello no significa que por esta razón posea una conciencia de que su operar le permite conocer el mundo; lejos de ello su conciencia teórica¹⁸⁰ puede estar “históricamente” en contraste con su operar, es decir, le puede alejar de la posibilidad de adquirir una conciencia activa. De tal forma que, un trabajador puede enfrentarse a dos conciencias; una teórica que lo aleja, que lo enajena, de su trabajo y de sus compañeros, y otra que le une en el terreno práctico a sus colaboradores. Es por ello que, para Gramsci, el primer paso hacia una autoconciencia está determinado por la unión de estas dos conciencias opuestas, es decir, por el reconocimiento de ser parte de una

¹⁷⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 247.

¹⁷⁹ Sacristán, Manuel. “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en Gramsci, Antonio. *Introducción al estudio de la filosofía*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, pp. 9-10.

¹⁸⁰ Aquí teórico debe entenderse como la totalidad, de valores, de conocimientos del pasado, de elementos ideológicos, que conforman un todo y que sirven para dar una explicación de la realidad.

fuerza hegemónica¹⁸¹; reconocimiento que permitirá generar una unión entre teoría y práctica.¹⁸²

Gramsci fundamenta el paso de la conciencia filosófica espontánea a la conciencia de la filosofía de la praxis –en la que hay una unión entre teoría y práctica–, a partir del hecho de que “el hombre activo de masas” actúa de forma práctica, es decir, que la posibilidad de generar una conciencia crítica se fundamenta en la práctica concreta, en el trabajo de los individuos.

Y resulta evidente para Gramsci que la práctica por sí sola no implica la generación de una autoconciencia: el trabajador por ser tal no genera una conciencia de que su actuar es una forma de adquirir conocimiento del mundo que transforma, es más, como ya se ha mencionado su conciencia teórica (ideológica) puede ser opuesta a su actuar. Es por ello que este tipo de hombre activo posee estas dos clases de conciencias: una, que proviene de su actuar, y que le une a sus compañeros, con su trabajo o con su práctica política, al proceso de transformación práctica de la realidad; la otra es una conciencia que ha heredado del pasado y que ha absorbido de forma acrítica, pero que conforma una serie de ideas, creencias y valores que condicionan su forma de ver el mundo.¹⁸³

Esta segunda conciencia es de particular importancia porque influye en la conducta moral, en la voluntad y, por tanto, en el actuar cotidiano; pero esta conciencia, debido a su origen, puede anular la práctica y llevar al sujeto a la pasividad. Es por ello que la posibilidad de generar una autoconciencia crítica, implica una lucha de “hegemonías políticas”; es decir, enfrentamiento, una lucha entre estas dos conciencias antagónicas, que primero se resuelve en la esfera de lo ético y después en lo político, para llegar a

¹⁸¹ Esto es el ser parte integrante de este grupo o un sector social con el que se comparte una posición social e ideológica y, por supuesto, una práctica.

¹⁸² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3* (Cuaderno, 8), México, ERA, 1999, p. 300.

¹⁸³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4* (Cuaderno, 11), México, ERA, 1999, p. 253.

crear, finalmente, una concepción de lo real que no se oponga al aspecto práctico del trabajo y de la vida política.¹⁸⁴

La posibilidad de formar una conciencia crítica implica el reconocimiento de la propia participación dentro de una fuerza hegemónica, es decir, la conciencia de ser parte de un grupo específico de hombres y mujeres que comparten cierta visión crítica de la realidad con una práctica política específica; este reconocimiento es la primera fase para una autoconciencia, en la que teoría y práctica se unifican.¹⁸⁵

Gramsci, haciendo una lectura cuidadosa de las *Tesis sobre Feuerbach*, entiende que la unión entre filosofía y práctica no puede ser concebida como una relación mecánica, esquemática; por el contrario, ella misma es el producto del devenir histórico, ella en sí misma es histórica, por lo que en un momento específico de su desarrollo revela una comprensión coherente y unitaria del mundo.¹⁸⁶

Afirma Gramsci sobre la filosofía de la praxis:

“La tesis XI [sobre Feuerbach]... no puede ser interpretada como un gesto de repudio a toda clase de filosofía, sino sólo de fastidio de los filósofos y de su papagayismo y la enérgica afirmación de una unidad entre teoría y práctica.”¹⁸⁷

Este vínculo entre teoría y práctica representaría el abandono de la filosofía espontánea que caracteriza al sentido común, hacia una filosofía crítica que otorgue a los individuos dentro de la colectividad una conciencia de su papel en la historia y en la lucha política social.

¹⁸⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 253.

¹⁸⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 253.

¹⁸⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 253.

¹⁸⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 162.

Es por esto que Gramsci afirma que cuando un individuo supera críticamente el sentido común, acepta necesariamente una nueva filosofía; de ahí la necesidad de la filosofía de la praxis, misma que dejará atrás el agregado caótico de concepciones dispares del sentido común¹⁸⁸, en el que el hombre medio podía hallar todo lo que le sirviera para dar cuenta de la realidad.¹⁸⁹

Es así que en Gramsci la filosofía y la historia conforman una unidad que integra la filosofía “de los filósofos”, la concepción cultural de los grupos dirigentes e inclusive las religiones de las grandes masas. En todas ellas se expresa una forma distinta de combinación ideológica.

De ahí que la filosofía de una época, no es la filosofía de un grupo de intelectuales o de una sección de las masas populares; sino una combinación de todos estos elementos que en esta unión se convierte en “historia completa e integral”.¹⁹⁰

“No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía y la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato y adherente, no se puede ser filósofos, o sea tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad...”¹⁹¹

¹⁸⁸ Ello no significa que en el sentido común todo sea equívoco, sino que el sentido común es contradictorio, multiforme.

¹⁸⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 263.

¹⁹⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 151.

¹⁹¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 246.

2.4 Esencia humana, conocimiento e ideología.

La filosofía de la praxis es el eje rector del pensamiento de Gramsci, en ella desaparece la idea de la inmanencia¹⁹² en el ser humano, esto es, se elimina la idea de una esencia inherente a todo individuo, independiente de las condiciones materiales que le rodean; razón por la que se vuelven obsoletos o huecos conceptos como: naturaleza humana u hombre en general¹⁹³, si se les concibe como ajenos a la realidad material. No obstante, Gramsci reconoce que la pregunta sobre la naturaleza del ser humano es la primera y la principal pregunta de la filosofía, el problema es que se le debe interpretar no como el qué del hombre, sino el en qué puede convertirse el ser humano, es decir, no se trata de encontrar qué es de hecho, sino aquello que puede llegar a ser. Por lo que hablar de una esencia humana que es la misma en todos los tiempos y lugares para todo individuo independientemente de las condiciones materiales, niega la posibilidad de reconocer tanto las relaciones concretas que rodean al ser humano, como el carácter activo y transformador que éste posee. De tal suerte que, una concepción generalizada del hombre debe considerar el entorno social que le rodea.

A pesar de que Gramsci reconozca el condicionamiento que ejercen las relaciones materiales en el hombre; así como su abierta oposición a una concepción metafísica de la esencia humana; ello no significa que disuelva toda concepción del hombre en el conjunto de condiciones sociales que le rodean, o, que sólo a partir de dichos elementos económico-estructurales, Gramsci crea que se puede dar cuenta de los fenómenos sociales y la conducta humana en general. Lejos de ello, para el filósofo concebir al ser humano únicamente desde sus condiciones materiales, haría imposible reconocer algún

¹⁹² Concepto característico de la filosofía de la historia de Croce.

¹⁹³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 333.

punto de encuentro entre los individuos de épocas distintas, porque siempre se trataría de casos diferentes entre sí¹⁹⁴.

En el pensamiento gramsciano se puede identificar una concepción del ser humano, el hombre es el conjunto de sus condiciones de vida, pero es, además, voluntad concreta, es decir, se puede pensar al ser humano como la realización de su voluntad a través de los medios específicos que permitan la concreción de dicha voluntad¹⁹⁵. De tal suerte que, en el pensamiento gramsciano, el concepto de ser humano no crea una dicotomía entre voluntad y condiciones materiales; por lo que en el trabajo teórico de Gramsci queda eliminada tanto la interpretación del marxismo que considera que las condiciones materiales concretas, en particular las económicas, se vuelven un factor que determina de forma absoluta el actuar humano, como cualquier comprensión esencialista del hombre.

Además, afirma Gramsci, el ser humano no puede ser entendido como una entidad estática: el hombre se desarrolla a sí mismo, se desarrolla como individuo a partir de su actividad frente a lo externo, de sus modificaciones a la naturaleza y de las relaciones que crea con otras personas. El ser humano debe ser comprendido como un proceso, como el proceso de sus actos; esto tampoco quiere decir que el individuo parta de ciertas condiciones que puede modificar por su pura voluntad, más bien, significa que el ser humano se encuentra inmerso en una serie de relaciones activas, y, en estas relaciones, la individualidad tiene la máxima importancia, a pesar de ello, no se puede alegar que sólo de ella dependan los objetivos o fines que persigue cualquier persona.

La cuestión es que en el pensamiento de Gramsci, el problema de las relaciones entre condicionamiento material y voluntad activa en el hombre, no es un problema que

¹⁹⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 215.

¹⁹⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 215.

pueda resolverse de forma simplista en una mutua exclusión o dependencia absoluta. No se trata de supeditar la voluntad a una serie de condiciones sociales que la envuelvan de forma absoluta en su propia necesidad lógica, o, en contraparte, de una voluntad que sea capaz de alterar su entorno por el simple hecho de desearlo. Gramsci comprende que una visión humanista de la historia y del hombre, en el marco de un proyecto emancipador, implica el reconocimiento de una mutua dependencia entre estos elementos. Por lo que, cuando Gramsci hace referencia a esta voluntad activa, la describe como un “impulso vital” que crea la propia identidad, pero que se constituye a partir de tres elementos: 1. orientando racionalmente esa voluntad; 2. identificando los medios que hacen esa voluntad concreta e indeterminada; 3. la contribución a modificar el conjunto de las condiciones concretas que realizan esta voluntad dentro de sus propios límites¹⁹⁶. Si se desmenuza el contenido de esta triple conformación de la voluntad o el “impulso vital”, se comprenderá que Gramsci asume a cabalidad la necesidad de que la voluntad humana esté guiada por una racionalidad que posea los elementos necesarios para identificar los medios y las condiciones concretas que hagan posible la concreción de los fines que la voluntad se propone. De tal suerte que el individuo debe ser entendido como una unión, un bloque –un bloque histórico–, entre elementos puramente individuales, subjetivos, y elementos objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa; en la que transformar el entorno material significa transformarse a sí mismo¹⁹⁷.

Es así que para el pensamiento gramsciano, tanto aquella interpretación que hace del marxismo un materialismo simplista y determinista, como la recuperación de los textos de Marx hecha por los herederos del idealismo; se alejan de una conceptualización que considere en todo su peso al hombre como un ser activo que está inmerso en una

¹⁹⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 215.

¹⁹⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 215.

serie de condiciones materiales en las que necesariamente deviene como ser histórico; y en este sentido, como ser genérico.

Es por esto que Gramsci afirma que la humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: el primero, el individuo; el segundo, los otros hombres; tercero, la naturaleza.¹⁹⁸ Los dos últimos elementos implican, además, una relación orgánica, en la que la individualidad se construye en su relación con los otros hombres y la naturaleza como parte de un organismo, sea éste el más simple o el más complejo. De tal forma que, el ser humano no entra en relación con otros individuos o con la naturaleza por el simple hecho de ser él mismo naturaleza, sino “en el acto histórico” del trabajo y la técnica que implican una relación activa¹⁹⁹. Momento en el que el individuo, a partir de su integración en un grupo en el que su práctica se requiere, adquiere una conciencia de su actuar, así ésta se limite al simple hecho de utilizar un mayor o menor grado de inteligencia para alguna actividad práctica. En estas condiciones, cada individuo se transforma a sí mismo en la medida en que cambia el conjunto de las relaciones de las que forma parte. Esto explica que para Gramsci, la individualidad se construye en el conjunto de dichas relaciones, es por ello que conformar o modificar la propia identidad, tiene que ver con transformar el entorno.

Por lo tanto, el individuo sí es la síntesis de múltiples determinaciones, pero es también un agente activo de cambio en dichas condiciones que no se realizará como tal hasta que logre realizarse frente a lo externo, modificando las relaciones de su entorno material²⁰⁰. Por supuesto, esto no significa que para Gramsci dicha transformación sea

¹⁹⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 221.

¹⁹⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 221.

²⁰⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 215.

sencilla, por el contrario, ella implica un conocimiento del mundo: tanto de las relaciones necesarias que hay en él, como de aquéllas que son voluntarias.²⁰¹

“...Hay que elaborar una doctrina en la que todas estas relaciones sean activas y estén en movimiento, estableciendo muy claramente que la sede de estas actividades es la conciencia del hombre individual que conoce...”²⁰²

Este individuo que conoce y que actúa es, además, un ser social que en unión con otros individuos puede modificar las condiciones materiales que le rodean, sirviéndose de su conocimiento sobre ellas para dicho cambio; por ello, es posible afirmar que el ser humano es “esencialmente político”, dado que la actividad transformadora de y en las relaciones humanas, le posibilita su propia transformación²⁰³.

De tal suerte que, para Gramsci es adecuado hablar de la naturaleza humana, siempre y cuando se le entienda como el conjunto de las relaciones sociales, en las que el individuo se transforma.

“...la naturaleza del hombre es la historia... si precisamente se le da a la historia el significado de ‘devenir’, en una ‘concordia discors’ que no parte de la unidad, sino que contiene en sí las razones de una unidad posible: por eso la naturaleza humana no puede hallarse en ningún hombre en particular, sino en toda la historia del género humano...”²⁰⁴

²⁰¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 221.

²⁰² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 222.

²⁰³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 215.

²⁰⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 7)*, México, ERA, 1999, p. 173.

Es así que la posibilidad de hablar del género humano como una unidad, no está sustentada en ningún principio biológico o metafísico, sino en el conjunto de las relaciones sociales que le condicionan; en ellas “el hombre deviene”, se transforma continuamente con el transformarse de las relaciones sociales. Este devenir, es decir la historia del ser humano, no se expresa en una esfera abstracta, sino en el seno de las asociaciones públicas y privadas que se engendran en el Estado y los sistemas políticos. De estas relaciones y de sus contradicciones, se genera una conciencia, ya sea como individuo o como grupo, el hecho es que en ese punto, se realiza la unión entre filosofía y política, entre pensamiento y acción, es decir, una filosofía de la praxis.²⁰⁵

Esta filosofía de la praxis, desde la perspectiva gramsciana, se fundamenta en el reconocimiento del principio activo del conocimiento humano. La unidad entre teoría y práctica por la que propugna Gramsci no puede realizarse mientras se siga sosteniendo una dicotomía cuasi ontológica entre ser y pensar, entre el mundo de los “objetos en sí”, ajenos al entendimiento del ser humano y el mundo de la subjetividad, de las ideas. Para Gramsci la objetividad, o la búsqueda de la objetividad carece de absoluto sentido si no se le vincula, en una relación necesaria, con el pensamiento humano, es decir, que para él no existe una objetividad –ni siquiera en la ciencia–, que sea independiente del hombre. Por lo tanto, los fenómenos no son algo objetivo que posea existencia en sí y para sí, sino que dependen de los intereses prácticos de los individuos²⁰⁶. Lo que interesa fundamentalmente a Gramsci al atacar la “objetividad” es reivindicar el lado activo del

²⁰⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 7)*, México, ERA, 1999, p. 173.

²⁰⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 179.

conocimiento²⁰⁷, su interés primordial es recuperar la unión entre pensar y ser, entre hombre y naturaleza, entre la historia y la materia, entre el sujeto y el objeto²⁰⁸.

De tal suerte que para Gramsci la objetividad no es independiente del ser humano, no existe por sí misma, sino que el objeto depende de su relación con el sujeto cognoscente que elabora los conceptos y categorías que le permiten aprehender la realidad:

“... lo que más importa no es la objetividad de lo real como tal, sino que el hombre reelabora estos métodos, estos instrumentos materiales que rectifican los órganos sensoriales, estos instrumentos lógicos de discriminación, o sea la cultura, o sea la concepción del mundo, o sea la relación entre el hombre y la realidad.”²⁰⁹

Lo que interesa en el fondo no es, entonces, el objeto enajenado del ser humano, lo que importa en el terreno del conocimiento es el perfeccionamiento humano de los métodos de investigación, de las categorías y conceptos lógicos de selección y discriminación, que necesariamente se modifican en el devenir histórico. Esto no quiere decir que la realidad sea absorbida o que dependa simplemente del sujeto, sino que la realidad objetiva es entendida por Gramsci desde su relación con el hombre, eso a lo que él denomina la realidad “humanamente objetiva” o lo “universal subjetivo”; esto es, que el conocimiento adquiere el grado de objetividad sólo en tanto que es real para un sistema cultural unitario, en la esfera de las superestructuras, es decir, cuando adquiere un

²⁰⁷ Para Francisco Piñón esta crítica que lanza Gramsci a la objetividad, representa su intento de huir a la tendencia idealista o mecanicista en relación con el problema del conocimiento. Ver Piñón, Francisco. *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política*. México, Ediciones Contraste, 1987, p. 231.

²⁰⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 179.

²⁰⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 179.

carácter colectivo. Por lo que se descarta la posibilidad de pensar que Gramsci lleva el conocimiento al peligroso terreno del subjetivismo.

La clave quizá se encuentra en la importancia que Gramsci otorga a las superestructuras en la filosofía de la praxis, e ilustra su importancia analizando una afirmación de Bertrand Russell, a saber: "... nosotros no podemos pensar, sin la existencia del hombre sobre la tierra, en la existencia de Londres y Edimburgo, pero podemos pensar en la existencia de dos puntos en el espacio, donde hoy se encuentran Londres y Edimburgo, uno al norte y otro al sur..."²¹⁰. Afirmación del filósofo inglés que Gramsci somete a prueba preguntando si acaso los conceptos de sur y norte no son también propiamente humanos, si no son acaso dos convenciones históricas –así como lo es el hablar de cercano oriente estando en la ciudad de México– ; la respuesta se hace evidente: son convenciones, construcciones arbitrarias, o sea, históricas. No obstante, no todo es una creación humana, sino que se trata de representaciones reales, tan reales que le permiten al ser humano viajar y llegar a un lugar específico, distinguiéndolo con claridad de otros sitios. Por tanto, la solución se encuentra en una relación en la que "racional y real se identifican", es decir, en el vínculo indisoluble entre estructuras materiales y superestructuras ideológicas²¹¹. La idea hegeliana, dice Gramsci, se realiza tanto en la estructura como en la superestructura, con ello se logra historizar verdaderamente a la filosofía.²¹²

El conocimiento, es por tanto, un proceso histórico, la objetividad también deviene y se transforma en el terreno de las superestructuras. Por lo que se puede afirmar que el problema sobre la relación epistemológica y, también, científica, entre el ser humano y la realidad tiene más que ver con la forma en la que el ser humano asume dicha relación que

²¹⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 279.

²¹¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 280.

²¹² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 280.

con la realidad misma. Por lo tanto, el mundo no es autónomo de la subjetividad humana, así como, el ser humano no es un receptor pasivo y abstracto que es golpeado por la realidad, en un mundo que le ha sido dado de antemano.

“... lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino a nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses, o sea que nuestros conocimientos son superestructuras (o filosofías no definitivas)...”²¹³

Para Gramsci queda claro, entonces, que el marxismo no puede ser interpretado como una teoría determinista del ser humano, en la que las condiciones materiales dominan al individuo. La filosofía de la praxis gramsciana reivindica el lado activo del conocimiento, por un lado, y el valor de las superestructuras en la construcción del conocimiento, por el otro.

No obstante, el problema que se hace evidente ahora es la comprensión gramsciana de la ciencia en general y del materialismo histórico en particular, esto se hace necesario porque una radicalización de las aseveraciones de Gramsci puede conducir a pensar que cualesquier interpretaciones del mundo están condenadas a ser tan sólo una parte de la historia del pensamiento humano y cuyo grado de verdad es absolutamente equivalente entre sí; se podría pensar que estas afirmaciones conducen al relativismo.

Para Gramsci la cuestión se resuelve reconociendo que la ciencia²¹⁴ es una superestructura; la ciencia es en sí misma, es la unión de un hecho objetivo con una

²¹³ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 178.

²¹⁴ Gramsci considera dos definiciones básicas de ciencia: “1º] Estudio de los fenómenos y de sus leyes de semejanza (regularidad) , de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidad), 2º] Otra tendencia, teniendo en cuenta el ordenamiento más cómodo que la ciencia establece entre dos fenómenos, con el fin de poderlos controlar mejor con el pensamiento y dominarlos para los fines de la acción, define a la ciencia como la descripción más económica de la realidad.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 178.

hipótesis o serie de hipótesis, es decir, ella se encuentra revestida de ideología. Baste señalar para confirmar su carácter ideológico que a lo largo de la historia de la humanidad la ciencia no ha tenido el mismo estatus que adquirió desde el siglo XVIII, sino que ha habido largos periodos de tiempo en los que otros elementos superestructurales han dominado la razón y la actividad humanas –la religión, por ejemplo²¹⁵; de tal forma que el advenimiento de la objetividad científica también es histórico. Es por esto que, asevera Gramsci, la ciencia debe ser comprendida desde los dos aspectos que la constituyen: uno de ellos es el que constantemente rectifica el método del conocimiento; otro, es el que aplica el método para distinguir aquello que es necesario frente a lo transitorio²¹⁶; estableciéndose, así, entre el método y la selección una serie de convenciones basadas en lo que resulta común a todos los hombres. Por lo que la objetividad es aquella realidad que es establecida por todos –por el ser común²¹⁷–, es el momento en el que adquiere el carácter colectivo y se vuelve realidad “humanamente objetiva”. La ciencia es, entonces, una ideología, una superestructura; pero se trata de una ideología que se distingue por poseer un carácter de mayor extensión y continuidad de desarrollo.

Ahora, si la ciencia es también una categoría histórica en continuo desarrollo, ¿cuál sería la diferencia entre ella y la filosofía que también pretende poseer un carácter universal y una continuidad de pensamiento? Gramsci caracteriza a la ciencia como el continuo desarrollo de métodos de investigación que perfecciona sus instrumentos lógicos de deducción e inducción, cuya característica fundamental es que está basada en el adelanto de elementos físicos instrumentales, con el objetivo de prever y dar una

²¹⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 142.

²¹⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 179.

²¹⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 308.

aplicación concreta a los conocimientos adquiridos; pero cuyo desarrollo de la ciencia está ligado a las necesidades, intereses y actividades humanas²¹⁸.

El hecho de que Gramsci considere a la ciencia como una superestructura no invalida el conocimiento que ésta genera²¹⁹, se trata, en todo caso, de reconocer que la ciencia se encuentra revestida de una ideología. El quid de la cuestión se halla en el hecho de que Gramsci comprende a la ideología de forma positiva: alejándose de la clásica definición de conciencia falsa, el filósofo sardo afirma que las ideologías para Marx no son ilusorias y aparentes, sino que se trata de realidades objetivas; por supuesto, éstas no sirven como motor de la historia, sino que son producto innegable de la realidad social. Incluso, es en el terreno de las superestructuras ideológicas que el ser humano toma conciencia de sus obligaciones en un determinado grupo social²²⁰, es decir, la ideología posee un valor cognitivo²²¹.

La otra parte del problema tiene que ver ahora con la clásica querrela sobre la cientificidad y/o ideologización del materialismo histórico. En este caso Gramsci sostiene que el marxismo, es decir la filosofía de la praxis es una ideología, es una superestructura; aunque se trata de una ideología que sirve de terreno para que determinados grupos sociales tomen conciencia de su ser social. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre la ideología de la filosofía de la praxis y las otras ideologías, la diferencia estriba en que los diversos sistemas filosóficos, teóricos o científicos son creaciones contradictorias en las que se busca conciliar intereses opuestos de grupos

²¹⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 5)*, México, ERA, 1999, p. 309.

²¹⁹ En todo caso crítica que desde la ciencia se pretenda olvidar la actividad creadora del ser humano para subsumirlo en una aparente objetividad a la que se supedita todo conocimiento y criterio de verdad.

²²⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 149.

²²¹ "... el materialismo histórico pierde gran parte de su expresividad cultural entre... aquellos que quieren parecer siempre sagacísimos... hacer creer a muchos que pueden tener, a poco precio y sin ninguna fatiga, toda la historia y toda la sabiduría política en el bolsillo. Habiendo olvidado que la tesis de Marx –de que los hombres adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías– posee un valor orgánico, es una tesis gnoseológica y no psicológica o moral ..." Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, pp. 175-176.

dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre las clases subalternas. La diferencia radical se encuentra en el hecho de que la filosofía de la praxis es la teoría de dichas contradicciones y es, además, la expresión de las clases subalternas²²².

La filosofía de la praxis se distingue porque es la única filosofía capaz de reconocer la existencia de la relación entre estructura ideológica y superestructura económica, así como el desarrollo interrelativo y recíproco entre ellas. El concepto de bloque histórico²²³ permite comprender a cabalidad esta unión, ya que posibilita el reconocimiento del valor histórico de las superestructuras que, en términos reales, sirven como nutriente en la formación de la conciencia, de la posición social y de las obligaciones de dicha posición; todo, en el marco de su relación con las estructuras económico-sociales.²²⁴ De tal forma que, se puede entender que Gramsci acepte que el materialismo histórico, la filosofía de la praxis, es una superestructura porque en su pensamiento existe una fusión dialéctica entre idea y realidad material, entre filosofía e historia, entre filosofía y praxis; vínculo en el que lo económico y lo social se entrelazan.

2.5 Gramsci, filósofo de la praxis.

Ya se ha expuesto la concepción gramsciana sobre la historicidad de la filosofía, así como su concepción de la filosofía popular y la filosofía académica; se ha abordado su

²²² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 10)*, México, ERA, 1999, p. 201.

²²³ “Concepto de bloque histórico; en el materialismo histórico es el equivalente filosófico del ‘espíritu’ en la filosofía crociana: introducir en el ‘bloque histórico’ una actividad dialéctica y un proceso de distinción no significa negar su unidad real.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (cuaderno, 7)*, México, ERA, 1999, pp 146. Además, Gramsci atribuye el concepto de bloque histórico a Sorel. Véase, Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 186.

²²⁴ Para tratar de ilustrar esta relación, Gramsci utiliza varias veces, en sentido metafórico, la idea de que nadie se enamora de una mujer por la forma de su esqueleto, aunque es incuestionable que ésta contribuye a la armonía general que genera atracción sexual. Véase, Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 149.

conceptualización sobre el hombre, el conocimiento y la ideología; no obstante, el hilo conductor de todo el pensamiento de Gramsci es su filosofía de la praxis. Una de las aparentes dificultades al analizar los *Cuadernos de la cárcel*, tiene que ver con el hecho de que, en múltiples ocasiones, Gramsci se refiere al marxismo como filosofía de la praxis o como materialismo histórico, mas, esto no deja de ser una dificultad aparential porque desde el momento en el que Gramsci distancia su producción teórica de otras corrientes marxistas es posible identificar cuándo y por qué caracteriza a su pensamiento como filosofía de la praxis, por lo que poner demasiado énfasis en esta distinción resulta un problema baladí que impide reconocer los aspectos fundamentales de la filosofía de la praxis gramsciana.

Cuando Gramsci, en los diversos fragmentos desperdigados a lo largo de los *Cuadernos*, enfrenta a la filosofía de la praxis con otras filosofías, afirma que la filosofía de la praxis no es una teoría más entre tantas otras, no es una filosofía que se reduzca a ninguna de las filosofías que le antecedieron; se trata, por el contrario, de una filosofía original que supera²²⁵ a las filosofías precedentes, representando una nueva síntesis en el modo de concebir a la filosofía.²²⁶

“... La filosofía de la praxis es el ‘historicismo’ absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo.”²²⁷

La filosofía de la praxis, reconoce Gramsci, deriva de la concepción “inmamentística”²²⁸ de la realidad, que depurada de todo aspecto especulativo, se ha

²²⁵ Supera en el sentido de que las hace parte de sí para integrarlas a un nuevo pensamiento.

²²⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 293.

²²⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 293.

vuelto pura historicidad. En otras palabras, la filosofía de la praxis está unida a una concepción subjetiva de la realidad que se verifica como hecho histórico; se trata, por lo tanto, de una concepción historicista del mundo que se ha liberado de todo residuo de trascendencia metafísica y/o teológica.

Uno de los elementos que caracteriza y distingue a la filosofía de la praxis del resto del pensamiento teórico es que ella es una concepción del mundo que reconoce la subjetividad de la realidad, es decir, que afirma la realidad como un hecho histórico, como la “subjetividad histórica de un grupo social”²²⁹ producto de la actividad práctica. De tal forma que, “la filosofía de la praxis es [ante todo] la concepción historicista de la realidad que se ha liberado de todo residuo de trascendencia metafísica”²³⁰, porque, a diferencia del resto de la filosofía, posee plena conciencia de las contradicciones históricas; conciencia que ha heredado del pensamiento hegeliano:

“... la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que trata de liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático, es la conciencia plena de las contradicciones... eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción...”²³¹

²²⁸ “... El término ‘inmanencia’ en la filosofía de la praxis tiene su significado preciso que se esconde bajo la metáfora y esto es lo que había que definir y precisar; en realidad esta definición habría sido verdaderamente ‘teoría’... El uso es metafórico sólo en el sentido de que la vieja inmanencia está superada, pero sin embargo como eslabón en el proceso de pensamiento del que ha nacido lo nuevo...” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, pp. 294-295.

²²⁹ “... es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral de un grupo social entero concebido en movimiento y visto por lo tanto no sólo en sus intereses, actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos...” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 132.

²³⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 128.

²³¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 333.

Esta capacidad de reconocer la contradicción otorga a la filosofía de la praxis su forma historicista, alejándola de los demás sistemas filosóficos, mismos que, a pesar de haber sido manifestaciones de las contradicciones de la vida social, nunca poseyeron una verdadera conciencia de dichas contradicciones. De tal suerte que, para Gramsci, la comprensión de las contradicciones de la vida social, está ligada a la necesidad histórica que expresa la filosofía de la praxis. Lo que es más, la filosofía de la praxis desaparecería si desapareciesen las contradicciones históricas que le dan origen y explicación; razón por la que el filósofo sardo, a sabiendas de que en el momento actual, las contradicciones existen, plantea no sólo la posibilidad, sino la necesidad de su superación.²³²

Es por esto que la filosofía de la praxis se muestra como un proyecto que implica hacer una crítica a la filosofía en general y a la actividad ya existente²³³. A la filosofía de la praxis se le debe concebir no ya como una formulación individual de conceptos coherentes, expuesta de forma sistemática, sino como una forma de lucha para “transformar la mentalidad popular” y para difundir las nuevas innovaciones filosóficas²³⁴. Es una filosofía que se aleja de la “filosofía de los filósofos” de profesión, y que es capaz de analizar las contradicciones existentes en el pensamiento filosófico y en la realidad toda.²³⁵

A pesar de esto, Gramsci reconoce que al afirmar la propia historicidad de la filosofía de la praxis se puede hacer tambalear las convicciones teóricas que son necesarias para la acción, debido a que se podría creer que la filosofía de la praxis es tan

²³² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 333.

²³³ Una filosofía de la praxis no puede sino presentarse inicialmente en una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente)...” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, pp 251

²³⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 209.

²³⁵ “La filosofía de la práctica no es sólo una concepción filosófica entre otras; para su autor es, además, una filosofía de la filosofía, una metafilosofía que se sale de la tópica académica gracias a su mirada histórica o sociológica...” Sacristán, Manuel. “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”, en Gramsci, Antonio. *Introducción al estudio de la filosofía*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, pp. 9-10.

absolutamente transitoria como cualquier otro desarrollo teórico, se podría pensar que es una teoría abstracta equivalente a cualquier otra forma de explicación de la realidad. Este problema es lo que explica, según Gramsci, el surgimiento de la ortodoxia al interior del materialismo histórico que, frente a la posibilidad de hacer peligrar el valor del materialismo histórico, hace de los principios fundamentales de la filosofía de la praxis un sistema dogmático, plagado de principios absolutos²³⁶ que se siguen como dogmas de fe.

La posibilidad de evitar este error de los dogmáticos es hacer una recuperación de esa filosofía de la praxis que, con el paso del tiempo y con el enfrentamiento entre las diversas corrientes en su interior, se ha venido “vulgarizando”; para ello se requiere que exista una verdadera unión entre filosofía y política, en una unidad dialéctica que sea intrínseca a un grupo social y mundial²³⁷, es decir, que se saque al materialismo histórico, a la filosofía de la praxis, del terreno meramente teórico y que se le dé un carácter orgánico a su práctica política. Para así, en el devenir de los acontecimientos – afirma el italiano–, establecer conceptos que permitan comprender la realidad en su movimiento; realidad y movimiento que deben ser concebidos en su necesaria unidad²³⁸; es precisamente esta comprensión lo que caracteriza a la filosofía de la praxis y es lo que hace de ella un pensamiento autocrítico.

De tal forma que, la filosofía de la praxis se aleja del dogmatismo porque es capaz de comprender que el proceso histórico conforma una unidad dialéctica entre necesidad y libertad, en la que la acción política concreta implica una conciencia de las relaciones

²³⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 334.

²³⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 134.

²³⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 139.

sociales que mantienen a la mayoría sumida en la pasividad²³⁹, pero es también la conciencia de que el camino del cambio no ha sido previamente trazado.

En esta unidad –entre necesidad y libertad–, la filosofía de la praxis gramsciana implica una actividad creativa en dos sentidos: el primero de ellos, tiene que ver con el hecho de que la filosofía de la praxis se asume como una concepción del mundo que modifica el modo de ser de la mayoría, es decir, que se asume por la mayoría como “buen sentido”²⁴⁰ y se convierte en norma activa de conducta que abre el camino a la emancipación. En el segundo sentido, la filosofía de la praxis es creativa porque demuestra que no existe una realidad válida por sí misma, sino que la realidad está relacionada de forma necesaria con los hombres que la modifican.²⁴¹ Por lo tanto, es una filosofía que se fundamenta en la idea de que el hombre es voluntad concreta, es ese impulso vital que se realiza a través de los medios a los que lo enfrenta la realidad material; pero es, además, una filosofía que reivindica al ser humano como animal político, reconociendo que su actividad para transformar y dirigir a otros hombres realiza la transformación de su propia humanidad, actividad en la que se modifica su naturaleza humana.

Es por esto que la filosofía de la praxis se distingue de todo el pensamiento anterior, ya que a diferencia del resto del pensamiento teórico, es capaz de reconocer el sentido histórico de la acción humana; así como la unión entre estructura económico-social y superestructura ideológica –siendo ésta última el terreno de la libertad y de la acción

²³⁹ Piñón, Francisco. *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política*, Ediciones Contraste, México, 1987, p. 263.

²⁴⁰ El buen sentido cobra significado si se le opone a lo que Gramsci ha comprendido como sentido común, mismo que se integra en buena medida por una actitud pasiva y por una carga ideológica que ha sido impresa desde el exterior. De tal forma que el buen sentido, estaría conformado por aquellos aspectos ideológicos que posibilitan la creación de una autoconciencia en los individuos.

²⁴¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 332.

política—. Esta conciencia de la filosofía de la praxis es producto de su actividad esencialmente crítica; filosofía que representa el salto del sentido común, dejando atrás el cúmulo de ideas caóticas y dispersas que éste representa para dar paso a un tipo de pensamiento que se expresa como superación del modo de pensar precedente y el pensamiento concreto existente:

“... ante todo como crítica del ‘sentido común’ (después de haberse basado en el sentido común para demostrar que ‘todos’ son filósofos y que no se trata de introducir ex novo una ciencia en la vida individual de ‘todos’, sino de innovar y hacer ‘crítica’ una actividad ya existente)...”²⁴²

Por lo que la filosofía de la praxis no representa un rompimiento radical con el pasado, al que se le reconoce su valor social²⁴³, pero, frente a la filosofía de la alta cultura, la filosofía de la praxis constituye la superación de la cultura precedente gracias a la unión entre teoría y práctica, unión entre el mundo cultural de las masas y el mundo intelectual de las élites, entre la filosofía superior y el sentido común.

No obstante, la verdadera expresión de la relación entre teoría y práctica se produce cuando las clases subalternas se vuelven dirigentes y responsables de la actividad económica de masas, misma que implica un nuevo modo de ser que requiere una particular forma de explicar el mundo²⁴⁴; es el momento histórico en el que las clases subalternas han dejado de ser cosas para ser agentes creadores de su entorno. El último punto de desarrollo y de cambio de las clases subalternas sería aquél en el que se vuelven

²⁴² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 251.

²⁴³ Ver el análisis sobre el sentido común en *La historicidad en la filosofía de los no filósofos* del presente trabajo.

²⁴⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 255.

responsables de la actividad económica, es decir, el comunismo, estadio que representaría el último punto de desarrollo de la autoconciencia.

Por supuesto, esto no quiere decir que el ser humano sólo adquiere conciencia hasta el advenimiento del comunismo – lo que resultaría absolutamente contradictorio– y que en los periodos previos a ello su conciencia esté absolutamente determinada por elementos externos, por el contrario:

“... 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.”²⁴⁵

De tal forma que la filosofía de la praxis gramsciana se fundamenta en el reconocimiento del activo del conocimiento humano que ha superado de forma crítica el cúmulo de creencias provenientes del sentido común gracias a la práctica social del hombre activo de masas; la creación de una conciencia crítica y autocrítica deriva de la práctica concreta en el trabajo de los individuos dentro de la colectividad. Es la representación de la unión entre teoría y práctica, es la forma en la que Gramsci comprende la unión entre filosofía e historia, unión en la que también se desenvuelven la filosofía de los profesionales, la concepción cultural de los grupos dirigentes y los principios y valores ideológicos presentes en el sentido común. La filosofía de la praxis es la puerta de entrada a la práctica consciente que deja atrás la pasividad y la sumisión del sentido común.

No obstante, Gramsci no es ingenuo y su experiencia militante le demuestra que la creación de una conciencia crítica entre el pueblo es un proceso complejo que no se puede

²⁴⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 255.

dejar a la historia o al advenimiento de una crisis que genere conciencia entre quienes mantienen una actitud pasiva. Es por ello, que para Gramsci la conformación de esta conciencia práctica implica, tanto en el ámbito de la historia como en el de la política, la creación de una élite de intelectuales que permitan la verdadera unión entre teoría y práctica. Este grupo de intelectuales será el que poseerá esa visión coherente y unificada del mundo, misma que le permitirá decidir, organizar e innovar²⁴⁶ la práctica política concreta de un grupo social determinado. Por lo que parece ahora necesario resaltar que para Gramsci la formación de este grupo de intelectuales –en el que se genera la unión entre la teoría y la práctica–, representa un primer momento de la organización, momento que es particularmente complejo porque implica la formación de un conjunto de intelectuales que establezcan una relación dialéctica con las masas. Se trata de una relación en la que tanto los intelectuales, como la colectividad, se desenvuelven con base en los “saltos” o desarrollos teóricos, así como, en los cambios que las masas generan en el ámbito de la cultura.²⁴⁷

De tal suerte que, la filosofía de la praxis es el resultado de la unión entre teoría y práctica, en consecuencia ella implica la necesidad del vínculo entre los intelectuales y las masas populares para construir un bloque intelectual-moral, mismo que hará políticamente posible el progreso intelectual de masas²⁴⁸ en la perspectiva de un proyecto emancipador.

²⁴⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 253.

²⁴⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 254.

²⁴⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, pp. 252.

2.6 El Estado y los intelectuales

El estudio de Gramsci sobre el papel de los intelectuales es parte fundamental de su filosofía de la praxis, la comprensión del papel que desempeñan en la vida social abre la vía de entendimiento del Estado moderno. Estado en el que el grupo dominante despliega una dominación y una dirección política y cultural sobre las grandes masas, que le garantizan su control, es decir, el Estado ejerce su hegemonía. La hegemonía de la clase dominante no se restringe al dominio coercitivo, es decir, a la fuerza del Estado, sino que considera también el consenso²⁴⁹; lo que implica que la clase dominante no sólo utiliza la fuerza física, la manipulación y el engaño para conquistar y mantener el poder estatal, sino que, además, obtiene el asentimiento de las clases subalternas²⁵⁰. Aunque, la hegemonía ejercida por el Estado no sólo se restringe a un grupo social determinado, sino que, además, se extiende sobre la sociedad entera, es decir a la sociedad civil. De tal forma que, entre la estructura económica y el Estado – tanto en su esfera coercitiva, como en el ámbito legislativo–, está la sociedad civil sobre la que se ejerce dicha hegemonía; para lo que el Estado sirve como instrumento de adecuación de la sociedad civil a la estructura económica²⁵¹.

Es así que el Estado es una forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, lo que implica la necesaria unión entre sistema político y sistema económico, uno va de la mano con el otro, es la unión entre

²⁴⁹ Esta forma de comprender el Estado en su dualidad como fuerza y como consenso determina el hecho de que el estado en Gramsci no se restrinja a la sociedad política, o que su funcionamiento se limite a un modelo de acumulación, sino que el estado debe ser analizado como modelo de hegemonía. Ver, Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987, pp. 47.

²⁵⁰ “... La realización de un aparato hegemónico, en cuanto que crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. Con lenguaje crociano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción, o sea que se determina toda una nueva reforma filosófica.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 10)*, México, ERA, 1999, p. 146.

²⁵¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 149.

economía y política²⁵²; pero no se trata de una relación mecánica, es en ella que se expresa la función fundamental de los intelectuales. Son ellos –los intelectuales–, quienes, en medio de todo el tejido social y del conjunto de las superestructuras, se encargan del ejercicio práctico de las funciones de la hegemonía social, es decir, son ellos quienes garantizan, primero, el consenso –la aceptación, la adopción y la sumisión–, por las grandes masas de la población de la orientación impresa por el grupo dominante²⁵³ a la vida social en terreno económico e ideológico; y en segundo lugar, se encargan del aparato de sujeción legal, mismo que asegura la disciplina en la vida estatal de aquellos individuos en los que, en momentos de crisis, la dimensión del consenso no ejerce su poder²⁵⁴.

Es ahora que se puede comprender con claridad que los intelectuales no representan un grupo social autónomo y autosuficiente, aunque la propia conformación del Estado y de la sociedad civil determinan no una forma de organización social – aunque sí es una la dominante–, sino a una multiplicidad de grupos sociales²⁵⁵ que generan desde su función en el mundo de la producción económica a una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propio papel en el campo económico, político y social²⁵⁶. Se trata de intelectuales que cumplen una función orgánica, es decir, son organizadores de grupos de hombres y son parte del entramado político-social del Estado.

²⁵² Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 232.

²⁵³ Domino derivado de su posición y de su función en el mundo de la producción

²⁵⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno, 10)*, México, ERA, 1999, p. 357.

²⁵⁵ “... En esta multiplicidad de sociedades particulares, de carácter doble, natural y contractual o voluntario, una o más de ellas prevalecen relativa o absolutamente, constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población (o sociedad civil), base del Estado entendido estrictamente como aparato gubernativo-coercitivo.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno 8)*, México, ERA, 1999, p. 105.

²⁵⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 10)*, México, ERA, 1999, p. 353.

Gramsci, además, se da cuenta de que los intelectuales históricamente se han concebido como un grupo que tiene una continuación ininterrumpida en la historia y que se encuentra por encima de las luchas sociales; razón por la que los intelectuales no han logrado comprenderse a sí mismos como parte de un proceso dialéctico por el que cada grupo dominante elabora su propia élite de intelectuales. Es por ello que, en una verdadera comprensión crítica de la realidad y de la historia, es imprescindible reconocer que cada momento histórico genera su propia superestructura con su propio grupo de intelectuales.²⁵⁷ Por lo tanto, cada proceso de conformación de las relaciones entre intelectuales y clases dominantes es particular, es histórico; y de esa particularidad derivan las características de la dominación política. Por lo que con cada nuevo organismo histórico, es decir, cada tipo de sociedad, se crea una nueva superestructura, cuyos representantes especializados, los intelectuales, deben ser concebidos no como continuidad, sino como rompimiento con el pasado; son el producto de una nueva realidad, no la continuación del periodo que les antecedió.²⁵⁸

Además, cuando Gramsci aborda el problema de los intelectuales, no sólo reconoce sus variaciones históricas, sino también, sus diferentes funciones sociales en un momento histórico determinado. El italiano reconoce estratos entre el grupo de intelectuales que ejercen la hegemonía del Estado. Entre estos escalafones, en el punto más elevado están los “creadores”²⁵⁹ de las ciencias, la filosofía, la poesía, etc.; en el nivel más bajo se encuentran los “administradores y divulgadores”; no obstante, todos ellos se solidarizan entre sí en todo momento porque son parte del grupo hegemónico.²⁶⁰ Los intelectuales urbanos y rurales pertenecen a este nivel más ínfimo de este grupo de intelectuales, ya

²⁵⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, pp. 302.

²⁵⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, pp. 270.

²⁵⁹ Comillas del autor

²⁶⁰ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2*, México, ERA, 1999, pp. 189.

que se trata de funcionarios que –en el caso de los urbanos–, funcionan como intermediarios entre el empresario y la clase trabajadora; mientras que los rurales contactan a la masa campesina con la administración estatal o local.²⁶¹

El hecho es que los intelectuales cumplen una función hegemónica en la que ellos tienen la obligación de hacer funcionar la dominación de un grupo social en el Estado.²⁶² Pero, dado que los intelectuales y sus intereses varían conforme al proceso histórico y al grupo social del que forman parte, entonces, es necesaria la existencia de un conjunto de intelectuales que respondan a la necesidad de superación y emancipación de la estructura político-económica vigente. Se trata ahora de ese grupo de intelectuales que generarán un modelo social distinto porque ellos pertenecen a un grupo social que busca la transformación radical de la sociedad²⁶³. Este grupo de intelectuales es el responsable de generar una verdadera autoconciencia entre las masas populares, pero su papel frente a ellas no es iluminar el camino del pueblo, sino ser parte del proceso de la autoconciencia; Gramsci entiende que en esta relación se cumple el objetivo primordial de la filosofía de la praxis: la verdadera unión entre teoría y práctica.

“La autoconciencia significa históricamente creación de una vanguardia de intelectuales: ‘una masa’ no se ‘distingue’ y no se hace ‘independiente’ sin

²⁶¹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 189.

²⁶² “...la relación entre los intelectuales y la producción no es inmediata, como sucede en el caso de los grupos sociales fundamentales, sino que es mediata y medida por dos tipos de organización social: a) por la sociedad civil, o se a el conjunto de organizaciones privadas de la sociedad, b) por el Estado. Los intelectuales tienen una función en la ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el ‘dominio’ sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente ‘organizativa’ o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 188.

²⁶³ “... Si la misión de los intelectuales consiste en determinar y organizar la reforma moral e intelectual, o sea de adecuar la cultura a la función práctica, es evidente que los intelectuales “cristalizados” son conservadores y reaccionarios. Porque mientras el grupo social nuevo siente al menos estar escindido y ser distinto del precedente, éstos no sienten ni siquiera tal distinción, sino que creen poder vincularse al pasado.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 11)*, México, ERA, 1999, p. 270.

organizarse y no hay organización sin intelectuales o sea sin organizadores o dirigentes...”²⁶⁴

Este grupo de intelectuales, a diferencia de los intelectuales que colaboran con el sistema de explotación capitalista, e, inclusive, a diferencia de todo el pensamiento filosófico anterior, deben establecer una relación inmediata con el pueblo. Sólo en la medida en que el intelectual se relacione con el pueblo, entonces, la pasión, el sentir popular se convierte en saber, en conocimiento. En esta verdadera relación, se genera una verdadera “adhesión orgánica”; misma que produce un verdadero intercambio entre dirigentes y dirigidos, se crea lo que Gramsci llama un “bloque histórico”.²⁶⁵

“El elemento popular ‘siente’, pero no comprende ni sabe; el elemento intelectual ‘sabe’, pero no comprende y especialmente no siente”²⁶⁶

No se trata de crear un grupo de intelectuales que se conciban a sí mismos como mediadores de las luchas políticas, como la síntesis del proceso económico y ético político²⁶⁷, síntesis que logran en su intelecto. Esta actitud, considera Gramsci, es la que pretende justificar su falta de compromiso en el proceso histórico real, e ironiza Gramsci “es profundamente cómoda”²⁶⁸. La idea del intelectual que ve todo, que comprende todo y que es capaz de reconocer y de crear las alternativas del cambio social gracias a su astucia e inteligencia, no tiene nada que ver con el intelectual gramsciano que pretende unir el elemento intelectual con ese elemento que siente; unión que garantiza que una

²⁶⁴ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, p. 300.

²⁶⁵ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 164.

²⁶⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 2 (Cuaderno 4)*, México, ERA, 1999, p. 164.

²⁶⁷ Ese es uno de los aspectos a la crítica de Benedetto Croce.

²⁶⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 10)*, México, ERA, 1999, p. 124.

parte no caiga en el terreno de la especulación abstracta, y que la otra no se deje llevar por el pragmatismo inmediatista. La función principal del intelectual en unión con las masas populares es la unión entre la filosofía y la práctica, es el paso a la autoconciencia que deja tras de sí a la filosofía espontánea y al sentido común.

Además, los nuevos intelectuales deben reconocer que son un nuevo grupo que rompe con la vieja intelectualidad²⁶⁹, y que dota de nuevo significado el vocabulario utilizado por la tradición filosófica, por supuesto esto no significa que se rompa de tajo con la tradición, sino que hay “valores instrumentales”, es decir, conceptos, categorías, etc. que pueden ser refinados o se les puede dotar de un nuevo contenido histórico cultural; esto sin olvidar que la terminología de una filosofía o ideología es producto de una cultura y de una época específica que la revisten de un valor particular.

Este grupo de intelectuales no actúa de forma dispersa y autónoma, Gramsci considera que el partido es el medio para formar a estos intelectuales orgánicos²⁷⁰, el partido se convierte en el mecanismo que permite la organización de la sociedad civil frente a la organización del Estado. Se trata de un organismo que busca concretar la voluntad colectiva en la acción; en él, la voluntad colectiva como conciencia activa de la necesidad histórica²⁷¹.

Por lo tanto, la filosofía de la praxis gramsciana está determinada por la intencionalidad explícita del autor de hacer de la filosofía y del pensamiento teórico una

²⁶⁹ “...los partidos son los elaboradores de la nueva intelectualidad integral y totalitaria, y el intelectual tradicional de la fase anterior (clero, filósofo, profesionales, etcétera) desaparece necesariamente, a menos que se asimile tras un proceso largo y difícil.” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, p. 301.

²⁷⁰ “... el partido político, para todos los grupos, es precisamente el mecanismo que en la sociedad civil cumple la misma función que cumple el Estado, en medida más vasta y más sintéticamente, en la sociedad política, o sea que procura la fusión entre intelectuales orgánicos de un dado grupo...” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 12)*, México, ERA, 1999, p. 360.

²⁷¹ “... el moderno Príncipe [el partido] debería limitarse a estos puntos fundamentales: formación de una voluntad colectiva nacional popular de la que el moderno Príncipe es precisamente la expresión activa y operante, y reforma intelectual y moral...” Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (Cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, p. 228.

herramienta en unión con la práctica política concreta que transforme las condiciones sociales vigentes. Esta necesidad lleva a Gramsci a reconocer el valor de las superestructuras ideológicas en la determinación de la conciencia de los individuos, tanto en la formación de una conciencia limitada al simple reconocimiento de la pertenencia a un grupo social, cuanto en la formación de una autoconciencia crítica que posibilite una práctica verdaderamente revolucionaria. Gramsci se da cuenta con toda claridad de que el triunfo en el terreno político es insuficiente, si no se genera al mismo tiempo una victoria en el terreno ideológico; reconociendo, entonces, el valor de las superestructuras ideológicas que en un bloque con las estructuras económicas condicionan la realidad social.

De tal suerte que, la unión entre teoría y práctica, es decir, la filosofía de la praxis parte de la valoración del papel activo del conocimiento humano que se fundamenta en el trabajo y en la práctica política, no obstante, la mayoría de la población se halla sumida en la ignorancia y lo que es peor se encuentra reificada de su propia conciencia social. Es por ello, que la filosofía de la praxis tiene con fin último, en el pensamiento gramsciano, el cambio de la forma de ver el mundo por parte de las clases subalternas para ejercer su propia hegemonía, así como para la aplicación concreta de una nueva práctica social que busca la emancipación.

Y, es a través de los intelectuales que la filosofía llegará a las masas populares, para que hagan de ella una su práctica concreta, dotándola en términos gramscianos de un carácter histórico. Es por ello, que la función de los intelectuales es que participen para que el grupo del que forman parte salga del simple sentido común y logre una perspectiva crítica de su realidad; conformando así un bloque intelectual y moral. La filosofía de la praxis es el paso que permitirá al hombre medio reconocerse como parte

de una fuerza hegemónica de la que forma parte debido a su práctica –su trabajo–; es la unión final entre teoría y práctica.

CONCLUSIONES

A pesar de tratarse de dos pensadores que no comparten una misma época histórica, ni tampoco poseen la misma formación intelectual, Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vázquez son dos excelentes representantes de esa corriente del marxismo que se opuso de forma consciente y constante, tanto a la constricción mecánica del pensamiento de Marx, como a la política seguida por el marxismo stalinista que marcó gran parte del siglo XX. Se trata de dos exponentes de ese grupo de teóricos que se alejaron de la simpleza de los términos mecanicistas que redujeron a la sociedad al esquema estructura-superestructura; y que hicieron del ser humano el simple producto del modo de producción imperante. Los dos representan, además, una aportación fundamental para el pensamiento crítico contemporáneo, pero en particular se trata de dos autores que cobran una gran importancia para el pensamiento político mexicano. En el caso de Gramsci baste con señalar que su pensamiento demuestra la importancia de relacionar el pensamiento teórico con la vida cultural e ideológica, tal y como él lo hace en Italia. En Sánchez Vázquez es necesario, además, reivindicar el valor de su aportación teórica a la filosofía política mexicana.

En cualquiera de los dos casos, la filosofía de la praxis representa una reivindicación de la práctica política en el marco de un proyecto de emancipación, en el que el ser humano es concebido desde su dimensión creadora, innovadora; en ella la acción humana se vuelve el eje fundamental de cualquier cambio social. Pero, la filosofía de la praxis –tanto en Sánchez Vázquez como en Gramsci– no pierde de vista el rigor de la crítica marxiana a la sociedad capitalista y, es capaz de crear conceptos que atiendan a los problemas concretos a los que se enfrentan los autores.

En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, la filosofía de la praxis es producto del estudio metódico de la obra de Marx en la perspectiva de la fundamentación del vínculo entre la práctica consciente del ser humano, y, la posibilidad de la transformación de la realidad. Su intención fundamental se expresa en la recuperación del valor de la subjetividad, que el marxismo ortodoxo había soslayado conscientemente. Para Sánchez Vázquez queda claro que sin el reconocimiento del lado activo de la subjetividad humana, se hace del hombre un ser sometido a un mar de relaciones sociales que determinan todos los momentos de su actividad práctica, haciendo de él un ser pasivo frente a su entorno. La filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez implica una profunda crítica a esa clase de marxismo que hace de sí un nuevo idealismo –en el que los factores económicos parecen cobrar vida, como si fuesen capaces de autodeterminarse sin la intervención humana–; convirtiendo a las relaciones sociales y económicas en una nueva metafísica. En oposición a ese marxismo mecanicista, en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez el margen de la libertad humana y la posibilidad de un proyecto de emancipación social parten del reconocimiento de la interacción del hombre con su entorno; del vínculo indisoluble entre subjetividad y objetividad; de la relación entre esencia y existencia como dicotomía básica de una concepción materialista de la realidad en la que el ser humano es el agente creador de su mundo. De ahí, que se vuelva una necesidad relacionar a la filosofía con la economía –tal y como lo hizo el joven Marx–, por lo que será en las obras relativas a ese periodo de la producción marxiana que Sánchez Vázquez encontrará los conceptos básicos de su filosofía de la praxis, desentrañándose, así, el valor filosófico del materialismo histórico, expresado en una concepción del hombre que abre las puertas al paso de la posibilidad de un mundo mejor.

El ser humano es visto desde su capacidad de creación y de modificación del entorno, lo esencial en él es su capacidad de realizarse, de objetivarse en los productos de

su esfuerzo. Sin embargo, esta concepción de lo propiamente humano no hace del materialismo histórico una negación de sí mismo, ya que no es un concepto que resulte ajeno o distante de la realidad. Sánchez Vázquez se esfuerza por esclarecer la tensión entre esencia y existencia bajo las relaciones sociales del sistema capitalista de producción –problema que explora en su estudio de los trabajos del joven Marx–, y, reconoce que el trabajo y los productos del mismo se encuentran enmarcados en las relaciones sociales que derivan de un sistema económico definido. Esto es lo que explica que en el mundo de las relaciones establecidas en nuestra sociedad, el trabajador lejos de proyectar su esencia en su trabajo y sus frutos, vea en ellos la negación de sí, la privación de su libertad y la imposibilidad de realizar sus capacidades y anhelos. En nuestra sociedad hay una oposición básica entre la subjetividad y la objetividad de las relaciones sociales; en el mundo de las relaciones humanas vigente, la creación, tanto colectiva, como individual se genera y desenvuelve en un sistema que enajena de la conciencia de los sujetos su propia esencia. No obstante, Sánchez Vázquez, siguiendo al joven Marx, es capaz de reconocer que dicha oposición entre subjetividad y objetividad es absolutamente histórica, es decir, no es consustancial al ser humano; por lo que, además, resulta viable pensar en la posibilidad y la necesidad de su abolición a través de la propia práctica humana. El asunto es que se trata de relaciones objetivas que condicionan el desarrollo de la conciencia, pero que pueden ser modificadas también objetivamente. Es por ello que la filosofía de la praxis implica un proyecto de cambio de la vida social que no puede quedar reducido a la simple interpretación teórica sobre el mundo, sino que exige una práctica política concreta tendiente a modificar las relaciones sociales reinantes.

Para Sánchez Vázquez, el vocablo mismo de praxis sirve para designar una actividad que se caracteriza por ser un acto consciente de transformación de la realidad. De tal suerte que, en la praxis se resuelve la unidad dialéctica entre subjetividad y

objetividad, para lo que se requiere que el individuo adquiriera conciencia de que su práctica es el factor determinante de cualquier cambio en la vida social. La filosofía de la praxis, en este caso, parte del hecho mismo de que toda actividad política implica un acto consciente que busca concretarse en la realidad.

Esta es la base que permite que la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez se despliegue como filosofía crítica, práctica y teórica, es decir, como filosofía consciente de ser una unidad entre teoría y práctica; en la que la acción deja de ser estudiada sólo desde una perspectiva gnoseológica, para integrar, entonces, la práctica política que busca la transformación de las relaciones sociales. En la filosofía de la praxis sólo a partir de la unificación entre teoría y práctica, es decir, entre filosofía-ciencia y acción, se puede hacer de la idea de una sociedad más equitativa una realidad concreta. Sólo la unidad dialéctica de la filosofía de la praxis hace de la utopía una realidad efectiva que se vuelve topía, es decir, que es capaz de hacerse presente en algún lugar²⁷²; pero, como toda relación dialéctica ninguno de los elementos se agota en su contrario. La teoría no se encuentra subordinada de forma absoluta a la práctica; la teoría no sólo sirve para aportar la información y el análisis conceptual necesario para una práctica congruente con las necesidades de la realidad, sino que, además, funciona como crítica de lo existente y como proyección del futuro aún inexistente. De igual forma, la práctica no se vuelve un simple reflejo de la teoría, ya que ella se encuentra en el centro del devenir social que le obliga a replantear y a reestructurar constantemente su conocimiento de la realidad. Es así que entre teoría y práctica existen múltiples mediaciones que son parte de un proceso histórico social con un desarrollo desigual y combinado; razón que explica el que haya momentos en los que la teoría sólo responde a necesidades teóricas sin salir de sí misma,

²⁷² Sánchez Vázquez, Adolfo. La utopía del fin de la utopía, en *Entre la realidad y la utopía*, México, FCE, 1999, p. 298.

es decir, que haya momentos específicos en los que la práctica no determina el pensamiento teórico y en los que la acción parece reducirse a su mínima expresión, o momentos en los que la acción se vuelve tan vertiginosa que el desarrollo teórico no sigue a la par el ritmo de la vida práctica. De forma que, para el pensamiento de Sánchez Vázquez, el vínculo entre teoría y práctica está lejos de ser una relación directa y mecánica, sino que más bien se demuestra la imposibilidad de sintetizar de forma esquemática la relación entre pensamiento y acción.

En la obra de Sánchez Vázquez, la filosofía de la praxis se vuelve el espacio natural de la utopía –que como dimensión teórica ideal futura aspira a su realización–, y de la incidencia de ésta última en la realidad, por lo que en la práctica concreta buscará los medios de hacer de la idea el fin de su actividad; esta es la razón elemental por la que la filosofía de la praxis no se detiene ni se conforma con la simple idealización de un futuro mejor, sino que reconoce en la práctica el único medio efectivo de su concreción. Y, será sólo a través de esta práctica que el proyecto ideal que dio origen a la misma, pruebe su viabilidad y su capacidad de asimilar y solucionar los problemas que la experiencia empírica presente.

De tal suerte que, la filosofía se hace presente en la obra de Sánchez Vázquez a través de una concepción del ser humano y de su historia que reconoce que el tipo de relaciones sociales que se establecen en la sociedad capitalista no muestra un estado de cosas permanente e inmutable, sino que se trata de relaciones históricas en las que la única constante es que son producto de la actividad humana. El hombre es concebido como agente creador que se objetiva en su trabajo y que se humaniza en la transformación del mundo. Pero, si dicha concepción no se relacionara con la ciencia económica y social, dicha concepción del hombre se volvería abstracta y ajena a la realidad. Por ello la filosofía de la praxis debe ubicar su concepción del hombre en el

marco de las relaciones sociales de producción del sistema capitalista; en donde la relación capital trabajo implica la explotación y la reificación del trabajo de la mayoría de los individuos.

El problema que se hace evidente ahora es el proceso de formación de la conciencia del valor de la praxis; ya que, no basta que la filosofía de la praxis reconozca el valor de la subjetividad y la importancia de la actividad transformadora del ser humano, sino que, además, la filosofía de la praxis, en la obra de Sánchez Vázquez, implica una conciencia que reconoce que la actividad que rige las modalidades del proceso práctico es la propia²⁷³, es decir, es la posibilidad de que el individuo posea el conocimiento de que su actuar modifica de forma sustancial el entorno físico y social. Es el momento de la conformación de una conciencia del valor social de la propia acción; sin esta conciencia, la filosofía de la praxis carecería de sustancialidad, sólo a partir de ella la praxis se vuelve crítica de lo existente, proyecto de emancipación social, y, sólo si se trata de un acto consciente se puede construir el conocimiento de la realidad a transformar²⁷⁴. Sin embargo, la obra de Sánchez Vázquez se concentra en encontrar las posibles relaciones entre teoría y práctica, así como las diversas modalidades de la práctica humana, hasta llegar a dilucidar el valor y la viabilidad de la práctica revolucionaria.

La obra de Sánchez Vázquez representa en la historia del pensamiento revolucionario latinoamericano una vía de comprensión de las posibilidades de la crítica marxista y del proyecto del socialismo que no renuncia al ideal de concebir una sociedad más humana e igualitaria, y tampoco encumbra una visión estrecha de la humanidad y sus posibilidades en nombre de la libertad. La filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez encarna un esfuerzo teórico que reivindica la necesidad de concebir a la humanidad como

²⁷³ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 354.

²⁷⁴ Sánchez Vázquez, Adolfo. La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía, en *Filosofía y circunstancias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Anthropos, 1997, p. 130.

agente activo de su futuro y su historia, pero al mismo tiempo demuestra que no basta con desear el cambio para que éste se concrete, es forzoso asumir la necesidad del conocimiento que sirva como elemento básico de la posibilidad real de cualquier transformación. Es por ello que Sánchez Vázquez pugna con absoluta claridad por reconocer el valor científico del marxismo, es decir, por la construcción de conceptos objetivos que hagan asequible la realidad y sus contradicciones; sin esta pretensión de objetividad, el marxismo estaría destinado a admitir la relatividad de su discurso, y por lo tanto, a admitir la posibilidad de que su proyecto social jamás se concrete.

Por todo lo anterior es posible afirmar que el valor de la aportación sanchevasquiana radica en el reconocimiento del carácter humanista del marxismo, sin sacrificar por ello la necesidad del rigor conceptual que se requiere en una concepción materialista de la realidad, así que, sin caer en una antropología abstracta, Sánchez Vázquez refrenda el valor de la actividad humana y de la ideología como parte sustancial de la construcción del proceso histórico, siempre en relación con la producción y las relaciones humanas derivadas de la misma²⁷⁵. Esto es lo que permite que la praxis consolide su función crítica de la realidad y de las ideologías; su función política; su función gnoseológica; su función como conciencia de la praxis; e inclusive su función autocrítica.

Mientras tanto, en el caso del pensamiento de Gramsci, la filosofía de la praxis involucra una relación entre teoría y práctica en la que el italiano otorga una mayor importancia a la formación de una conciencia de la praxis, es decir, mientras que en Sánchez Vázquez quedan absolutamente claras las relaciones entre teoría y práctica, la conceptualización del hombre y su vínculo con las relaciones sociales y materiales de producción; Gramsci se concentra más en la forma en la que se construye la conciencia

²⁷⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 355.

entre los sujetos agentes del cambio social, así como, en la forma en la que se puede establecer una relación efectiva entre teoría y práctica en la acción política.

Cuando se revisa la obra de Gramsci, uno de los problemas que salta a la vista es que el historicismo que el autor atribuye a la filosofía de la praxis, es entendido en dos sentidos diferentes sin que esto se aclare de forma explícita. En el primero de ellos, Gramsci utiliza el término historicidad entendiéndolo como la relación activa entre el trabajo del ser humano y el conjunto de las relaciones sociales de las que forma parte, es decir, la concepción del hombre como sujeto activo que está inmerso en una serie de condiciones materiales en las que deviene como ser histórico, gracias a su actividad transformadora del entorno. En este sentido, el historicismo es la conceptualización del hombre como causa eficiente del devenir social, en la que, al mismo tiempo, se construye a sí mismo.

El segundo sentido es el que está relacionado con la intención de Gramsci de quitar a la filosofía su raigambre abstracta; haciendo de todo el quehacer filosófico una expresión histórica que se produce y es producida a través de los cambios sociales; en el que ideas y conceptos, son producto de los problemas que la realidad social produce. Así, la filosofía no sólo se inspira en la realidad, sino que, además, se vuelve histórica en el momento en el que, al menos una parte de ella, es asimilada por la sociedad. Así, toda concepción filosófica es producto de una época específica que está determinada por relaciones sociales también específicas; de tal suerte que, toda producción teórica es relativa a su contexto social: es histórica. Sin embargo, cuando Gramsci aborda el problema del historicismo, en este segundo sentido del término, refiriéndose al materialismo histórico, hace de éste último una metafilosofía que, aunque está igualmente condicionada por la historia, es el único aparato teórico capaz de reconocer las contradicciones y el movimiento propio del devenir histórico, lo que la eleva por encima

del resto del pensamiento filosófico. De tal suerte que, la filosofía de la praxis, para Gramsci, es capaz de reconocer la historicidad en el desarrollo del pensamiento humano, sin ser ella misma una filosofía más entre tantas otras.

Por consiguiente, el problema del historicismo de Gramsci radica quizá en que hace de toda formación teórica una expresión histórica, con lo que la filosofía se vuelve transitoria y relativa, es decir, ideológica. Por supuesto, Gramsci intenta elevar al materialismo, a la filosofía de la praxis, por encima del cambio, pero cuando lo caracteriza como la filosofía de las filosofías, también lo hace argumentando a partir de determinaciones ideológicas. Así, por ejemplo, explica el valor de la filosofía de la praxis frente a otras filosofías por su origen de clase.

A pesar de lo anterior, el historicismo de Gramsci no puede ser comprendido como un historicismo absoluto, es decir, como una concepción de la historia que llevara a una concepción absolutamente relativista; porque en dicho caso una concepción de la historia como totalmente relativa podría derivar en el pragmatismo que olvida la teoría y que resuelve de forma absolutamente pragmática los problemas que se presentan en determinadas circunstancias, arriesgando con ello los principios o la realización del fin perseguido; o podría derivar en una visión que sostiene la imposibilidad de cambiar las condiciones sociales porque es imposible pensar en un proyecto que altere el estado de cosas dominante. Sin embargo, Gramsci no cae en ninguno de estos extremos, para él, la historia no es abstracta ni absolutamente relativa porque en ella el hilo conductor del cambio es la actividad humana que se desenvuelve en el marco de determinadas relaciones sociales.

En realidad, Gramsci está más preocupado por la forma en la que se produce una verdadera praxis teórica en el mundo de la vida política, que por sus implicaciones teóricas o sus condiciones teóricas de posibilidad, es decir, en él la fase fundamental de la

filosofía de la praxis está en el paso de la conciencia ordinaria a la conciencia de la praxis, es decir, en el proceso de conformación de sujetos activos del cambio social. Es por ello que Gramsci atiende a los elementos que permiten la formación de una autoconciencia entre las clases subalternas. Esa es la razón por la que Gramsci busca el germen que posibilita la creación de dicha conciencia, interés que lo lleva a revalorar el papel de la ideología popular –sentido común, la filosofía espontánea–, como una explicación de la realidad que si bien arrastra los elementos que llevan a la sumisión de los pueblos, también trae consigo los principios de la formación de una conciencia social. Es justo en este punto en el que cobra importancia el estudio de Gramsci sobre la ideología y su valor histórico, así como, la unión indisoluble entre estructuras económicas y superestructuras ideológicas. Esta es la razón que explica la importancia de conceptos como hegemonía o bloque histórico, que en el fondo buscan esclarecer las relaciones existentes en el terreno de la vida política y de la ideología.

Es en esta perspectiva que Gramsci entiende al individuo como una unión, como un bloque histórico entre elementos puramente individuales, subjetivos, y elementos objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa; relación en la que transformar el entorno material significa transformarse a sí mismo²⁷⁶ y edificar, con ello, el conocimiento de que es la propia actividad la que forma el entorno. Sin embargo, Gramsci tiene muy claro que la formación de una conciencia de la praxis, no se resuelve de forma simple y mecánica, sino que en el decurso de la constitución de una autoconciencia en los individuos, el proceso está determinado por el reconocimiento de ser parte de una fuerza hegemónica; reconocimiento que permitirá generar una auténtica unión entre teoría y práctica.²⁷⁷ Esto quiere decir, que la posibilidad de formar una

²⁷⁶ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (Cuaderno 11)*, México, ERA, 1999, p. 215.

²⁷⁷ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 3 (cuaderno, 8)*, México, ERA, 1999, p. 300.

conciencia crítica implica el reconocimiento de la propia participación dentro de una fuerza hegemónica, es decir, la conciencia de ser parte de un grupo de individuos que comparten cierta visión crítica de la realidad con una práctica política específica; este reconocimiento es la primera fase para una autoconciencia, es el momento en la que teoría y práctica se unifican.²⁷⁸ Además, la posibilidad de generar una autoconciencia crítica, implica una lucha de “hegemonías políticas”; es decir, un enfrentamiento, una lucha entre la conciencia en sí y la conciencia para sí, que primero se resuelve en la esfera de lo ético y después en lo político, para llegar a crear, finalmente, una concepción de lo real que no se oponga al aspecto práctico del trabajo y de la vida política.²⁷⁹ Así, cuando un individuo supera críticamente el sentido común, acepta necesariamente una nueva filosofía; de ahí la necesidad del discurso de la filosofía de la praxis. Se puede entender ahora cómo es que en Gramsci se expresa con claridad la búsqueda de la recuperación del factor subjetivo en la comprensión del pensamiento revolucionario. Se trata de una reivindicación del lado activo del conocimiento y del valor de las ideologías en el proceso de construcción de cualquier cambio social; en realidad, para Gramsci la verdadera expresión de la relación entre teoría y práctica se produce cuando las clases subalternas se vuelven dirigentes y responsables de la actividad económica de masas; de ahí la importancia que Gramsci otorga al estudio de los intelectuales.

Lo que queda absolutamente claro en cualquiera de los dos autores es que la filosofía de la praxis implica una opción ideológica, esto es, la asunción consciente de una postura política frente a la realidad, misma que implica valores, principios y una concepción específica sobre el ser humano. En ambas la filosofía de la praxis se vuelve la expresión de la necesidad de un cambio radical de la vida social; pero, al mismo tiempo,

²⁷⁸ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 253.

²⁷⁹ Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel 4 (cuaderno, 11)*, México, ERA, 1999, p. 253.

en ambas el problema básico de la formación de la conciencia se resuelve en el reconocimiento del valor de la práctica. Las aportaciones de Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci, lejos de ser opuestas, a pesar de sus diferencias, son una muestra significativa de que el marxismo no implica en sus fundamentos una comprensión determinista del ser humano y de su entorno, por el contrario, en ambos casos la filosofía de la praxis se vuelve una reivindicación del lado activo del conocimiento y del valor de lo político en la comprensión del entorno social y en la autoconciencia de los individuos.

En estos autores se deja ver de forma intrínseca la distinción entre el pensamiento de Marx y la producción de los teóricos marxistas, es decir, la tradición del marxismo en sentido estricto. Es sobre todo en Sánchez Vázquez en donde la filosofía de la praxis se erige como la correcta interpretación del pensamiento de Marx y del materialismo histórico, porque ella implica una concepción filosófica y un proyecto político; mientras que la tradición clásica ha tendido a establecer una separación entre la filosofía y lo político, haciendo de los fenómenos sociales un reflejo de las condiciones materiales.

Por su parte, para Gramsci la filosofía de la praxis es el materialismo histórico, no se trata de un derivado del mismo o de una comprensión entre tantas otras del pensamiento de Marx, la filosofía de la praxis es la forma en la que se concibe al marxismo. De tal suerte, que en los dos casos la filosofía de la praxis es el marxismo y no una más de sus interpretaciones.

No obstante, la tradición de la filosofía de la praxis debe ser leída desde las determinaciones que caracterizan el inicio del siglo XXI; una de las cuales tiene que ver con la experiencia del así llamado socialismo real y del consecuente desencanto que ocasionó su fracaso, que para muchos ha llevado a concluir que el marxismo está en una crisis terminal que nulifica su proyecto y su análisis teórico, considerando que su crítica al capitalismo ha pasado de moda por lo que sus conceptos y categorías pueden ser

desechados. Es por ello que una infinidad de autores han sido dejados en el olvido o, en el mejor de los casos se les reconoce simplemente el haber contribuido a la crítica del socialismo de estado; pero se ha descalificado el conjunto del pensamiento marxiano y marxista acusándosele de representar una posición teórica que implica un sistema totalitario y una comprensión de las relaciones humanas que subordina al individuo a la estructura económica que le rodea. De ahí que, resulte imprescindible rescatar el pensamiento y las aportaciones teóricas de autores como Adolfo Sánchez Vázquez y Antonio Gramsci que, desde el tiempo de la vigencia y el pleno desarrollo del stalinismo, propusieron una concepción del pensamiento de Marx que tiene en el centro de su atención los problemas del hombre, sus necesidades y la producción de su futuro; perspectiva que actualmente permite hacer una revaloración de la crítica marxista y de su utilidad en la lucha política actual.

La filosofía de la praxis, trátase de Adolfo Sánchez Vázquez o Antonio Gramsci, representa la posibilidad de hacer una crítica radical al capitalismo sin perder de vista que un proyecto de verdadera emancipación social debe fundarse en el reconocimiento del valor de la actuación consciente del hombre en la transformación de su entorno. Sin este valor de la conciencia en unión con la acción práctica, la vida política se enajena de las mayorías, volviéndolas entes pasivos frente a su entorno, haciendo de la política el patrimonio de una élite que asume la exclusividad del derecho a decidir, a dirigir y a gobernar. La filosofía de la praxis representa, además, una vertiente del marxismo que al reconocer el valor de las superestructuras ideológicas en la formación de la conciencia y de la alternativa social, también permite reconocer las diferencias históricas, culturales, de género, etc. que se expresan en la vida social y que particularizan a los pueblos y los diversos sectores que los integran; lo que a su vez posibilita establecer un análisis social que responda a las particularidades y a las diferencias entre los pueblos.

Es así que la posibilidad de hacer una revaloración del marxismo en una perspectiva crítica que busque generar nuevos conceptos que permitan establecer una concepción de nuestra sociedad y sus relaciones en la perspectiva de un cambio social que modifique las relaciones entre los individuos, sólo se puede concretar si se comprende que la filosofía de la praxis es una lectura del marxismo, una corriente dentro de él que busca hacer un análisis crítico de la obra de Marx, lo que le permite hacer la revaloración de ciertos elementos básicos del aparato teórico de Marx y de las diversas vertientes teóricas que han derivado de su pensamiento. Si bien ya se ha afirmado antes que para los autores trabajados la filosofía de la praxis es el materialismo histórico, hoy se debe partir del reconocimiento de la multiplicidad de interpretaciones que se han generado alrededor de la obra de Marx, entramado en el que la filosofía de la praxis representa la posibilidad de hacer una recuperación crítica del materialismo histórico. Para ello se requiere aprender de la tradición teórica y de la experiencia política del pasado, sólo de esta forma el marxismo contemporáneo podrá crear una concepción de la realidad que sustente la posibilidad y la necesidad de un cambio social.

En esta perspectiva la filosofía de la praxis se muestra como una vía de interpretación que hace del materialismo histórico el fundamento de su concepción del hombre, de las relaciones sociales y del proyecto de cambio; pero que no se agota en él, sino que tiene frente a sí el gran desafío de hacer de sí misma una concepción renovada y profundamente crítica de la sociedad capitalista, de las posibilidades de organizativas de los grupos explotados y de la sociedad futura. Resultaría obtuso que a la luz de las discusiones, los conflictos sociales contemporáneos, pero ante todo frente a la experiencia de los movimientos revolucionarios del siglo XX y de las formas organizativas que se han expresado en el mundo y, particularmente, en Latinoamérica en las últimas décadas, no se fuese capaz de someter a un serio análisis las relaciones de

clase que constituyen al capitalismo, el problema de un sujeto histórico privilegiado, la posibilidad de sustentar un modelo de democracia o la discusión misma sobre el socialismo.

Además de esto la filosofía de la praxis no deja de ser filosofía que como actividad intelectual genera una reflexión sobre la relación del hombre con el mundo y de las relaciones entre los hombres, así como, del tipo de conocimiento con el que se examinan estas relaciones; lo que implica que la filosofía de la praxis como cualesquier otras filosofías, aspira a esclarecer el lugar del hombre en el mundo, sin embargo, no se trata de una filosofía sin más –en términos de Sánchez Vázquez²⁸⁰–, sino de una filosofía con una aspiración concreta: la transformación de la sociedad. Esto significa que la filosofía de la praxis no es la filosofía ni aspira a que toda filosofía se convierta en filosofía de la praxis, no obstante, en ella hay una concepción del ser humano sistemática que la constituye y le da coherencia. Así que se puede hablar de una tradición que se ha constituido como filosofía de la praxis, pero que hoy día debe ser revalorada y edificada.

²⁸⁰ Esto es una filosofía meramente teórica, por ello debe buscarse un más o más allá de la filosofía. Ver Sánchez Vázquez Adolfo. *Filosofía y circunstancias*, México, Anthropos, 1997, p. 100.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1983.
- Croce, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. México, Era, 1986.
- Macciocchi, María A., *Gramsci y la revolución de occidente*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1977.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo, México, 1968.
- Piñón, Francisco. *Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política*. Ediciones Contraste, México, 1987.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____, Cuestiones marxistas disputadas, en *Cuadernos Políticos 42*. México, ERA, 1985.
- _____, *De Marx al marxismo en América Latina*. México, Itaca, 1999.
- _____, *Del exilio en México: recuerdos y reflexiones*. México, Grijalbo, 1997.
- _____, *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*. México, Itaca/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2003.
- _____, *Entre la realidad y la utopía: Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México, Fondo de Cultura Económica/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2000.
- _____, *El valor del socialismo*. México, Itaca, 2000.
- _____, *Filosofía y circunstancias*. México, Anthropos, 1997.
- _____, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo veintiuno editores,

_____, *Marxismo y existencialismo*. México, UNAM, 1960.

_____, *Entre la realidad y la utopía: Ensayos sobre política, moral y socialismo*.

México, Fondo de Cultura Económica/ Facultad de Filosofía y Letras UNAM,
2000.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Álvarez, Federico (ed.). *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*. México, Facultad de Filosofía y Letras, 1995.
- Amin, Samir. *Los desafíos de la mundialización*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- Amin, Samir y Pablo González (Dir.) *La nueva organización capitalista mundial vista desde el sur*, México, Anthropos/UNAM, 1995.
- Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo Veintiuno, 1979.
- Baudrillard, Jean. *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Boggs, Carl. *El marxismo de Gramsci*. México, Premia editora, 1978.
- Fiori, Giuseppe. *Vida de Antonio Gramsci*. Barcelona, Península, 1976.
- Fournet-Betancourt, Raúl. *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América latina*. México, Plaza y Valdés, 2001.
- Fernández Buey, Francisco (ed.). *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona, Grijalbo, 1977.
- Foster, Hal. *La posmodernidad*. México, Kairós, 1988.
- González Rojo, Enrique. *Epistemología y socialismo: La crítica de Sánchez Vázquez a Louis Althusser*. México, Diognes, 1985.
- Held, David. *Modelos de democracia*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994.
- _____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- Hobsbawm, Erick. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Crítica, 1998.
- Kanoussi, Dora. *Los estudios gramscianos hoy*. México, Plaza y Valdés, 1998.
- _____, *La revolución pasiva: Una lectura de los cuadernos de la cárcel*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- Lukács, Gerg, *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969.
- Marx, Karl. *Cuadernos de París. Notas de la lectura de 1844*. México, ERA, 1974.
- _____, *El capital. Crítica de la economía política*; Tomo I/vol 1, México Siglo XXI, 2001.
- _____, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. México, Siglo XXI, 2001.
- _____, *La ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Matteuci Nicola, *Antonio Gramsci e la filosofia della prassi*. Milán, Giuffré editore, 1977.
- Markovic, Mihailo. *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1968.
- Meiksins Wood, Ellen. *Democracia contra capitalismo*. México, Siglo XXI, 2000.
- Norris, Chistopher. *Teoría crítica: Posmodernismo, intelectuales y la guerra del golfo*. Madrid, 1997.
- Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. México, Plaza y Valdés, 1987.
- Piñón, Francisco. *Tras las huellas de la filosofía de Gramsci*, en *Críticas de la economía política, edición latinoamericana 18/19*. México, Ediciones El Caballito, 1981.
- Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica, marxismo y existencialismo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1961.
- Schaff, Adam. *Historia y verdad*. México, Enlace Grijalbo, 1971.
- _____, *Meditaciones sobre el socialismo*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1998,

- Vacca, Guiseppe. *Vida y pensamiento de Gramsci*. México, UAM/Plaza y Valdés, 1995.
- Valqui, Camilo. *La filosofía de la praxis en México ante el derrumbe del socialismo soviético*, México, Editora Laguna, 2002
- Vargas-Machuca, Ramón. *El poder moral de la razón*. Madrid, Tecnos, 1982.
- Vargas Lozano Gabriel (Edit.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. México, Facultad de Filosofía y Letras, 1995.
- _____, *Más allá del derrumbe*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1994.
- Velasco, Ambrosio (Comp.). *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*. México, UNAM, 1999.