

A propósito del *Cuaderno 11* de Gramsci

## La “ortodoxia” que no fue

---

por JUAN DAL MASO



### INTRODUCCIÓN

La relación entre el marxismo y la filosofía ha sido un importante punto de discusión (aunque con distinto énfasis) tanto de la tradición clásica como del denominado “marxismo occidental”. También ha estado en el centro de la reflexión de aquellos marxistas que han quedado en alguna intersección entre ambas clasificaciones o por fuera de ellas como el peruano José Carlos Mariátegui, el checo Karel Kosik o los serbios nucleados en *Praxis*.

Entre los que se reivindican marxistas hay, a grandes rasgos, dos posturas predominantes sobre la cuestión filosófica: unos toman partido por una interpretación del marxismo en clave de “filosofía de la praxis” con ribetes humanistas y voluntaristas. Otros optan por una lectura materialista y científica, más cercana a la concepción de ciencia anglosajona. Bensaïd, por su parte ha intentado, apelando al concepto de ciencia alemana<sup>1</sup>, demostrar que Marx estaba lejos de una posición lineal y que por

---

1 Daniel Bensaïd, *Marx Intempestivo. Grandezas y Miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2003, págs. 301-351.

el contrario tenía tensiones en este aspecto, abriendo el panorama a una lectura más amplia de la cuestión, pero más inclinada hacia la primera posición, sobre todo en la teoría política. De alguna manera, estas oposiciones se plantearon previamente en la tradición clásica, aunque en otro contexto y con otras herramientas teóricas. Pero mientras algunos intelectuales marxistas, como el caso de Lukacs, eran claramente subjetivistas y otros como Bujarin expresaban la visión contraria, Gramsci aparece como una suerte de tercera posición que mientras revitaliza la problemática subjetiva, toma distancia del “subjetivismo” de Lukacs. De esta forma, Gramsci complejizó la simple oposición entre objetivismo mecanicista (u organicista) y subjetivismo activista, planteando una particular lectura de la situación de la teoría marxista en el mundo de entreguerras, que es necesario analizar, porque fue el intento de sistematizar algunas cuestiones centrales del materialismo histórico desde el punto de vista filosófico, intentando generar nuevas respuestas desde dentro de la tradición clásica, pero poniendo en discusión ciertos presupuestos que habían sido dominantes en su desarrollo hasta ese momento histórico.

En particular, nos interesa analizar ciertos núcleos de la crítica que Gramsci desarrolla en el Cuaderno 11 contra la *Teoría del Materialismo Histórico* de Bujarin. Porque a partir de un concepto de ortodoxia que se identifica con la idea de Antonio Labriola de que el marxismo es una concepción original e independiente de las restantes corrientes filosóficas, Gramsci elabora una crítica de ciertos lugares comunes que serán incuestionables en el “marxismo oficial” del stalinismo. En este marco, tomaremos en cuenta algunos otros pasajes de los *Cuadernos* que nos permitan desarrollar el análisis de los puntos que queremos poner en discusión. A su vez, intentaremos trazar algunos elementos que permitan explicar por qué esta empresa teórica no prevaleció, más allá de lo obvio que tiene que ver con las condiciones de encierro carcelario y aislamiento político de Gramsci.

## EL MATERIALISMO HISTÓRICO, LA URSS Y LA III INTERNACIONAL

Concientes de que en unos párrafos no se puede agotar la cuestión, intentaremos esbozar un contexto histórico y cultural desde el cual podemos analizar las afirmaciones polémicas del Cuaderno 11 de Gramsci.

Ese contexto puede reconstruirse esquemáticamente ligando tres cuestiones:

- a) La tradición del marxismo ruso previa a la revolución de Octubre.
- b) El “programa de trabajo” que Lenin planteara al marxismo soviético y su derrotero hasta la completa burocratización de los debates filosóficos, que parecería consolidarse hacia 1929-30, después de las derrotas de la Oposición de Izquierda primero, y la de Derecha después a manos del stalinismo.
- c) La relación entre el proceso de consolidación del centrismo burocrático en la III Internacional y la degradación teórica<sup>2</sup> desde el punto de vista filosófico, que

2 Esto ha sido abordado desde el punto de vista de la estrategia y la política en diversos trabajos de nuestra corriente. Remito a los lectores al artículo de mi autoría “La ilusión gradualista”, publicado en *Lucha de Clases*

como decíamos antes tiene expresión en la consolidación de una escolástica soviética al interior de la URSS que se exporta al terreno internacional como ideología de un supuesto "marxismo oficial".

## LA TRADICIÓN MARXISTA RUSA

El marxismo ruso se hizo luchando contra la visión mesiánica que los populistas tenían del atraso ruso. Mientras Herzen, padre fundador del populismo ruso, había anhelado que Dios salvara a Rusia de la burguesía, los marxistas habían fundamentado el carácter necesario del desarrollo capitalista en las tendencias más generales de la evolución del capitalismo contemporáneo y lo fundamentaron con el estudio de la realidad rusa.

De ahí que una premisa ideológica central del marxismo ruso es que *el marxismo es una ciencia*. Esta idea se expresa tanto en Plejanov como en Lenin y Trotsky y también lógicamente en Bujarin, sobre quien nos detendremos más adelante.

Desde esta ubicación, los marxistas rusos luchaban contra el "romanticismo" de los populistas. La ciencia se oponía al utopismo y al voluntarismo, en tanto el programa marxista se basaba en las tendencias objetivas del desarrollo capitalista. Esto no quiere decir que fuera un marxismo positivista, al estilo de Aquiles Loria u otros intelectuales que buscaban ligar marxismo y científicismo. Por ejemplo, Plejanov, su figura fundacional, era un gran conocedor de Hegel y la tradición del idealismo alemán, al punto que fue convocado a escribir sobre el significado de Hegel a 60 años de su muerte, por la revista teórica de la socialdemocracia alemana.

En este marco, el trabajo de Lenin<sup>3</sup> de recuperación de la dialéctica hegeliana para enriquecer el marxismo juega un rol de reconstrucción sobre bases más amplias de la misma tradición. Pero si bien Lenin es mucho más radical que Plejanov en analizar la dialéctica como base de una lectura disruptiva de los procesos históricos –mientras en Plejanov son mucho más acentuados los aspectos evolutivos– no es un descubrimiento absolutamente externo a la historia del marxismo en Rusia<sup>4</sup>.

En cierto sentido, podemos decir que el marxismo ruso estuvo sujeto a una paradoja que echaba raíces en las características del desarrollo histórico de la potencia euroasiática.

nº 7, en el cual se aborda sintéticamente esta cuestión desde el ángulo de las formulaciones estratégicas de la III Internacional.

3 No nos detendremos aquí en analizar la evolución filosófica de Lenin *desde Materialismo y Empiriocriticismo* hasta sus notas a la *Lógica* de Hegel. Remitimos a "Lenin and Philosophy" en John Rees, *The Algebra of Revolution. The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*, Routhledge, London & New York 1998, págs. 170-201.

4 Soy consciente de que por "defender" un poco a Plejanov puedo quedar defendiendo un supuesto "marxismo dogmático". Sin embargo esto sucede más por malas que por buenas razones, porque el peso del post-modernismo y todo lo post, por decirlo de algún modo, distorsiona polémicamente ciertos debates. En términos escuetos, creo que es una buena forma de establecer una medida comparar a Plejanov con Loria. Ambos tenían un ideal de ciencia para el marxismo, pero el segundo era apenas una caricatura tanto del marxismo como del positivismo. Por su parte, Plejanov hizo críticas a Labriola en las que le reprochaba tener una visión un poco iluminista de las ilusiones populares en los procesos históricos, mientras sugería ceñirse a una lectura histórica de la evolución de la conciencia. Es decir que, lo que desde un lente academicista actual se simplifica, es realmente mucho más complejo.

El desfase entre el desarrollo histórico de Rusia y el de Europa Occidental, con procesos de modernización por arriba que no liquidaban lo central de la vieja estructura agraria, hizo que los marxistas tuvieran que ser a la vez voceros del progreso y de la crítica del progreso. De alguna manera, el marxismo en Rusia cumplió el papel de la ilustración y el de la crítica de la ilustración, el papel de la modernización y el de la crítica de la modernización, etc.

En este marco, en pos de la lucha contra la influencia de la Iglesia y el zarismo, que atacaban los avances científicos y promovían la lucha contra las teorías materialistas en diversos ámbitos, se planteaba para los marxistas rusos la necesidad de la alianza entre el marxismo y los materialistas no marxistas. De esta forma, defendían el materialismo en general para defender mejor el materialismo histórico en particular. Pero en esa asimilación podían perderse los contornos específicos del marxismo. Tal es el caso de *Teoría del Materialismo Histórico*, de Bujarin, que comentaremos más adelante, con la consiguiente discusión de hasta dónde ese texto es representativo de la tradición en cuestión y hasta dónde es una obra *sui generis*.

## EL “PROGRAMA DE TRABAJO” DE LENIN Y SU DERROTERO

El paso al poder estatal plantea a los bolcheviques toda una serie de problemas nuevos, entre los cuales se destaca la necesidad de la edificación cultural en el Estado obrero. Por eso, Lenin propone como una política cultural de masas prioritaria la lucha contra el oscurantismo.

En el tercer número de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, publicación iniciada en 1922 y destinada a llevar adelante la lucha teórica e ideológica, Lenin plantea una serie de tareas, que englobamos en el término “programa de trabajo”:

– Desde el ángulo de la lucha cultural contra el oscurantismo y la religión. Lenin planteaba “dedicar mucho espacio a la propaganda atea, a la información sobre la literatura respectiva y subsanar las enormes faltas de nuestra labor estatal en este terreno. Es especialmente importante el utilizar libros y folletos que contengan muchos hechos concretos y comparaciones, que demuestren la relación existente entre los intereses de clase y las organizaciones de clase de la burguesía moderna, por un lado, y las organizaciones de las instituciones religiosas y de la propaganda religiosa, por el otro”. Para esto propone una alianza con los materialistas no marxistas, que es la expresión en este ámbito de una postura de Lenin más amplia, aplicada al conjunto de la edificación de la URSS, buscando la colaboración con todos los científicos, técnicos e intelectuales que sin ser comunistas estén comprometidos con la empresa del Estado obrero.

– En el terreno científico, Lenin propone abordar las relaciones del marxismo con las Ciencias Naturales: “Hay que recordar que, precisamente del brusco viraje por el que en la actualidad pasan las Ciencias Naturales modernas, surgen a cada paso las escuelas y escuelillas filosóficas, las tendencias y subtendencias filosóficas reaccionarias. Por lo tanto, seguir de cerca los problemas que la novísima revolución en la esfera de

las Ciencias Naturales, y atraer a esta labor de la revista filosófica a los naturalistas, es una tarea sin cuya solución el materialismo militante no puede ser, en modo alguno, ni militante ni materialismo”.

– Desde el punto de vista filosófico, Lenin propone a los editores de *Bajo la Bandera del marxismo* “organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista, es decir, de aquella dialéctica que Marx aplicó también prácticamente en su obra *El Capital* y en sus otras obras históricas y políticas”<sup>5</sup>.

Este “programa de trabajo” es el que intentó desarrollar la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, conducida por el intelectual soviético Abram Deborin. Dentro del trabajo de esta publicación se destaca la polémica entre “mecanicistas” y “dialécticos” desarrollada durante los años ‘20 en la URSS. A una primera discusión planteada por aquellos que sostenían la inutilidad de la filosofía (Minin), se sumó luego la de los que defendían el mecanicismo contra la dialéctica (Timiriazov, Stepanov, etc.) esforzándose por asimilar el marxismo a una concepción mecanicista. Los “dialécticos” encabezados por Deborin, sostuvieron la centralidad de la filosofía como disciplina sistematizadora de los resultados de las ciencias naturales, basándose en los manuscritos de *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels, publicada por Riazanov en 1925. En dicha polémica, Deborin se apoyaba en Engels, remitiéndose incluso a la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel, para fundamentar la proximidad de los nuevos descubrimientos científicos y el pensamiento dialéctico y la necesidad de una sistematización filosófica de los desarrollos de la ciencia.

Sin embargo, más allá de un uso erudito de citas de Engels o Hegel, los artículos de Deborin no avalan sus afirmaciones con un análisis concreto de las teorías científicas y sus relaciones con la dialéctica, por lo cual la polémica se mantiene en un grado de abstracción muy alto, quedándose Deborin en el mismo lugar adonde había llegado la propuesta de Engels<sup>6</sup>.

Producto de las necesidades políticas de Stalin, en ese momento en lucha contra la fracción “de derecha” encabezada por Bujarin, Deborin triunfó sobre sus adversarios en la Segunda Conferencia pansoviética de los institutos de investigación marxista-leninista, que se desarrolló en la Academia Comunista de Moscú el 8 de abril de 1929.

Los mecanicistas fueron considerados los representantes filosóficos de la Oposición de Derecha de Bujarin, Tomski y Rikov y se afirmó el control de Deborin sobre el área filosófica del aparato cultural del Estado soviético.

Sin embargo, al año siguiente la burocracia emprendió una campaña contra el descuido por parte de la filosofía soviética de la lucha contra el izquierdismo (o sea el trotskismo). Stalin acusó a Deborin de “idealismo menchevitzante” y su grupo fue desplazado y perseguido<sup>7</sup>.

5 Todas las citas entrecomilladas son de V.I. Lenin, “Sobre el significado del materialismo militante”, en [www.marxists.org](http://www.marxists.org). Advertimos a los lectores que el texto tomado para la digitalización tiene recortada al comienzo una frase en la que Lenin manifiesta estar de acuerdo con la intervención de Trotsky anterior a la de él en el mismo acto.

6 Ver A.M Deborin, *Filosofía y Política*, Montevideo, Ed Pueblos Unidos, 1964.

7 Además del prólogo de Deborin al trabajo citado en la nota precedente, el cual no relata la persecución sufrida por el filósofo soviético y su grupo, ver Ahlberg René, “Forgotten Philosopher. The Work of Abram Deborin”, *Survey* n° 37, 1961, July, págs. 79-89, en [www.sovlit.org](http://www.sovlit.org).

El proceso de burocratización se expresaba en la subordinación del conocimiento científico a los intereses de la burocracia y en el rebajamiento del nivel científico e ideológico en todos los niveles de la producción teórica soviética, clausurándose un intenso período de debates abierto con la Revolución de octubre en los más variados ámbitos. A finales de la década del '20 nada quedaba del “programa de trabajo” de Lenin en el pensamiento oficial soviético<sup>8</sup>.

## LA DECLINACIÓN DE LA III INTERNACIONAL Y LA “FILOSOFÍA” COMO ELEMENTO DE LUCHA FRACCIONAL

Luego de la derrota de la revolución alemana en 1923, la III Internacional inicia un período de zig-zags, englobado por Trotsky en el término “centrismo burocrático”, que incluyó el desplazamiento de las tendencias que se oponían a la dirección de Zinoviev, que a su vez estaba en una alianza con Stalin y Kamenev contra Trotsky. Este proceso de desplazamiento de las fracciones rivales fue denominado “bolchevización del partido y la Internacional” y sus víctimas inmediatas fueron la dirección del PC Alemán (a quien se responsabilizó por la derrota de Alemania, que por otra parte no se reconocía como derrota) y todos aquellos que no fueran dóciles a la dirección de la troika.

En este marco, se dio la publicación de *Historia y Consciencia de Clase* de Lukacs.

Es muy común que los defensores de Lukacs asimilen la crítica de las posiciones del marxista húngaro con la defensa del stalinismo. Sin embargo, este punto de vista es simplista y plantea más problemas de los que resuelve<sup>9</sup>. Sucede que la posición de Lukacs se puede criticar desde el punto de vista del marxismo clásico (no dogmático) por diversos aspectos, entre ellos la idealización de la condición de clase explotada del proletariado, de la cual deriva Lukacs el rol de sujeto-objeto idéntico que le atribuye; la postulación de un método marxista separado del cuerpo teórico del marxismo o la afirmación de que con el ascenso al poder se da el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad. Trotsky dice en *Tendencias filosóficas del burocratismo* que se rieron mucho con Lenin cuando se enteraron de esta última afirmación de Lukacs. Sencillamente, estaba por fuera de la realidad y hoy podría verse como una especie de stalinismo ingenuo.

Sin embargo el rechazo a la posición de Lukacs fue utilizado en la III Internacional como parte de la lucha contra las diversas oposiciones a la dirección oficial.

8 En diciembre de 1928, León Trotsky desarrolló una crítica a la “filosofía” de Stalin, señalando que el sentido regresivo de las incursiones teóricas del jefe de la burocracia estaba caracterizado por una vuelta a la “teoría de los factores”, que explicaba la realidad a partir de la yuxtaposición de diversos aspectos hipostasiados en “factores” autónomos, que requieren, a su vez, algún tipo de “autoridad divina” que les asigne la unidad que este enfoque no puede trazar. Trotsky sostenía que esta forma de pensar, criticada en su momento por el marxista italiano Antonio Labriola, caracteriza el pensamiento de todos los aparatos burocráticos, en los cuales cada oficina hace su tarea mientras deja la conducción en manos del “jefe infalible”. Ver León Trotsky, “Las tendencias filosóficas del burocratismo”, en *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones CEIP, 2004, págs. 161-162.

9 El libro de Arato y Breines, que citamos en la nota de pie siguiente, es un buen ejemplo de esto. Paradójicamente, el propio Lukacs fue más cercano al stalinismo de lo que la mayoría de los lukacsianos y sus seguidores académicos están dispuestos a reconocer. Ver Edison Salles, “Lukács e o stalinismo” en *Iskra* nº 1, Ediciones Iskra, Sao Paulo, 2008.

El cruce entre la polémica teórica y la lucha de fracciones resultó en un refuerzo del aparato y del “monolitismo” que en ese momento defendía Zinoviev y más tarde se volvió contra él.

A esto se suma que los debates de contenido contra Lukacs vinieron acompañados por ciertas descalificaciones basadas en la burla de su carácter de intelectual y el desprecio por la idea de “innovar” el materialismo histórico. Lo mismo sucedió con Karl Korsch, autor de *Marxismo y Filosofía*, a quien el sector del PCUS que controlaba la Internacional Comunista consideraba parte de la misma corriente dentro del marxismo.

En el V Congreso de la III Internacional, el mismo en que es evitado un balance profundo de la derrota de la revolución alemana, Zinoviev emprende una lucha contra “los profesores”, complementaria de su lucha contra los opositores: “El camarada Graziadei publicó en Italia un libro donde se reproducían los artículos en contra del marxismo que había escrito cuando era un revisionista socialdemócrata. No podemos permitir que este revisionismo teórico quede impune. Tampoco podemos tolerar que nuestro camarada húngaro Lukács haga lo mismo en el terreno de la filosofía y la sociología (...) En el Partido Alemán tenemos la misma tendencia, el Camarada Graziadei es profesor. Korsch también es profesor. (Interrupción de la sala: ‘¡Y Lukács también!’). Con unos cuantos más de estos profesores elucubrando sus teorías marxistas, estaremos perdidos. En nuestra Internacional Comunista no podemos tolerar la presencia de este revisionismo teórico”<sup>10</sup>.

En este planteo se combinaban en primer plano una necesidad pragmática concreta: la bolchevización incluía afianzar a la facción de Bela Kun (enfrentado a Lukács); y en segundo plano un hecho cultural de suma importancia: la teoría empezaba a transformarse en “sierva” del interés coyuntural de la facción dominante en el PCUS, tal cual se expresaba también en el terreno de las orientaciones estratégicas que asumiría la III Internacional en los años siguientes, rompiendo en diversos aspectos con el marxismo para sostener los virajes políticos de la burocracia (Partidos obreros y campesinos, Revoluciones nacionales, Socialfascismo, Frente Popular).

## LA CRÍTICA DE GRAMSCI A BUJARIN

Las notas de Gramsci sobre el *Ensayo* de Bujarin *Teoría del Materialismo Histórico* son consideradas como una crítica de lo que fue el “marxismo oficial” porque toman como objeto tanto los puntos de vista de Bujarin como ciertos lugares comunes compartidos entre éste y el stalinismo. Sin embargo, debemos precisar qué tan “oficial” era el texto de Bujarin y de qué “marxismo oficial” estamos hablando.

Lenin sostiene en su *Testamento*<sup>11</sup> que Bujarin nunca había estudiado ni comprendido del todo la dialéctica y que sus puntos de vista podían considerarse marxistas

10 Citado en A. Arato y P. Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 279. En el mismo trabajo se hace referencia al tratamiento dado por igual a Lukács y a Korsch.

11 V.I.Lenin, “Carta al XIII Congreso del PCUS (Testamento)” en [www.marxismoeducar.cl](http://www.marxismoeducar.cl)

sólo con muchas reservas. Trotsky, por su parte, en el mismo artículo en que polemiza contra la “filosofía” de la burocracia, critica el “sistema ecléctico de Bujarin que se nos propone bajo el tinte de materialismo histórico”<sup>12</sup>. Es decir que para dos de los principales referentes de la tradición marxista clásica, el punto de vista de Bujarin es objeto de fuertes críticas, por lo cual no se puede afirmar sin más que el de Bujarin fuera el punto de vista “oficial” soviético previo a la burocratización.

Pero tampoco puede considerarse un texto emblemático de la era stalinista, ya que como señalamos en el apartado sobre la filosofía en la URSS, Bujarin fue defenestrado junto con sus ideas cuando Stalin emprendió la colectivización forzosa y los planes quinquenales.

Sin embargo, mientras Bujarin tuvo influencia en la III Internacional, su ensayo fue utilizado en el movimiento comunista como un material de popularización. Tanto en el propio Gramsci, antes de ser encarcelado, como en José Carlos Mariátegui, como en Julio Antonio Mella, se pueden encontrar referencias al texto de Bujarin, como fuente autorizada en tanto explicación de lo que es el materialismo histórico. Aldo Zanardo sostiene –en su estudio que acompaña la edición de Siglo XXI del texto de Bujarin– que los comunistas alemanes, a pesar de hacerle críticas, también lo utilizaron en el mismo sentido. Gramsci tenía a mano la edición en francés y los comunistas cubanos lo tradujeron de la versión en inglés en 1933. Por tanto es un texto publicado en ruso, alemán, francés, inglés y español, con amplia circulación en las décadas del ‘20 y ‘30, influyente mientras su autor lo fue en la III Internacional, e incluso continuó siéndolo, por lo menos en los países latinos un tiempo más, en función del renombre de su autor y de su carácter de “compendio” de amplias discusiones.

El texto de Bujarin es más conocido en la actualidad por las críticas de Gramsci que por la lectura de primera mano. El defecto indudable que genera esta situación es que se termina imponiendo lo que Gramsci dice sobre las posiciones de Bujarin como algo demostrado. Sumado a esto, el hecho de que la propia crítica de Gramsci sea en ciertos aspectos unilateral, hace que Bujarin salga perdiendo automáticamente, mientras ciertos puntos de vista de Gramsci no son puestos en cuestión. Por ejemplo, una de las principales críticas que hace Gramsci al libro de Bujarin es que no explica cómo surge el movimiento histórico sobre la base de la estructura, crítica que Valentino Gerratana ha demostrado incorrecta<sup>13</sup>, porque el texto de Bujarin toma este problema, más allá de las opiniones diversas que pueda suscitar el tratamiento que hace del mismo.

Es importante hacer esta salvedad, porque no nos resulta posible aquí proceder a la crítica detallada del trabajo de Bujarin, lo cual precisaría uno o varios artículos específicos, a la vez que desde el punto de vista teórico tendría que tomar la crítica de Gramsci como referencia, con lo cual optamos por presentar un resumen de los puntos críticos de *El Materialismo Histórico* y a la vez mostrar los aspectos en los que

12 León Trotsky, “Las tendencias filosóficas del burocratismo”, en *Escritos Filosóficos*, Buenos Aires, Ediciones CEIP, 2004, pág. 167. Sobre las reflexiones filosóficas de Trotsky, véase “Escritos sobre Lenin, Dialéctica y Evolucionismo” en la misma compilación, así como la Introducción de Ariane Díaz.

13 Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, [Edizione critica dell’ Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana], Volume Quarto, Apparato Critico Torino 2001, Ed. Einaudi, pág. 1899 § 29, nota 7.



Gramsci comete ciertos errores teóricos en la crítica. No es nuestro interés hacer justicia al trabajo de Bujarin —quien en realidad merecería un análisis más global como teórico, pero en el terreno de la filosofía requeriría también la discusión sobre su obra póstuma *Arabescos Filosóficos*— sino sobre todo someter a un análisis crítico los puntos de vista de Gramsci.

Volviendo al tema que nos convoca, sostenemos que en el trabajo de Bujarin<sup>14</sup> se encuentran los siguientes problemas:

- Pone signo igual entre las “leyes” de las ciencias naturales y las “leyes” del desarrollo de la sociedad.

- Critica el organicismo desde el mecanicismo. Según Bujarin, la sociedad no es un órgano como sostenían los positivistas sino un mecanismo. Extrapola una forma de explicación de las ciencias exactas y naturales a la ciencia social, sin las mediaciones necesarias, dejando de lado la dialéctica de las relaciones sociales.

- Ligado a lo anterior, tiende a identificar las fuerzas productivas con la técnica.

- Un enfoque mecánico de relación entre estructura y superestructura, en el cual la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción se presenta como una crisis del desarrollo de la técnica.

- Iguala el materialismo histórico al materialismo pre-marxista. Llega al marxismo como un desarrollo de la concepción de la materia en movimiento. No menciona la praxis.

- Ligado a esto, tiene una noción de objetividad coincidente con el sentido común.

- Bujarin ubica la ciencia en la superestructura ideológica, pero a su vez subordina las ciencias sociales a un paradigma más o menos positivista de lo que es la ciencia.

Aclaremos que leyendo con atención el trabajo de Bujarin, pueden encontrarse muchos pasajes que niegan parcialmente la descripción hecha más arriba. En diversas polémicas explica que las “leyes” sociales y las naturales son distintas, que la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción se expresa como contradicción entre las clases que están ubicadas con roles contrapuestos en el mundo de la producción, etc. Sin embargo, esto puede considerarse como una demostración de que el enfoque general que tiene el libro no es solamente esquemático sino también ecléctico.

En términos generales, la mayor parte de estas premisas pueden coincidir con la metafísica materialista abstracta y productivista elaborada por el stalinismo, con la diferencia de que Bujarin contaba con un alto nivel de erudición, ausente por completo en Stalin y en quienes le proporcionaban citas para sus “libros”. Además cabe destacar que Bujarin, en lugar de glosar groseramente el *Anti-Dühring* como hizo Stalin, intentó sistematizar desarrollos propios, debatiendo con las corrientes burguesas del momento, aunque no siempre con las más importantes, y utilizando como fuente de reflexiones *El Capital*. Por último, Bujarin no intenta construir una

14 N. Bujarin, *El Materialismo Histórico*, Madrid, Ed. Cénit, 1933.

metafísica para explicar todos los fenómenos con las mismas formas, como Stalin en su folleto sobre materialismo histórico y dialéctico.

Gramsci, por su parte, desarrolla toda una serie de críticas, principalmente en su Cuaderno 11, que son parte de una reflexión que se plantea el marxista italiano sobre el derrotero de la teoría marxista.

En líneas generales, podemos decir que Gramsci:

– Parte de la idea de que el marxismo ha sido sujeto a una doble revisión: por un lado el marxismo “ortodoxo” que en función de popularizar, transformó el materialismo histórico en un materialismo mecanicista, del cual el ensayo de Bujarin sería expresión. Por otro, el idealismo neo-hegeliano y el pragmatismo expresan el intento de utilizar el marxismo para remozar la ideología burguesa. A esta tendencia ceden los socialdemócratas que se hacen neokantianos, etc.

Para Gramsci se plantea hacer una nueva “síntesis” como la que hiciera en su momento Marx partiendo de los legados contradictorios de Hegel y las corrientes materialistas.

En función de esta nueva síntesis, Gramsci busca denominadores comunes entre el marxismo y la tradición idealista, traduciendo diversos planteos de Croce y del hegelianismo en términos marxistas, pero sobre todo mostrando la incapacidad del idealismo croceano de superar al marxismo, cuestionando especialmente su intento de reducción del marxismo a un “canon de interpretación histórica”<sup>15</sup>, que juega el papel de restaurar el moderantismo político desde el ángulo de la filosofía.

Por eso, la idea de una nueva síntesis no debe entenderse como una síntesis de idealismo croceano y marxismo, sino como el restablecimiento de la unidad teórica del marxismo a partir de la crítica de las dos tendencias “revisionistas” señaladas por Gramsci.

En este sentido, señala Dora Kanoussi: “A la crítica filosófica a la teoría de la historia ‘ético-política’ de Croce hecha en el Cuaderno 10 y su traducción en términos de filosofía de la praxis, como teoría de la revolución pasiva, en el Cuaderno 11, le corresponde el desarrollo del contenido teórico-filosófico de la hegemonía” Prosigue Kanoussi: “...la lucha por la hegemonía que entabla una concepción con otras, necesariamente implica la renovación continua de las categorías del conocimiento, puesto que no se puede explicar y transformar el presente con un pensamiento propio del pasado; esto sería ‘ser anacrónicos, no modernamente vivos’. Y la autonomía histórica de un grupo se mide por su capacidad de estar al día en la elaboración teórica de los problemas prácticos según su propia racionalidad. Una concepción no elaborada autónomamente es producto de la hegemonía ajena, es impuesta externamente por una hegemonía que subordina al grupo y le hace tener una conciencia en retraso con la situación histórica real”<sup>16</sup>. Por eso Gramsci hará

15 “Si el materialismo histórico está llamado a significar algo que sea críticamente aceptable, esto no debe ser, como tuve que exponer otra vez, ni una nueva construcción *a priori* de filosofía de la historia, ni un nuevo método del pensamiento histórico; sino simplemente un *canon* de interpretación histórica. Este canon aconseja dirigir la atención al llamado substrato económico de las sociedades, para comprender mejor sus configuraciones y vicisitudes” Croce. B. *Materialismo Histórico y Economía Marxista*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1942, págs. 106-107.

16 Dora Kanoussi, “La filosofía en los Cuadernos de la Cárcel” en Kanoussi Dora (compiladora), *Los estudios gramscianos hoy*, México DF, Plaza y Valdés Editores, 1998, págs. 84-85.

mucho hincapié en la crítica a la visión de Bujarin, de una continuidad apromblemática entre el materialismo pre-marxista y el marxismo.

– Ligado a lo anterior, Gramsci tiende a un corte demasiado radical entre el marxismo y el materialismo anterior, que tiene su origen en parte en el hecho de que Gramsci no tuvo acceso a *La Ideología Alemana*, que se publicó parcialmente en ruso en 1924 ni a los *Manuscritos de 1844*, que se publicaron cuando Gramsci estaba preso.

– Gramsci, al igual que Bujarin, considera la ciencia como parte de la superestructura ideológica. Pero atribuye a los conocimientos científicos un carácter más parcial y aproximativo que Bujarin, además de que tiene una visión más amplia, desarrollando la idea de la política como una ciencia autónoma y criticando la concepción de ciencia de Bujarin.

## EL PROBLEMA DE LA PRAXIS

Gramsci se apoya en determinados textos: Las *Tesis sobre Feuerbach*, el fragmento sobre materialismo de *La Sagrada Familia*, el prólogo a la *Contribución y Miseria de la Filosofía*, principalmente. Cita también unas cartas de Engels, comentadas por Croce en *Materialismo histórico y Economía Marxista*. También en el Cuaderno 10 debate sobre *El Capital* con Croce acerca de ley tendencial a la caída de la tasa de ganancia y ley del valor.

Gramsci es, antes que nada, un lector de Marx. Su acierto es poner en el centro de la reflexión los contenidos de las *Tesis sobre Feuerbach*, replanteando la problemática filosófica del marxismo. Gramsci lee la tesis XI en clave de un pasaje de la filosofía a la política. La filosofía debe devenir política para seguir siendo filosofía<sup>17</sup>. En este sentido, el marxismo no se propone sólo la reflexión teórica en el terreno de la alta cultura, sino la conformación de una fuerza social capaz de modificar las relaciones sociales por medios revolucionarios y crear un orden social de tipo superior al predominante en la sociedad burguesa.

El texto de Bujarin, por su parte, omite un problema central. En todo el desarrollo sobre la cuestión del materialismo filosófico, no aparece la praxis, que Marx hace el centro de su reflexión en las *Tesis sobre Feuerbach*. Consecuencias de este error: le quita a la concepción marxista lo que, según señala el propio Marx, la distingue de las precedentes. Pierde la idea de subversión de la filosofía a través de la praxis.

La idea de praxis o actividad práctico-crítica revolucionaria, implica un cambio radical en cómo concebir las relaciones de la filosofía con la realidad, mucho más

17 Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, [Edizione critica dell' Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana] Torino 2001, Ed. Einaudi, Volume Secondo, pág. 1472. La transcripción de todas las citas del texto en italiano se hace tomando la traducción de I. Flaumbann, en *El Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Ed Nueva Visión, 1974.

concreta y avanzada que la idea un tanto más elemental de que las ideas surgen de la materia, que Bujarin toma como base de explicación de los fundamentos filosóficos del marxismo.

*Praxis* implica no sólo que los hombres (y las mujeres) transforman la realidad del mundo material, sino que la filosofía tiene un límite en tanto actividad contemplativa y debe abrir paso al movimiento histórico de transformación de la realidad a través de la acción política revolucionaria.

La praxis no es un concepto alrededor del cual hacer un nuevo sistema de filosofía, pensada ésta en términos de un sujeto que conoce y una realidad que es conocida, sino la clave de una crítica revolucionaria a esa forma de concebir el trabajo teórico.

Contra el materialismo ingenuo y el agnosticismo, la praxis plantea la posibilidad material del conocimiento, su corrección en función de la experiencia y su generalización en el terreno teórico, en el cual surgen nuevos elementos para orientar la experiencia, etc.

A lo largo de las *Tesis sobre Feuerbach* la praxis aparece en cada una de ellas desde distintos ángulos:

- En la primera, como actividad humana objetiva, cuya importancia justifica la de la actividad práctico-crítica revolucionaria.

- En la segunda, como criterio de verdad.

- En la tercera, como coincidencia entre la modificación de las circunstancias y de la actividad humana a través de la práctica revolucionaria con la cual el educador debe ser educado.

- En la cuarta, como superación de la crítica *teórica* a la enajenación religiosa.

- En la quinta, como actividad sensorial humana práctica, que supera la contemplación sensorial.

- En la octava, como conclusión de las críticas de la sexta y séptima tesis, la actividad práctica aparece como esencia de la vida social.

- En la novena y décima, la praxis aparece como fundamento de la crítica a la concepción burguesa del individuo aislado en la sociedad civil y como base para una nueva concepción que parta de la sociedad humana o la humanidad socializada.

- En la onceava tesis, la praxis aparece como superación de la interpretación y también como imperativo de transformar el mundo.

En suma, Marx recorre críticamente toda una serie de lugares comunes que el viejo materialismo, el idealismo, la ilustración, el socialismo utópico y la izquierda hegeliana compartían, porque no rompían con una visión puramente *teórica* de la filosofía, una lectura iluminista de la educación del pueblo y una concepción burguesa de la sociedad. De forma tal que la reflexión de Marx abre caminos hacia la fundamentación de una visión distinta de la historia y de la sociedad, tanto como del rol de la filosofía.

Al pasar de largo por completo esta intervención bisagra de Marx en la historia de la filosofía, el manual de Bujarin vuelve en ciertos aspectos a una metafísica pre-marxista, como señalaba correctamente Gramsci.

## LA LUCHA POR LA OBJETIVIDAD

Lenin dice en sus *Cuadernos Filosóficos* que el materialismo inteligente está más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio. Siguiendo esta metáfora de Lenin, podemos decir que Gramsci está ubicado en un espectro de explícita afinidad con el “idealismo inteligente” y en una lucha descarnada contra el “materialismo necio”.

Tal es el caso de la polémica sobre la objetividad, desarrollada por Gramsci en el Cuaderno 11. Cuando Bujarin habla de lo objetivo piensa en *lo que es objetivo* y recurre al sentido común que considera que la realidad del “mundo exterior” es algo dado (creado por Dios) para justificar su punto de vista.

Por el contrario, para Gramsci esta objetividad de la que habla Bujarin es extrahistórica y no tiene sentido discutir sobre ella. Desde su punto de vista, lo objetivo es *lo que el género humano construye como objetivo*. Sostiene que lo objetivo es humanamente objetivo, por ende históricamente subjetivo, por lo que “objetivo” significaría “universalmente subjetivo”<sup>18</sup>.

Analizando la formulación de Gramsci, parecería que universal y subjetivo son términos contradictorios. Lo subjetivo no podría ser universal, precisamente porque lo universal trasciende lo subjetivo, que siempre es parcial, particular, limitado. Sin embargo, si lo subjetivo se demuestra objetivo a través de una experiencia universalizable, sí puede ser subjetivo y universal a la vez, dando lugar a un conocimiento de la realidad objetiva, que es producto de la experiencia del género humano y tiende a establecer a su vez determinado concepto de objetividad.

Desde este ángulo, lo “universalmente subjetivo” puede ser comprendido como aquellas ideas o elaboraciones subjetivas que la humanidad ha ido corroborando como objetivas en el desarrollo de su experiencia histórica.

Según Gramsci, “El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación unitaria adviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia. Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha por la unificación del género humano”<sup>19</sup>.

Aún con la interpretación que intentamos darle, si se toman estas citas aisladamente, parecería que Gramsci tuerce la vara hacia el subjetivismo o hacia un relativismo historicista, pero si ligamos esta discusión con la idea de Gramsci de que pueden traducirse los lenguajes científicos y filosóficos que expresan un grado análogo de desarrollo histórico, podemos concluir que hay una lucha por la objetividad que está limitada históricamente, pero ese desarrollo histórico, tomando el ejemplo que Gramsci identifica en la dupla Revolución Francesa-

18 Antonio Gramsci *Quaderni del Carcere*, [Edizione critica dell' Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana] Volume Secondo, Torino, 2001, Ed. Einaudi. , págs. 1.415-1.416.

19 Ídem, pág. 1.416.

Idealismo Alemán, crea una base común para la construcción de conocimientos que pueden expresarse en lenguajes diferentes pero con contenidos comunes. Esos contenidos comunes son la “base objetiva” a partir de la cual pueden estructurarse los lenguajes científicos y filosóficos.

## FILIACIONES

En el Cuaderno 11, Gramsci define al marxismo como un “historicismo absoluto”. Siguiendo el razonamiento, se podría establecer la siguiente interpretación: el historicismo idealista habría sido un “historicismo relativo” o afectado por algún tipo de contradicción. El problema sería determinar con claridad de qué hablamos cuando hablamos de historicismo. El Diccionario de la Real Academia Española define el historicismo como la “tendencia intelectual a reducir la realidad humana a su historicidad o condición histórica”. Croce lo resumía con la idea de que “todo es historia” como una forma de criticar la filosofía que se ubicaba en el campo de la metafísica y, por ende, por fuera del devenir histórico. Benjamin convocó a los materialistas históricos a revelarse contra “la prostituta del érase una vez del burdel historicismo” para escribir la historia a contrapelo. A partir de Popper se impuso la idea de que el historicismo es un tipo de filosofía de la historia o doctrina que se propone predecir el curso de la historia a partir de la deducción de ciertas “leyes” que lo rigen. Más allá de que, como ha señalado Daniel Bensaïd, el texto de Popper es más un folleto anticomunista que otra cosa, es cierto que las corrientes historicistas, provenientes del hegelianismo, como la de Croce, asignan a la historia algún tipo de teleología, que en el caso de Croce, siguiendo a Hegel, es la realización de la Libertad.

En el caso de Gramsci, podemos sostener sin dudas que la referencia que tiene en mente es la de Benedetto Croce, que busca subordinar el marxismo como un *canon* de interpretación histórica que hace hincapié en la economía, dentro de una concepción historicista de tipo idealista. Siendo crítico de la concepción iluminista de la historia, Gramsci busca construir una filiación del marxismo que tome en cuenta la historiografía crítica de la ideología de la ilustración. Sin embargo, esto plantea un problema de contenidos tanto como de filiaciones teóricas.

Croce definía el historicismo como “la ciencia de la historia... la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia.” Por oposición a la ideología de la Ilustración que “considera la realidad dividida en super-historia e historia, en un mundo de ideas o valores, y en un bajo mundo que los refleja, o los ha reflejado hasta aquí, de modo fugaz e imperfecto, al que será conveniente imponerlos de una vez, haciendo a la historia imperfecta o a la historia sin más suceda una realidad racional y perfecta”<sup>20</sup>.

Entonces para Croce, el historicismo es la reacción frente al racionalismo abstracto de la ilustración, reacción que subraya la historicidad (y por ende la racionalidad) de las prácticas e ideas de los pueblos que la Ilustración puede juzgar “irracionales”.

Hegel es, según Croce, la gran referencia de la tradición historicista, en tanto retoma críticamente el legado del racionalismo, resaltando la historia de la cultura, en su racionalidad intrínseca.

Definir entonces el marxismo como un “historicismo absoluto” depende en gran parte de qué evaluación hacemos sobre los elementos de continuidad entre Hegel y Marx. Como señalábamos anteriormente, Marx es crítico por igual del hegelianismo y de la Ilustración.

Marx define la historia como “la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la revolución francesa, mediante cuya interpretación la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas” (...) mientras que lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta”<sup>21</sup>. Desde este punto de vista, Marx no sólo subraya la historicidad de las formaciones sociales y las formas de pensar, sino que desmitifica la manera de concebir la historia tanto de los “racionalistas” como de los “románticos”, como de los hegelianos que buscan establecer un compromiso entre ambos principios.

En este sentido, Antonio Labriola sostenía que: “... nuestra doctrina objetiviza y en cierto sentido **naturaliza** la historia, invirtiendo su explicación de los datos al principio evidentes de las voluntades que operan deliberadamente de las ideaciones auxiliares de la obra, a las causas y móviles del querer y el obrar, para encontrar después la coordinación de tales causas y movimientos en los procesos elementales de la producción de los medios inmediatos de vida”. Labriola alertaba que esta idea de “naturalizar” nada tenía que ver con la tendencia a confundir marxismo con darwinismo político y social<sup>22</sup>.

Respecto de esta construcción de filiaciones para el marxismo, consideramos que Gramsci radicalizó de forma innecesaria la continuidad entre marxismo y hegelianismo.

A su vez resulta problemática la utilización de ciertos términos por Gramsci, como historicismo, humanismo o immanencia. La utilización de estos términos, nos sumerge en un territorio de “traducciones” –en el sentido apuntado más arriba– en el cual no siempre están claros los “criterios de traducción”, por ciertas características del ambiente cultural de Gramsci que no existen en la actualidad.

A propósito de este tema, Gramsci explicaba que los términos cambian de sentido a partir de que son incorporados a una nueva concepción del mundo. Tomarlos

21 Karl Marx y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*. Capítulo I, § 20, versión electrónica en [www.marxists.org](http://www.marxists.org)

22 Antonio Labriola, *La concepción materialista de la historia*, México DF, 1973, Ed. El Caballito, pág. 132.

en un sentido literal, como incrustados en el marxismo con sus viejos significados daría por resultado una “síntesis” ecléctica. Pero el problema surge porque Gramsci a veces traza la distinción entre el viejo y el nuevo sentido y otras veces no. O por lo menos no con la suficiente claridad. En términos de los debates actuales, el descrédito del historicismo y las formas más ingenuas de “filosofía de la historia” vuelven la filiación trazada por Gramsci un tanto anacrónica.

## INMANENCIA Y MATERIALISMO

Una cuestión interesante es la del tratamiento que hace Gramsci sobre la relación del marxismo con la filosofía inmanentista. Como señala Peter Thomas en un trabajo reciente<sup>23</sup>, la problemática de la inmanencia ha tenido peso en los debates de las últimas décadas por las intervenciones de Althusser, Deleuze, Guattari y Negri, pero no era un tema especialmente abordado en la tradición marxista clásica. Sin embargo, para Gramsci tiene una importancia no menor a la hora de pensar las relaciones de continuidad y ruptura entre el marxismo y las tradiciones anteriores.

Gramsci polemiza contra el planteo de Bujarin de que en el marxismo el uso del término inmanencia es simplemente metafórico. Señala que la inmanencia tiene “un sentido preciso en la filosofía de la praxis” y que “La filosofía de la praxis continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la guía sobre el terreno concreto de la historia”<sup>24</sup>. En otros pasajes de los Cuadernos 10 y 11 hace comentarios similares: “Se afirma que la filosofía de la praxis ha nacido sobre el terreno del máximo desarrollo de la cultura en la primera mitad del siglo XIX, cultura representada por la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la literatura y la práctica política francesas. En el origen de la filosofía de la praxis se hallan estos tres movimientos culturales. Pero ¿en qué sentido es preciso entender esta afirmación? ¿En el de que cada uno de estos tres movimientos ha contribuido a elaborar, respectivamente, la filosofía, la economía, la política de la filosofía de la praxis? ¿O quizá en el sentido de que la filosofía de la praxis ha elaborado sintéticamente los tres movimientos, es decir, toda la cultura de la época, y que en la nueva síntesis, cualquiera sea el momento en que se la examine, momento teórico, económico, político, se encuentra, como “momento” preparatorio, cada uno de los tres movimientos? Esto es lo que me parece. Y el momento sintético unitario, creo, debe identificarse con el nuevo concepto de inmanencia, que de su forma especulativa, ofrecida por la filosofía clásica alemana, ha sido traducido a la forma historicista, con la ayuda de la política francesa y la economía clásica inglesa”<sup>25</sup>.

En *Marx Intempestivo*, Daniel Bensaïd retoma la problemática gramsciana de la “nueva inmanencia” para analizar la estructura dialéctica de *El Capital* y relaciona la

23 Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden-Boston, Ed. Brill, 2009, págs. 337-353.

24 Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, [Edizione critica dell' Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana], Volume Secondo, Torino 2001, Ed. Einaudi, pág. 1.438.

25 Ídem, págs. 1.246-47.



idea de una nueva inmanencia con la de una nueva escritura de la historia, llevada adelante por Marx en clave “profana” contra la historia “sagrada”.

Intentaremos desarrollar un poco esta discusión para ver qué relación se plantea entre la idea gramsciana de una “nueva inmanencia” y la idea planteada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, acerca de un “nuevo materialismo”.

La tradición inmanentista expresa la continuidad de las concepciones materialistas durante la hegemonía de la filosofía escolástica. Los pensadores inmanentistas, Spinoza<sup>26</sup> en particular, buscaron explicar la realidad sin establecer principios exteriores al mundo concreto, aunque con las limitaciones obvias del contexto histórico y cultural.

De aquí que estas filosofías intentaron afirmar la unidad material del universo, bajo la forma de una filosofía de la sustancia o del panteísmo y se basaban en los descubrimientos de la física, las matemáticas y la astronomía de su tiempo.

El materialismo de esta tradición reside en su reivindicación del principio unitario de la realidad, sin una causa trascendente, al establecer una relación de causalidad en la cual la causa y el efecto forman parte de la misma sustancia. Así como el sujeto y el objeto (pensamiento y extensión), etc.

Hegel retomó la idea spinoziana de la sustancia, pero la transformó en un momento de un desarrollo más amplio. Planteando que *la sustancia es sujeto*, y por ende la sustancia es *sustancia espiritual*, Hegel establece, como decía Héctor Raurich, una suerte trascendencia en la inmanencia. La sustancia espiritual es producto de la objetivación del espíritu –espíritu de la época en la historia mundial y espíritu del pueblo en la historia nacional– que trasciende esa objetivación pero se expresa a través de ella, formando parte de un todo. Este concepto especulativo de la inmanencia formulado por Hegel es el que Gramsci considera depurado por el marxismo, con ayuda de la política francesa y la economía política inglesa.

Cuando Gramsci señala que “La filosofía de la praxis continúa a la filosofía de la inmanencia, pero la depura de todo su aparato metafísico y la guía sobre el terreno concreto de la historia”, está indicando que el marxismo comparte con el inmanentismo la crítica a las filosofías que ubican fuera de la realidad los principios por los que ésta se rige, reivindicando la unidad material del mundo, pero tomando distancia en tanto el marxismo critica la elevación de la realidad a entidad divina bajo la máscara de la *sustancia*, sea esta concebida como sustancia abstracta (Spinoza) o como objetivación de un espíritu que la trasciende (Hegel).

Para sostener consecuentemente el inmanentismo, hay que salir de la metafísica y avanzar hacia la praxis, que a su vez plantea el problema de la historia concreta. Establecer una inmanencia histórico-realista implica entonces buscar las explicaciones del proceso histórico en el campo de la experiencia histórica concreta (a través de conceptos como lucha de clases, modos de producción, leyes tendenciales) y no en entidades ficticias (el Espíritu, la Libertad, etc.).

26 Gramsci menciona a Giordano Bruno. Como señala Valentino Gerratana, en el Cuaderno 4, Gramsci se pregunta si Marx habría leído a Bruno, mientras en el Cuaderno 11 da respuesta afirmativa a esta pregunta, pero no está clara la fuente de Gramsci para hacer dicha afirmación. Ver nota al § 17 del Cuaderno 4, en el aparato crítico de los Cuadernos de la Cárcel, pág. 2633 de la edición italiana.

Por lo tanto, reivindicar la inmanencia para el materialismo histórico es defender una concepción materialista de la historia<sup>27</sup>, por lo que crear una nueva inmanencia es al mismo tiempo crear un nuevo materialismo.

En este punto surge una cuestión polémica. Gramsci critica a Bujarin porque incluye en el marxismo al materialismo con su viejo significado metafísico y se pregunta por qué Bujarin se niega a incorporar la inmanencia con su nuevo significado<sup>28</sup>. Sin embargo, una discusión similar se puede hacer con el propio Gramsci. En efecto, si la inmanencia se incorpora al marxismo con un nuevo significado ¿por qué no se puede hacer lo mismo con el materialismo, más aún cuando inmanentismo y materialismo son convergentes? Al parecer Gramsci no conoció ni *La Ideología Alemana* ni los *Manuscritos* de 1844, lo cual influye directamente en su afirmación errónea de que Marx nunca llamó materialista a su concepción, pero sí conocía perfectamente el fragmento sobre materialismo de *La Sagrada Familia* o las propias *Tesis* que hablan del “nuevo materialismo”. Este aspecto de las *Tesis*, de una importancia no menor, es subvaluado por Gramsci, aunque hubiera podido permitirle dar una respuesta menos unilateral a esta cuestión.

Una conclusión posible es que el marxista italiano lleva adelante la delimitación con el materialismo mecanicista torciendo la vara hacia el diálogo con el “idealismo inteligente”, pero subvalúa la importancia del materialismo filosófico en el desarrollo del pensamiento de Marx y la puesta en práctica por Marx de una nueva concepción materialista<sup>29</sup>.

## ALGUNAS CONCLUSIONES

Hemos intentado analizar hasta aquí algunos de los núcleos principales de la lectura que hace Gramsci sobre la filosofía del marxismo, en polémica con Bujarin. Intentaremos ahora trazar algunas conclusiones más generales sobre el “estado de la cuestión” trazado por Gramsci respecto de la problemática filosófica del marxismo.

27 En este sentido, los que durante las últimas décadas vienen propiciando una vuelta a la filosofía de Spinoza están promoviendo una doble regresión.

Por un lado, identifican la dialéctica marxista y su concepto de totalidad con el del sistema hegeliano y por otro defienden una idea de inmanencia metafísica, superada por el materialismo histórico.

En el caso más conocido, que es el de Toni Negri, las consecuencias de esta operación teórica se expresan en un enfoque abstracto que tiende a perder de vista las contradicciones del capitalismo (Imperio), en la constitución de esquemas conceptuales binarios provistos de una causalidad elemental y grosera (Multitud-Imperio) en la disolución de esferas enteras de la realidad (países metropolitanos y de la periferia) y en la confusión de los fenómenos de coyuntura por sobre los procesos orgánicos del sistema (primacía del trabajo afectivo por sobre el trabajo industrial). El inmanentismo de Negri consiste no en buscar las causas del proceso histórico dentro del campo de la experiencia posible, sino en elevar a espíritu de época las expresiones superficiales de la evolución del capitalismo y embellecer los límites de los movimientos sociales.

28 Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, [Edizione critica dell' Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana], Volume Secondo, Torino 2001, Ed. Einaudi, pág. 1.408.

29 Hay dos trabajos clásicos que abordan esta problemática. Nos referimos a *Gramsci* de Texier y *Gramsci y el Estado* de Buci-Glucksmann. Si bien son textos fundamentales para abordar estos debates, el primero resulta poco crítico de los puntos de vista de Gramsci, mientras el segundo busca leerlo en clave de un precursor de los puntos de vista de Althusser. En este trabajo intentamos desarrollar un punto de vista que se apoye en los puntos fuertes de ambas lecturas, saliendo del enfrentamiento unilateral entre marxistas “humanistas” y “estructuralistas” propio de los años '60 y '70.

La III Internacional no era ni tenía por qué ser una escuela de filosofía. Sin embargo, el proceso de burocratización creciente a partir de 1924, clausuró las direcciones creativas hacia las que Lenin había querido orientar la lucha ideológica y fue consolidando un curso cada más pobre en los términos teóricos de fundamentación del marxismo, dentro y fuera de la URSS.

En el V Congreso de la Internacional Comunista, el mismo en que fue condenado Lukács y se consumó la "bolchevización", Gramsci fue partidario de la orientación oficial, que en el caso concreto del PC italiano implicó el desplazamiento de Bordiga y la prohibición de las fracciones en el espíritu "monolítico" exaltado por Zinoviev primero, y por Stalin después. El distanciamiento de Gramsci con la dirección comunista es posterior a su encarcelamiento y se hace obvio para sus allegados o los que comparten la prisión con él a partir de la política del llamado "tercer período" de la IC.

Las notas de Gramsci sobre el ensayo de Bujarin (1932-33) se dan en un contexto en el cual, luego de derrotados los "mecanicistas" en el debate filosófico en la URSS, el stalinismo da pasos agigantados en la constitución de un régimen totalitario, que burocratiza incluso los debates de ideas, como explicábamos al comienzo de este artículo.

En este sentido, la idea de "doble revisión" planteada por Gramsci, si bien es sugerente para pensar algunos aspectos del desarrollo del marxismo hasta el período de entreguerras, tiene el límite de que subvalúa el peso del stalinismo y la burocratización en el desarrollo del pensamiento oficial soviético durante los años '20 y '30.

El hecho de que Deborin fuera elevado a la categoría de maestro de la dialéctica para ser defenestrado al año siguiente por no ser suficientemente antitrotskyista demuestra que la burocracia stalinista había instrumentalizado completamente los debates teóricos, además de rebajado su nivel, en función de sus objetivos pragmáticos que se expresaban en los consabidos zig-zags señalados por Trotsky.

Por este motivo, el gran debate contra el mecanicismo en la URSS resultó no ser el punto de partida del resurgimiento de un marxismo dialéctico, sino la antesala de la burocratización de la filosofía soviética. La burocracia transformó al marxismo en una teoría metafísica destinada a justificar su posición de privilegio y se separó aún más del diálogo crítico con la cultura "burguesa", quedando esta tarea en manos del "marxismo occidental" y de unos pocos intelectuales anti-stalinistas en los países del Este, durante las décadas siguientes.

En este sentido, la idea gramsciana de una "nueva síntesis" que restaure la unidad teórica del marxismo, tiene el límite de que las corrientes identificadas como centrales por Gramsci habían sido dejadas atrás por la degeneración teórica del stalinismo.

Sin embargo, la fortaleza de Gramsci frente a lo que se denominó el "marxismo occidental" y la crítica antimarxista de las corrientes "pos" que le siguieron, es que sostiene una idea de "ortodoxia" que es al mismo tiempo abierta. Por un lado defiende la originalidad del marxismo frente a las corrientes filosóficas previas y contemporáneas, su irreductibilidad a las tradiciones anteriores y su crítica sistemática de cualquier tipo de metafísica. Por otro, y como condición para sostener su propia identidad, el marxismo requiere del diálogo con los exponentes de la alta cultura contemporánea, lo cual implica a su vez enfrentar las operaciones ideológicas tendientes a subordinar el

marxismo a algún tipo de ideología burguesa. En esto, Gramsci siguió correctamente a Antonio Labriola, aunque en otro contexto político y discursivo.

Esta idea de una “ortodoxia” abierta fue expresión de un intento de reelaborar ciertos tópicos del debate filosófico en la teoría marxista, recurriendo a una relectura crítica de sus fundamentos como del propio proceso de constitución de los núcleos predominantes en el desarrollo histórico concreto, hasta los años de entreguerras. Las claves de interpretación que hemos abordado en este trabajo, acerca de la praxis, la lucha por la objetividad o la inmanencia, son expresión de una riqueza teórica que trasciende el contexto de la apuesta gramsciana y su ambiente cultural para proyectarse al terreno de los debates teóricos más profundos sobre el contenido de la teoría marxista y las vías para su reconstrucción en el plano filosófico.