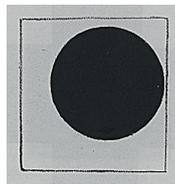


Práctica, trabajo, sociedad: de Hegel a
Gramsci. Notas sobre la filosofía de la praxis

Practice, Labor, Society: from Hegel to
Gramsci. Notes on the Philosophy of Praxis

Alejandro Sánchez Berrocal
UNED y Universidad Complutense de Madrid
alejsa35@ucm.es



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 19, 2023: 1-14

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Alejandro Martín Navarro
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla
Fernando Gilabert Bello
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga

Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London
Claudia Giurintano, Universidad de Palermo
Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia
Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla
Alicia De Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla
Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla
Hugo Viciano Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla

Esta publicación deriva de la Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores y ha contado con la financiación del Ministerio de Universidades y la Unión Europea-NextGenerationUE.



© de los textos: sus autores
Edita: Editorial Universidad de Sevilla
ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464
Facultad de Filosofía
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index
Correo: jgomez32@us.es

1

Resumen. El artículo plantea una reflexión filosófica sobre la idea de praxis ligada a comprender su papel en la formación de la subjetividad y la actividad política. El análisis se basa en un estudio del estatuto de la actividad práctica humana en la transición del idealismo alemán al materialismo histórico, tomando como eje central la filosofía de Antonio Gramsci. Se argumenta que la filosofía de la praxis se inscribe en el marco de una ontología social que se ocupa tanto de la génesis y función del sujeto colectivo como de las regularidades que permiten la acción política en los procesos históricos.

Palabras clave: praxis, trabajo, subjetividad, procesos históricos, hegemonía.

Abstract. The article proposes a philosophical consideration of the idea of praxis linked to the comprehension of its role in the formation of subjectivity and political activity. The analysis is based on a study of the status of human practical activity in the transition from German idealism to historical materialism, taking as a central axis the philosophy of Antonio Gramsci. It is argued that the philosophy of praxis is inscribed in the framework of a social ontology that is concerned both with the genesis and function of the collective subject and with the regularities that enable political action in historical processes

Keywords: praxis, labor, subjectivity, historical processes, hegemony.

En una observación perteneciente al conjunto de notas de los *Quaderni del carcere* conocidas como «Appunti di filosofia», Antonio Gramsci sugiere la necesidad de investigar, analizar y criticar «las diversas formas en que ha aparecido en la historia de las ideas el concepto de unidad de teoría y práctica, porque es indudable que cada concepción del mundo y cada filosofía se ha preocupado por este problema» (*Q11*, §54; Gramsci, 1977: 1482).¹ La nota, una reelaboración del §54 ubicado en el *Quaderno 8*, menciona algunas consideraciones al respecto de Santo Tomás, Leibniz y Vico para concluir, en ambos casos, con una referencia a la concepción que de este problema tiene el materialismo histórico (en la primera elaboración del texto) o la filosofía de la praxis (en la segunda).²

El planteamiento de la cuestión podría aludir a una serie de intereses temáticos y metodológicos en relación a la fórmula «filosofía de la praxis», pero ante todo muestra la intención de plantear una reflexión histórico-filosófica sobre la naturaleza misma de la idea de práctica, ligada a entender su papel en la formación de la subjetividad y en la actividad política de los grupos sociales. Una de las notas pertenecientes a la serie «Introduzione allo studio della filosofia», en el *Quaderno 15*, presenta una exposición concisa pero ilustrativa del asunto:

Si el problema de identificar teoría y práctica se plantea, se plantea en este sentido: en el de construir, sobre una determinada práctica, una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la misma práctica, acelere el proceso histórico en acto, haciendo la práctica más homogénea, coherente y eficiente en todos sus elementos, es decir, potenciándola al máximo; o, dada una cierta posición teórica, organizar el aspecto práctico indispensable para su puesta en acción. La identificación entre teoría y práctica es un acto crítico, por el cual la práctica se prueba como racional y necesaria o

1 Las traducciones de textos en idiomas extranjeros son propias excepto cuando se indique lo contrario.

2 A propósito de esta transición del materialismo histórico a la filosofía de la praxis, véase Sánchez Berrocal (2022).

la teoría realista y racional. He aquí por qué el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea especialmente en los momentos históricos que se llaman de transición, es decir, de un más rápido movimiento transformador, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas exigen ser justificadas para ser más eficientes y expansivas, o se multiplican los programas teóricos que piden también ellos ser justificados realísimamente en cuanto demuestran ser asimilables a los movimientos prácticos que solo de este modo devienen más prácticos y reales (Q15, §22; Gramsci, 1977: 1780).

Se trata de una reflexión que contiene las claves para problematizar la relación entre teoría y práctica según la perspectiva marxista o, por usar la expresión gramsciana, desde la «filosofía de la praxis». La originalidad de Gramsci al respecto consiste principalmente en destacar el carácter socio-político de la vinculación entre teoría y práctica, es decir, considerar que el problema solo tiene valor cuando deja de ser una cuestión especulativa o filosófica en sentido estricto y, por el contrario, se plantea dentro de las coordenadas de las estructuras sociales de conocimiento y transformación de la realidad y en el marco de una acción política determinada. De hecho, en un pasaje del *Quaderno 11* se relaciona unidad de teoría y práctica con hegemonía:

El hombre activo de masa actúa prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su actuar, el cual, sin embargo, es un conocer el mundo en cuanto lo transforma [...]. La comprensión crítica de nosotros mismos sucede de hecho a través de una lucha de «hegemonías» políticas, de direcciones contradictorias, primero en el campo de la ética, luego de la política, para alcanzar una elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase para una posterior y progresiva autoconciencia en la cual la teoría y práctica finalmente se unifican. También la unidad de teoría y práctica no es, por tanto, un hecho ya dado y mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de «distinguirse», de «separarse» e independizarse, sentido que es al principio

meramente instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria (Q11, §12; Gramsci, 1977: 1385).

Desde la óptica gramsciana, la vinculación entre teoría y práctica queda ligada a la acción racional y efectiva en los procesos históricos en acto por parte de una voluntad colectiva. Precisamente, la asociación del problema filosófico de la práctica a la actividad de los grupos sociales habría consistido, a juicio de Gramsci, en una de las intuiciones fundamentales del marxismo:

Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue considerada como actividad receptiva o como mucho ordenadora, es decir, fue concebida como conocimiento de un mecanismo que operaba objetivamente más allá del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de «creatividad» del pensamiento, pero en un sentido idealista y especulativo. Parece que solo la filosofía de la praxis ha conseguido dar un paso adelante en el pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando cualquier tendencia hacia el solipsismo, historizando el pensamiento en cuanto lo asume como concepción del mundo, como «*buon senso*» extendido de modo tal que puede convertirse en una norma de conducta. *Creativo* conviene entenderlo entonces en el sentido de «relativo», de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número de personas y por tanto de la realidad misma, la cual no puede ser pensada sin esa mayoría. Creativo también en el sentido que enseña como no existe una «realidad» ya dada, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican etc. (Q11, §59; Gramsci, 1977: 1485-1486).

2

Antes de continuar siguiendo el hilo de las reflexiones gramscianas, nos detendremos con un par de comentarios sobre esta transición filosófica del idealismo alemán al materialismo histórico que señala el autor italiano. Con ello, se pretende arrojar algo de luz a las consideraciones sobre la praxis en Gramsci que veremos posteriormente

y, de manera especial, al modo en que se relacionan práctica, mundo de la producción e intersubjetividad. No obstante, resultaría imposible hacernos cargo aquí de la densidad filosófica del concepto de praxis en su conjunto, incluso de una manera máximamente sintética.

Nuestra intención es abordar el problema tomando uno de los términos de referencia de la idea de praxis como es el trabajo, entendiendo este no exclusivamente a una escala económica sino en el marco de una ontología social que implica formación del sujeto, producción y metabolismo social en el sistema capitalista. Se trataría, en definitiva, de esbozar algunas notas sobre la idea filosófica de praxis tomando como presupuestos, por un lado, las categorías histórico-culturales a través de las cuales se ha ido configurando y, por otro, su conexión dialéctica con otras ideas como «racionalidad», «finalidad» o «libertad». La vía de entrada que tomaremos para explorar ambas vías consiste en las correspondencias entre el lenguaje de la economía política clásica, la filosofía idealista alemana y el materialismo histórico.

Como se ha visto más arriba, Gramsci hace notar con buen criterio la centralidad que en el idealismo alemán adquiere la cuestión de la praxis. Pensemos en el caso paradigmático de Hegel: «el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales del idealismo y del materialismo en una nueva síntesis que tuvo ciertamente una importancia excepcional y representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica» (*QII*, §27; Gramsci, 1977: 1437). La pretensión hegeliana de comprender los principios subjetivos del pensar (lógica) en vinculación con los principios objetivos del ser (ontología) podría considerarse, de hecho, como una de las formas más radicales de considerar la circularidad entre teoría y praxis. Centrándonos en el tema de la práctica, estas palabras de Adolfo Sánchez Vázquez resultan esclarecedoras:

Hegel nos ofrece el primer tratamiento filosófico a fondo de la praxis humana como actividad transformadora y productora de objetos materiales. En este sentido, se despega de sus antecesores idealistas inmediatos que reducen

la práctica a un tipo peculiar de actividad de la conciencia, fundamentalmente moral (Sánchez Vázquez, 2003: 77).

Este «activismo teórico del idealismo alemán» se cifra en una valoración positiva de la praxis y específicamente del trabajo como una de las actividades humanas fundamentales que tienen un papel constitutivo en la subjetividad y el conocimiento de la realidad social, ya que aquel produce una actividad objetiva y universal en la que el sujeto es capaz de reconocerse. Así, en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirma:

El trabajo [...] es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma* (Hegel, 2012: 120).

Estos son los términos de la *Fenomenología*, obra en la que el concepto de trabajo aparece en un sentido abstracto como aquello que hace posible la autoconciencia, con la intuición de la permanencia de la cosa transformada, por un lado, y la independencia del sujeto que la ha trabajado, por otro. Algún apunte más evidente y preciso sobre la función del trabajo no solo a nivel antropológico sino también intersubjetivo podemos encontrarlo en la *Lógica*. Al respecto, como resume Jacques d'Hondt, a juicio de Hegel, el trabajo sería la actividad que teje un sistema de relaciones práctico-técnicas con la naturaleza, y sociales con el resto de hombres, según lo que el filósofo francés denomina un «mundo de finalidad recíproca»:

[...] los individuos están ligados íntimamente a la naturaleza, ya que éstos son naturales. Al contrario, los hombres se desligan de la naturaleza en aquello en que son activos, al poner en

obra una práctica, al realizar un trabajo. Pero al trabajar así, por una parte, realizan sus fines, que se convierten a su vez en medios y, por la otra, determinan los medios que también a su vez se convierten en fines. Además, instituyen entre ellos mismos relaciones de servicio. Este proceso siempre engendra en ellos nuevos fines y un desplazamiento constante de su actividad, sin que los apremios de la causalidad natural sean, por lo tanto, levantados. Al mismo tiempo conducen a una determinación continua de nuevos medios y, por ejemplo, de útiles que, en su uso y en su permanencia, presentan un carácter y un valor universales, son lo racional materializado (D'Hondt, 1975: 26).

El trabajo como punto nodal donde se unen actividad del espíritu creador y mundo de relaciones con la naturaleza y los otros hombres aparece, ya bajo los términos de la economía política, en un fragmento de la *Enciclopedia* donde la referencia hegeliana a Adam Smith parece evidente. La sociedad civil, como el «sistema de las necesidades» y «mundo de finalidad recíproca», es, también, donde tiene lugar la «división del trabajo»:

[...] el entendimiento introduce distinciones en las necesidades y, por medio de ese distinguir, las multiplica indefinidamente, a ellas mismas y a los medios para [satisfacer] lo distinto; así hace a ambas cosas [necesidades y medios de satisfacerlas] cada vez más abstractas; este desmenuzamiento del contenido mediante abstracción origina la *división del trabajo*. Habitarse a esa abstracción en el goce, en el conocimiento, en el saber y en el comportamiento constituye la *cultura* propia de esta esfera, o sea, la *cultura formal* en general (Hegel, 2017: 857).

Pero acaso sea en los *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho* donde encontramos las definiciones más claras sobre el tema: «[l]a mediación para preparar y procurar a las necesidades vitales *particularizadas* el medio adecuado, igualmente *particularizado*, es *trabajo*» (Hegel, 2000: 262). Es en esta especificación de los medios y de la necesidad vital que requiere ser satisfecha donde hallamos la idea de producción y, de nuevo, división del trabajo, como rela-

ción de dependencia e intercambio entre los hombres a través de la cual se crea la riqueza general. Pero Hegel, al igual que Marx y Gramsci, da un paso más, y vincula la idea de trabajo (o praxis) con su enclasmiento en grupos sociales dentro de un escenario político o nacional determinado:

El medio infinitamente variado y su movimiento, igualmente infinitamente entrelazado en la producción y el intercambio recíproco, se *juntan* y se *diferencian*, mediante la universalidad inmanente a su contenido, en *masas universales*, de modo tal que la conexión total se constituye en *sistema* de las necesidades vitales *particulares*, de sus medios y trabajos, de modalidades y maneras de satisfacción y de la cultura teórica y práctica; sistemas a los cuales los individuos están asignados constituyendo una diferencia de las clases (Hegel, 2000: 264).

3

Vayamos ahora con el «fundador» de la filosofía de la praxis, Karl Marx. La cuestión de la actividad práctica humana aparece en los *Manuscritos de 1844* aún bajo la influencia del naturalismo feuerbachiano, pero nos interesa centrarnos en esta obra al menos por dos razones: la crítica a Hegel y la consideración del joven Marx a propósito del trabajo. En los *Manuscritos*, el tema de la praxis es central, ya que resultaría imposible entender la idea de alienación sin la referencia al concepto de trabajo o, en sentido amplio, al de actividad práctica humana. Para el Marx humanista y naturalista de 1844, el hombre «se hace a sí mismo» a través del trabajo. La argumentación es de sobra conocida: como la realidad no le viene dada al ser humano, este debe modificarla y producirla, por lo que se convierte en un ser activo y productivo. Al transformar la realidad para satisfacer sus necesidades más allá de los procesos meramente biológicos (aunque también estos, como la alimentación o la reproducción), el ser humano no solo cambia su entorno natural, sino que está modificándose a sí mismo y las relaciones con otros seres. Se

trata de una concepción del trabajo como metabolismo social que perdurará en la obra madura de Marx, si pensamos en algunos pasajes clásicos del *Capital*:

[...] el trabajo es un proceso entre hombres y naturaleza, un proceso en el que, mediante su acción, el hombre regula y controla su intercambio de materias con la naturaleza [...]. Al actuar mediante este movimiento sobre la naturaleza exterior a él y cambiarla, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza.

[...]

El proceso de trabajo, tal como lo hemos representado en sus momentos simples y abstractos, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, apropiación del elemento natural para las necesidades humanas, condición general del intercambio entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y, por tanto, independiente de cualquier forma de esta vida, y más bien, común a todas sus formas sociales por igual (Marx, 2007: 241 y 249-250).

Hasta aquí, podría parecer que no existe una consideración respecto al trabajo diferente de la hegeliana vista más arriba. Sin embargo, en los *Manuscritos*, Marx critica a fondo el carácter unilateral del enfoque hegeliano, tanto por apreciar exclusivamente su lado positivo (racionalidad, teleología, formación, etc.), como por convertir el proceso de exteriorización en un momento que la conciencia puede reabsorber y a través del cual el hombre se reapropia de sus fuerzas y consigue «poseerse a sí mismo»:

De momento, anticiparemos sólo esto: Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía Política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia* del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre *enajenado*.

[...]

Hegel entiende el extrañamiento, respecto de sí mismo, la enajenación esencial, la desobjetivación y desrealización del hombre, como un ganarse a sí mismo, como manifestación esencial, como objetivación, como realización. En resumen, aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como *acto autogenerador* del hombre, el relacionarse consigo mismo como un ser extraño, y su manifestarse como un ser extraño, como *conciencia genérica* y *vida genérica* en devenir (Marx, 2001).

Mientras que para Hegel la alienación es un momento pasajero en la formación de la conciencia y el carácter constitutivo del trabajo, Marx no la entiende en un sentido exclusivamente subjetivo o filosófico, sino referida específicamente a la pérdida de libertad de unos sujetos enclausados en relaciones de explotación bajo condiciones capitalistas. De este modo, la alienación deja de ser un concepto filosófico (o teológico, como en el caso de Feuerbach) para convertirse en primer término en alienación económica, pues tiene su causa en una estructura socioeconómica basada en la propiedad privada de los medios de producción. Así las cosas, bajo condiciones capitalistas, el trabajo no puede ser el medio para la autorrealización del hombre, sino una actividad ajena y externa; la actividad práctica que debería realizar al ser humano es, en realidad, la que le pone fuera de sí mismo, vuelve contra él y, en definitiva, le anula:

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el *producto del trabajo* como con un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con los objetos naturales, como con un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad; 2) la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la

vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él (Marx, 2001).

En su concepto de «trabajo enajenado», Marx concretiza dos significados: por un lado, asume el momento positivo del concepto hegeliano de trabajo y, por otro, lo piensa desde la idea feuerbachiana de alienación. Aunque en el caso de Feuerbach la idea es aplicada a la teología, el mecanismo es idéntico: igual que el individuo a través de la religión deposita sus facultades y esencia en un ser ajeno, siendo la supresión de la religión la única manera de recuperar las determinaciones antropológicas que había hecho reposar en ese ser, lo mismo sucede en el joven Marx con la actividad práctica humana, ya que, en condiciones capitalistas, el modo en que el hombre elabora su trabajo impide, al mismo tiempo, su realización, y esto solo es reversible suprimiendo las mismas relaciones capitalistas.³

Ahora bien, partiendo precisamente del carácter social de toda actividad práctica y la alienación como dos caras de la misma moneda, esto es, de una totalidad social cuyas relaciones enajenadas no permiten la autonomía y afirmación de la esencia de los

3 A este respecto, conviene especificar las diferentes modulaciones mediante las cuales aparece la idea de alienación: 1) Alienación de la esencia humana, pues el hombre no produce de manera consciente y libre, sino mecánica y «esclava», no diferenciándose así del resto de animales. 2) Alienación del trabajo, en cuanto se vive como algo exterior y forzado, no destinado a satisfacer necesidades o fines con los que el sujeto pueda identificarse, sino a satisfacer los deseos ajenos del capitalista. 3) Alienación de la actividad práctica, pues el hombre enajena sus propias facultades creadoras y no vive su actividad como algo que le pertenezca realmente y forme parte de sus proyectos. 4) Alienación del objeto, ya que los productos del trabajo no le pertenecen al trabajador y los vive como ajenos en su sentido más básico, ya que el productor se subordina al producto quedando como mero medio para servir a un fin, el objeto, la mercancía producida. 5) Alienación social, puesto que el trabajo es social y hay trabajadores cuyos objetos y medios de producción no les pertenecen a ellos sino a otro grupo social, se crea así una escisión en la sociedad que queda dividida en dos clases antagónicas y dentro de la cual las relaciones sociales mismas forman una trama de relaciones enajenadas.

sujetos, Marx encuentra el nexo entre trabajo y sociabilidad como aquello que le permite revisar su posición respecto a Feuerbach. Todavía en la etapa intelectual de los *Manuscritos*, el filósofo de Tréveris se expresa de la siguiente manera:

El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social* y *goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*.

[...]

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso *la objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado (Marx, 2001).

En este momento de su trayectoria intelectual, el joven Marx intuye que una cuestión fundamental es la de comprender el nexo entre praxis, modo de existencia y sociabilidad, pero lo hace aún aplicando categorías feuerbachianas como la de una supuesta «esencia genérica» que quedaría enajenada, sin profundizar hasta las últimas consecuencias en su reflexión sobre el sistema económico-político que produce esas mismas relaciones sociales alienantes. Para el abandono de esta noción y otras afines (como «vida genérica del hombre», «esencia humana» etc.), así como un inminente giro en el universo conceptual de Marx, habrá que esperar solo un año: en la primavera de 1845, el filósofo de Tréveris

escribe las célebres *Tesis sobre Feuerbach*, un texto que marca su separación completa con las categorías antropológicas de Feuerbach.

En las once tesis, la palabra «práctica» aparece una docena de veces. Así, en la tesis I, Marx critica el materialismo de Feuerbach por su carácter contemplativo, ajeno a una concepción de la realidad que tenga un carácter práctico y subjetivo. La tesis II, por su parte, se dirige a mostrar el carácter crítico, fundante y transformador de la práctica respecto de la teoría: «[e]l problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad [...]». El descubrimiento de la enajenación por parte de Feuerbach podría ser, en todo caso, un primer paso, un descubrimiento teórico que dejaría por hacer, sin embargo, lo más importante, tal y como se concluye en la tesis III: «La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria». Tras criticar en la VI tesis la idea de esencia humana (la cual el mismo Marx había usado en los *Manuscritos*) como algo propio de un individuo humano abstracto, y no como la expresión del «conjunto de relaciones sociales», en la tesis VIII afirma: «[l]a vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica» (todas las citas de Marx y Engels, 1980: 2-3).⁴

4 En definitiva, podría sintetizarse de un modo muy general que el núcleo de la transición que va de las *Tesis* a la «nueva conciencia filosófica» de Marx se basa en invertir el esquema feuerbachiano por lo que respecta al modo en que se relacionan esencia humana y sociedad: «Por lo tanto, mientras Marx partía antes de un hombre abstracto, al que era inmanente la esencia humana genérica, y explicaba la sociedad a partir de esta esencia inmanente a cada individuo y a partir de la enajenación de dicha esencia genérica, ahora se invierte la relación de causalidad explicativa, al considerar que la esencia genérica es ella misma un producto social y que es, por tanto, a partir de las relaciones sociales desde donde hay que comprender aquello que los filósofos conciben como esencia del hombre» (Ruiz Sanjuán, 2019).

Las *Tesis sobre Feuerbach*, entonces, como un puente teórico entre los descubrimientos marxianos de los *Manuscritos* a propósito del carácter social del hombre o el trabajo como objetivación social, por un lado, y la revisión crítica de ideas feuerbachianas como «esencia humana genérica» y otras similares que serán sustituidas por la voluntad de comprender la actividad práctica humana, ahora como base de la vida social desde el marco de las relaciones materiales que los hombres contraen entre sí en el proceso de producción y reproducción de la vida. La inversión del esquema teórico usado por Feuerbach viene acompañado, en consecuencia, de unas nuevas coordenadas interpretativas de la realidad. Se trata de la concepción materialista de la historia que inaugura *La ideología alemana*, una serie de cuadernos escritos junto a Engels entre 1845 y 1846, donde se sustituyen las categorías filosófico-antropológicas del joven Marx por el estudio de las condiciones materiales de vida y una incipiente crítica de la economía política del capitalismo. Tal y como señalan Marx y Engels:

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (Marx y Engels, 1974: 19).

Además, en *La ideología alemana*, la actividad práctica se presenta como una matriz conceptual a través de la cual se van abriendo paso otras nociones como fuerzas productivas, división del trabajo o relaciones de producción. La praxis es, de esta forma, el verdadero nudo de las relaciones sociales que contraen los individuos reales dadas unas determinadas condiciones materiales de vida. Y son por tanto precisamente estas relaciones las que deben explicarse desde una concepción amplia de la idea de actividad práctica, entendida ahora como producción de la vida social: «Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso

real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata» (Marx y Engels, 1974: 40). Así, en la nueva concepción que inaugura el materialismo histórico, el concepto de praxis se ve sometido a una reelaboración respecto a las ideas del joven Marx:

A lo que alude ahora es a la actividad material que desarrollan los hombres en sus relaciones de producción e intercambio dentro de un contexto social históricamente determinado, y son estas relaciones las que constituyen las condiciones y los límites de dicha actividad. Lejos de ser entendida ahora la praxis como el proceso por el cual el hombre se genera a sí mismo y a su mundo, es comprendida como el proceso que se desarrolla dentro de unas relaciones que los hombres establecen entre sí independientemente de su voluntad, relaciones que constituyen el marco que estructura las posibilidades de acción de las personas que forman parte de dichas relaciones (Ruiz Sanjuán, 2019).

De este modo, la praxis adquiere una reformulación y ampliación conceptuales: podría decirse que pasa a ser considerada aquello que en las *Tesis* era la esencia humana, a saber, el conjunto de relaciones sociales. Porque desde estas nuevas coordenadas teóricas, praxis es trabajo (práctica económica y relaciones hombre-naturaleza-hombre) y política (prácticas de dominio de clase), mas ante todo se trata de una concepción general de la actividad práctica humana como producción de la vida social, no en un sentido restrictivo o meramente económico, sino como construcción de una sociedad históricamente determinada. La praxis resulta ser, de esta forma, el concepto que permite entender todas las actividades que se objetivan en relaciones sociales, instituciones e ideologías, constituyendo así la idea de actividad práctica humana la clave de bóveda de un enfoque teórico que busca comprender la totalidad social «dando vida a un intercambio dinámico entre *praxis* y *poiesis*, entre acción y producción» (Basso, 2021).

4

Es el momento de regresar al propósito gramsciano de comprender dialécticamente el nexo entre teoría y praxis, especialmente centrándonos en su reflexión sobre la condición e implicaciones de la actividad práctica humana. El modelo que toma Gramsci para desarrollar sus ideas es el experimento científico, según una «relación histórica entre ciencia (matemático-experimental) y filosofía (filosofía-historiográfica) [que] se comprende según un orden insólito: no de la filosofía a la ciencia, sino de la ciencia que se emancipa y se desarrolla a partir de la filosofía» (Prestipino, 1979: 322). Efectivamente, el filósofo sardo identifica una relación entre la unidad de teoría y praxis y el experimento científico, tomando como paradigma la actividad práctico-científica de los investigadores como uno de los momentos iniciales del pensamiento moderno, embrión de la filosofía de la praxis, mediación entre la actividad práctica y la realidad y elemento unificador del espíritu. En este sentido, hay tres pasajes de los *Quaderni* que son fundamentales:

Podría decirse que en ello se tendría el representativo proceso unitario de lo real, en la actividad experimental del científico que es el primer ejemplo de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la célula histórica elemental según la cual el hombre, poniéndose en relación con la naturaleza a través de la tecnología, la conoce y la domina. Queda fuera de toda duda que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y de desarrollo del pensamiento moderno, cuya culminación reside en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo modo de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El científico-experimentador es también un obrero, no un pensador puro y su pensar viene continuamente controlado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica (*Q11*, §34; Gramsci, 1977: 1449).

La ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta el momento el terreno en el cual una unidad cultural ha conseguido el máximo de extensión: aquella ha sido el elemento de conocimiento que ha contribuido más a unificar el «espíritu», a hacerlo devenir más universal; es la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente» (Q11, §37; Gramsci, 1977: 1416).

[...] lo que interesa en la ciencia no es tanto la objetividad de lo real, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales los cuales refuerzan sus órganos sensoriales y los instrumentos lógicos (incluidas las matemáticas) de discriminación y de cálculo, es decir, la cultura, la concepción del mundo, o sea, la relación entre el hombre y la realidad por mediación de la tecnología (Q11, §17 Gramsci, 1977: 1457).

Resulta por tanto crucial la figura del experimento científico como unidad de teoría y praxis, así como la del «experimentador» en cuanto modelo del «obrero» en cuyo hacer sucede el primer punto de intersección entre naturaleza, hombre, dominación y técnica. La síntesis de la actividad teórica y la práctico-experimental da lugar, así, a un concepto de experiencia que se revela como clave de acceso para comprender las relaciones sociales. La genialidad de Gramsci consiste en entender la actividad experimentadora más allá de los muros del laboratorio científico y no otorgarle un papel predominante a su aspecto intelectual:

el hombre transforma lo real y no se limita a examinarlo experimentalmente in vitro para reconocer en ello las leyes abstractas de regularidad. No se declara una guerra por «experimento», ni se subvierte la economía de un país, etc., para encontrar las leyes de la mejor formación social posible. Que al construir los propios planes de transformación de la vida haya que basarse en la experiencia, es decir, en la expresión exacta de las relaciones sociales existentes y no sobre ideologías vacías o generalidades racionalistas, no importa que no se deban tener principios, que no son nada más que experiencia puesta en forma de conceptos o de normas imperativas [...] (Q15, §51; Gramsci, 1977: 1813).

Como ha señalado Miguel Candiotti, «[e]sto significa que para nuestro autor el problema de la *objetividad* (gnoseológica) y la *verdad* no es un mero problema teórico-científico sino también un problema práctico-histórico» (Candiotti, 2009: 48). En la original genealogía del problema de teoría y praxis que Gramsci propone, el filósofo italiano se sirve de conceptos epistemológicos fundamentales de la crítica de la economía política, como «célula histórica elemental» o «célula del nuevo modo de producción».⁵ Ciertamente, el marco de análisis marxiano se mantiene y perfecciona más allá de las ideas de Gramsci sobre el experimento científico y sus efectos, pues si seguimos rastreando el estatuto de la teoría y praxis ya en los términos de trabajo, encontramos notas como la siguiente, en la que mediación social, conocimiento del mundo y comprensión de la historia quedan íntimamente vinculados:

el trabajo, que es el modo propio del hombre de participar activamente en la vida de la naturaleza para transformarla y socializarla siempre de manera más profunda y extensa [...]. El concepto de equilibrio entre orden social y orden natural sobre la base del trabajo, de la actividad teórico-práctica del hombre, crea los primeros elementos de una intuición del mundo, liberada de toda magia y brujería, y da el punto de apoyo al desarrollo de una concepción histórica posterior, dialéctica, del mundo, destinada a comprender el movimiento y el devenir, a evaluar la suma de esfuerzos y de sacrificios que el presente le ha costado al pasado y que el futuro le ha costado a todas las generaciones pasadas, que se proyecta hacia el futuro (Q12, §2; Gramsci, 1977: 1540-1541).

En Gramsci, por tanto, el trabajo es la actividad práctica que funciona como mediación de la totalidad social, pues las relaciones de producción implican un sistema de necesidades que vincula individuo y sociedad (en una relación no exenta de tensiones y conflictos)⁶.

⁵ Véase Fritz Haug, 2011: 88.

⁶ En el joven Gramsci, los elementos voluntaristas y el incipiente socialismo del autor ya sugerían esta idea de actividad práctica como fundamento de la historia y, por tanto, de la vida social: «La historia como acontecimiento es pura actividad práctica (económica y moral)» (Gramsci, [1918] 1975a: 219-220). Durante la etapa or-

Como se ha dicho, «es en este acto – que es trabajo, praxis, pensamiento – que se resume el sentido de la historicidad, la facultad (propia de la naturaleza humana) de convertir el ser, es decir, la naturaleza y el devenir natural, en el progreso de la civilización» (Mustè, 2018). Se trata de una visión deudora en buena medida de las reflexiones sobre el materialismo histórico de Antonio Labriola, para quien

la historia es el hecho humano, en el que el hombre puede crear y perfeccionar sus herramientas de trabajo, y con estas herramientas puede crear para sí mismo un entorno artificial que reacciona con sus complejos efectos sobre él [...]. Al producir sucesivamente los diversos medios sociales, es decir, los sucesivos terrenos artificiales, el hombre ha producido al mismo tiempo modificaciones de sí mismo (Labriola, 2014).⁷

El elemento de sociabilidad en la actividad del trabajo, la conciencia de la historia y, en definitiva, el momento de la intersubjetividad como el terreno en que al mismo tiempo descansan y se expresan las relaciones políticas habría sido otro de los descubrimientos de la filosofía de la praxis, la cual continúa a su dinovista, nuestro autor llegará a admitir que «donde no existe trabajo organizado (aunque sea de un modo básico), no existe sociedad, no existe vida histórica» (Gramsci, [1920] 1975b: 324). También, véase: «Su interés [de Gramsci] se centra, así, en el auto-reconocimiento del “trabajo como totalidad”. Este auto-reconocimiento señala una mutación del papel del trabajo en el proceso productivo: el paso de ser objeto o fuerza subalterna a sujeto que determina y organiza la producción de los bienes necesarios para la reproducción de la vida social» (Montanari, 2016: 122).

⁷ A propósito de esto, resulta esclarecedora la siguiente argumentación de André Tosel: «La praxis es epigénesis, se desprende de la vida al constituir otro dominio caracterizado por la producción de un ambiente artificial que no preexiste en la vida, pero que regresa a ella. Esta epigénesis no solo marca el salto de la vida a lo socio-histórico, sino que se repite en lo socio-histórico por la producción de configuraciones sociales que se definen por la aparición de nuevas formas. La unidad interna de la praxis es la unidad formal general de la actividad del trabajo, que se manifiesta inmediatamente en el proceso de formación y transformación de las formas concretas» (Tosel, 2005: 615). La traducción es de Joaquín Miras y Fernando Zamorano [<https://gramsci.cat/antonio-labriola-y-la-proposicion-de-la-filosofia-de-la-praxis-la-praxis-despues-de-marx/>].

predecesor (la filosofía clásica alemana) de un modo no exclusivamente teórico

sino que lo continúa «prácticamente» porque de la mera contemplación ha deducido una voluntad activa, transformadora del mundo, y en esta actividad práctica está contenida también el «conocimiento» que solo de hecho en la actividad práctica es «conocimiento real» y no «escolasticismo». Esto significa también que el carácter de la filosofía de la praxis es especialmente el de ser una concepción de masas, una cultura de masas y de masas que obran unitariamente, es decir, que tienen normas de conducta no solo universales idealmente, sino «generalizadas» en la realidad social futuro (Q10, §31; Gramsci, 1977: 1271).

Con su lectura del marxismo como una concepción del mundo que puede y debe convertirse en filosofía de masas, es decir, que es capaz de devenir sentido común, el nexo entre práctica efectiva y conocimiento real adquiere su significación en el interior de las voluntades colectivas que se mueven a una escala histórica, la de las relaciones políticas, y en esto son los partidos los que encarnando tales voluntades tienen un papel fundamental⁸. La figura paradigmática es el *Moderno Principe* y, por extensión, los modernos partidos políticos de masas, como si para Gramsci, en la primera mitad del siglo xx, los partidos políticos hubieran adquirido el rol ya mencionado por nuestro autor de «experimentadores científicos» en que se da la unidad entre teoría y práctica. De este modo, es el papel ontológicamente fundacional de la práctica en las relaciones intersubjetivas las que deben incorporarse y amplificarse en la actividad de los partidos, en su capacidad de conformar una ética, una comprensión del proceso histórico, una guía de acción. Unas relaciones que no son, por parafrasear al Marx de *Miseria de la filosofía*, entre un individuo y otro, sino entre voluntades colectivas encarnadas en grupos sociales:

⁸ «Gramsci busca en los *Quaderni* la solución a un problema que Marx había propuesto, pero que dejó en los márgenes: ¿cómo se constituye efectivamente, a partir de las condiciones objetivas de las relaciones capitalistas, la subjetividad revolucionaria que realiza la transformación social?» (Catone, 2011: 146).

Es necesario poner en valor la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo en cuanto fundamentalmente elaboran la ética y la política de acuerdo a ellas, es decir, funcionan casi como «experimentadores» históricos de esas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente a la masa que obra y la selección sucede tanto en el campo práctico como en el teórico y ello conjuntamente, con una relación tanto más estrecha entre teoría y práctica cuanto más la concepción [del mundo] es vitalmente y radicalmente innovadora y antagonista a los modos antiguos de pensar. Por eso puede decirse que los partidos son los elaboradores de las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, esto es, el crisol de la unificación de teoría y práctica como proceso histórico real [...] (QII, §12; Gramsci, 1977: 1387).

En definitiva, el vínculo entre teoría y praxis se presenta como un continuo intercambio, en el terreno de lo político, de conocimiento de la realidad social y agencia histórica de las voluntades colectivas. Es la práctica la que orienta y da la pauta de los procesos internos de historicidad.⁹ Pero, ¿a qué sujeto? A aquel que participa de forma eminente en el «proceso histórico real», a saber, al grupo social en pugna «hegemónica» con otros grupos sociales. Se da, por tanto, el problema de encontrar no solo una correcta comprensión de la génesis y función del sujeto colectivo, sino también de aprehender las regularidades históricas que permiten una acción efectiva en el curso de lo real. Así, el partido político tendría una doble función relacionada con el ejercicio de la hegemonía: realizar una «reforma intelectual y moral» de las masas y llevar a cabo la fundación de un nuevo orden¹⁰. Todo ello nos llevaría ya demasiado lejos de lo que pretenden estas notas sobre la idea de praxis en Gramsci.

⁹ Véase QII, §15; Gramsci, 1977: 1404-1405.

¹⁰ Véase Sánchez Berrocal, 2023: 369-379.

Referencias

- BASSO, L.: *Agire in comune*, Verona, Ombre Corte, 2021.
- CANDIOTI, M.: «Subjetividad social y objetividad científica: apuntes sobre la epistemología política de Antonio Gramsci», *Forma: Revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament*, 0 (2009) [<https://raco.cat/index.php/Forma/article/view/150750>].
- CATONE, A.: *Fabbrica e classe operaia. Dal Capitale ai Quaderni, attraverso l'Ordine Nuovo*, G. Petronio y M. Paladini Musitelli (eds.), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Roma, Il Manifesto Libri, 2011.
- D'HONDT, J.: *Teleología y praxis*, J. HYPPOLITE (ed.), *Hegel y el pensamiento moderno*, México D.F., Siglo XXI, 1975.
- ENGELS, F. y MARX, K.: *La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Ediciones Grijalbo, 1974.
- ENGELS, F. y MARX, K.: *Tesis sobre Feuerbach, Obras escogidas*, tomo 1, Moscú, Editorial Progreso, 1980.
- GRAMSCI, A.: *Scritti giovanili (1914-1918)*, Turín, Einaudi, 1975a.
- GRAMSCI, A.: *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*, Turín, Einaudi, 1975b.
- GRAMSCI, A.: *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1977.
- HAUG, F.: *Materialismo storico e filosofia della praxis. Da Marx a Gramsci – Da Gramsci a Marx*, G. Petronio y M. Paladini Musitelli (eds.), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Roma, Il Manifesto Libri, 2011.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México D.F., FCE, 2012.
- HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Abada, 2017.
- LABRIOLA, A.: *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, Milán, Bompiani, 2014. Edición digital.
- MARX, K.: *El Capital. Crítica de la economía política*, libro I, tomo I, Madrid, Akal, 2007.
- MARX, K.: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, edición digital [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscriptos/>].
- MONTANARI, M.: *Il revisionismo di Gramsci. La filosofia della prassi tra Marx e Croce*, Milán, Bibliion edizioni, 2016.

- MUSTÈ, M.: *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma, Viella, 2018. Edición digital.
- PRESTIPINO, G.: *Da Gramsci a Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1979.
- RUIZ SANJUÁN, C.: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2019. Edición digital.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *Filosofía de la praxis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- SÁNCHEZ BERROCAL, A.: «Crítica de la economía política y relaciones de fuerzas en el “regreso a Marx” de Gramsci», *Isegoría*, 66 (2022) [<https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.29>].
- SÁNCHEZ BERROCAL, A.: «Antonio Gramsci y su lectura de Maquiavelo: entre la historia de la filosofía y la teoría política», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(2) (2023) [<https://doi.org/10.5209/ashf.84357>].
- TOSEL, A.: «Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis: La pratique après Marx», *Archives de Philosophie*, 68 (2005) [<https://doi.org/10.3917/aphi.684.0611>].