

Wolfgang Fritz Haug

## Filosofar con Brecht y Gramsci<sup>1</sup>

El sentido de filosofar

La primera dificultad radica en la expresión *filosofar*. ¿Qué vamos a entender por filosofar? La pregunta parece insensata, y la respuesta, evidente: por filosofar se entiende practicar la filosofía. ¿Significará esto que queremos pensar a la manera de los filósofos? Pero, ¿de cuáles? Y entonces, ¿seremos filósofos los que queremos pensar de esta manera? Dirijámonos a la institución llamada filosofía, en la cual se practica la filosofía ocupándose para eso de la filosofía de los filósofos. ¿Significa esto que queremos hacer con Brecht y Gramsci aquello que se hace en la institución llamada filosofía?

Quizás sea mejor abandonar el concepto de filosofar al que se alude en el título y convertir el tema en : *pensar con Brecht y Gramsci*.<sup>2</sup> ¿Entendemos mejor así nuestro propósito? ¿O se pierde con ello lo peculiar del pensar filosófico? Pensamos casi sin cesar en estado de vigilia, todos nosotros, e incluso en el sueño nos acuden pensamientos oníricos, como los llamó Sigmund Freud. Pero difícilmente el sentido de nuestra pregunta pueda ser el hecho de que unotenga ideas, el que le pase por la mente esto o lo otro. Tampoco el cálculo de un efecto, la búsqueda de medios apropiados para obtener determinado fin, el pensamiento instrumental e instrumentalizante. ¿O nos referimos al pensar científico, que sienta las bases del pensar instrumental e instrumentalizante? Al respecto, Heidegger nos advierte en "Was heisst denken?" ("¿Qué significa pensar?")<sup>3</sup> mediante una frase aguda: "la ciencia no piensa". Después precisa: "no lo hace a la manera de los pensadores". No es que quiera simplemente devaluar la ciencia. Considera como un "mérito" de ésta el no pensar, ya que sólo así se puede introducir como investigación en un dominio de objetos. Esto arroja luz sobre el concepto de ciencia que sigue este filósofo. La reflexión sobre metas y

<sup>1</sup> Traducido del alemán por FRANCISCO DIAZ SOLER. Publicado en castellano por primera vez en la revista *MARX AHORA*, La Habana, Cuba, No. 1, 1996, 121-137. Nuevamente revisado y corregido por el autor.

<sup>2</sup> Sobre la forma de citar: en el caso de Brecht, los tomos de la *Grosse Berliner und Frankfurter Ausgabe* están en números arábigos (22, 501); los de las *Gesammelte Werke* (Frankfurt/M 1967), aparecen en números romanos (XIX, 500), y en ocasiones se citan ambas. Las citas de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci (Ediciones Era, México 1986) se identifican mediante el número del cuaderno y el parágrafo.

<sup>3</sup> Martin Heidegger: "Was heisst denken?" ("¿Qué significa pensar?"), en *Merkur*, año 6, 1952, 601 ss; citado según *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y ensayos*), de ese autor, Pfullingen 1954.

caminos hacia ellas queda eliminada de una ciencia que se conciba así. Pero, ¿qué entiende por pensar a la manera de los pensadores? Heidegger define ese pensar mediante lo que le da a pensar. De aquello que debemos pensar, dice que es lo no pensado por todas las filosofías anteriores. "El origen esencial del ser del ente (de lo que es)". Tiene doble sentido decir que Nada de eso es representable. Rechazando el pensamiento que representa, Heidegger nos remite a una representación de la Nada: a un origen esencial que, según sus palabras, se nos escapa. Esta esencia ausente, ya que se nos escapa, permite única y exclusivamente "que señalemos hacia ella y al hacerlo nos señalemos nosotros mismos". "Este señalar es nuestra esencia".

Después de haber entrado sin desearlo en la actitud reverente de personas que dan por sentado un sentido superior, que va más allá de sus horizontes y al que comienzan a subordinarse sin pensar, partiendo de una disposición profundamente arraigada en ellos, retomaremos a la pregunta: ¿Dónde hemos ido a parar? Este pensar a la manera de los pensadores habla abiertamente como un señalarse-a-sí-mismo, desde una montaña de arrogancia. Si Nietzsche, despreciando a los muchos, decía sobre sí mismo que filosofaba a tres mil pies por encima de la humanidad (en un comfortable hotel suizo, 1000 metros por encima del mar), Heidegger filosofa como un oráculo, que desde las cumbres ocupadas por pensadores y poetas nos hace llegar instrucciones a las que debemos subordinarnos, como si nos indicaran cuál es nuestra verdadera esencia. "Un signo somos, sin interpretación...", es una cita suya del poeta Hölderlin, que le permite afirmar, refiriéndose a su pensar a la manera de los pensadores, que es este el poder mediante el cual "se daría una interpretación al signo que son los mortales".

¿Acaso nuestra esencia va a ser identificada, en definitiva, por intérpretes que nos desprecian? Con Brecht y Gramsci, agradecemos esta oferta y la rechazamos, para invertir los términos y determinar la esencia de los pensadores, desde la posición del hombre de la calle, del hombre que actúa.

El punto de

partida común de Brecht y Gramsci

La pregunta por el sentido del filosofar que planteamos al comienzo encuentra en Brecht y Gramsci un acceso a la concepción de la filosofía que ambos comparten, y se aleja igualmente, tanto de la filosofía institucional como del pensar a la manera de los pensadores. Sin que sepan

uno del otro, desarrollan casi al mismo tiempo un concepto del filosofar desde abajo.

La recomendación de Brecht podría estar inspirada por Wittgenstein: "La filosofía debería ocuparse más de lo que dice la gente que de lo que dicen los filósofos" (21, 402). Se pregunta Brecht lo que quiere decir "el pueblo" cuando "le atribuye a alguien una actitud filosófica" (22.1, 512; XV, 253). Esto lleva a una nueva definición del filósofo: "Pues en nuestra época y desde hace mucho tiempo; filosofar significa algo bien definido, que no tengo en mente". No es la metafísica: "todo eso que se puede pensar, y como los conceptos son compatibles unos con otros". En lugar de eso, toma como punto de partida "el modo de filosofar que circula principalmente entre gente sencilla, aquello que quiere decir la gente" cuando expresan que alguien actuó como un filósofo, que mostró una "actitud filosófica gente entiende por tal cosa "casi siempre una capacidad para resistir algo". Aquí Brecht quisiera "hacer una diferenciación". Si la gente considera "filosófico" el saber asimilar golpes, Brecht lo completa con el saber cómo repartir golpes. La filosofía enseña la conducta correcta, podría decir. Pero no en el sentido de la filosofía moral, sino en el sentido del arte de vivir, la "mayor de todas las artes" (Foucault ubicará esta categoría en el centro de su nueva ética, sin conocer el pensamiento brechtiano). En cuanto a la cuestión de la conducta correcta y de una imagen de la realidad que capacite para desarrollar esa conducta, Brecht considera que los clásicos marxistas son insuficientes: "Nos dieron una imagen imprecisa y reducida, y enseñaron actitudes indefinidas e imposibles" (22.1, 483). La actitud y la capacidad para actuar se tienen que poner a prueba en las contradicciones. Si bien el nuevo filosofar de Brecht parte del lenguaje cotidiano, el dramaturgo alemán no se detiene ahí, sino que intenta retener ese impulso inicial, y no perder jamás el contacto con ese punto de partida, ni volverse incomprensible para el sentido común, a pesar de todas las exigencias. He ahí como Brecht ataca la cuestión. ¿Y Gramsci?

Gramsci desconcierta al sentido común con la afirmación, inspirada por Benedetto Croce, de que "todos los hombres son 'filósofos'" (C. 11, §12). Menciona diversas razones para respaldarla. Primero la noción lingüística, precursora del análisis del discurso, según la cual hemos recibido ya, con "el lenguaje", elementos de "filosofía espontánea", ya hechos, y los recibimos una y otra vez. Gramsci llama a eso la "filosofía espontánea" que posee "todo el mundo" (ibídem). Bueno, ¿y qué?, podría objetar el sentido común. Precisamente esta pregunta por lo que es originalmente el filosofar, recibe en Gramsci un sentido al que uno podría llamar "existencial" si la filosofía de la existencia lo hubiera barruntado siquiera. Los filosofemas sedimentados en la lengua no sólo están unidos de manera no orgánica – Gramsci dice "bizarra" – sino que nos organizan

solapadamente. Estas opiniones no son mías, no me pertenecen, yo pertenezco a ellas. Puesto que son dispares, persisto en una obediencia dispar, en un "participar" en algo que me ha sido "impuesto" mecánicamente por el medio externo. La pertenencia a la cual he sido arrojado de entrada, sin tener conciencia de ello, se me presenta "por lo tanto, por uno de tantos grupos sociales, en los cuales cada cual se encuentra automáticamente incluido desde su entrada en el mundo consciente" (C.11, §12).

Con resonancias de Nietzsche y quizás influido por ideas de Kurt Lewin, Brecht concibe al individuo como algo descentrado, como *dividuo*. "El individuo aparece cada vez más como un complejo contradictorio, en incesante desarrollo, semejante a una masa. Hacia afuera, puede presentarse como unidad, y sin embargo, es una multiplicidad, más o menos conmocionada por luchas, en la cual predominan las tendencias más diversas, de manera que el acto concreto representa sólo el compromiso" (22.2, 691). La "divisibilidad" que observa Brecht en el individuo, la comprende él, al igual que Gramsci, como "pertenencia a varios colectivos" (21, 359; XX, 60). El personal de la filosofía tradicional, sujeto, Yo, persona, incluso espíritu, pierde el status de colección de variables metafísicas fijas, y pasan a ser efectos procesales oscilantes. "Yo no soy una persona. Surjo a cada momento, nunca sigo siendo el mismo. Surjo en forma de una pregunta. En mí es permanente lo que responde a lo que se mantiene permanente". "Yo me hago a mí mismo./ Pudiera ser el autocontrol de la materia./ Desde que ha sido 'eliminado' por el pensamiento el dios que se asemejaba al hombre, el hombre tampoco es ya semejante al hombre" (21, 404).

Gramsci concibe el modo de existir espontáneo de pertenencias dispares como incoherencia. Tan pronto como ciertos individuos prefieren "elaborar la propia concepción del mundo de una manera consciente y crítica", están constituyendo su *coherencia*.<sup>4</sup> Este concepto es apropiado para hacer avanzar el contenido racional del concepto de identidad, sacándolo de la mirada petrificada, retrospectiva, e imprimirle el viraje hacia lo practicable, hablando en términos brechtianos.

Gramsci parte de que en todos nosotros vive el impulso para "elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia universal, ser dirigentes de sí mismo y no permitir, simplemente, de un modo pasivo, que a espaldas de la propia personalidad se le imponga

---

<sup>4</sup> La expresión *coerenza* con el adjetivo *coerente* (cf. por ejemplo C. 11, §12) es particularmente importante para el pensamiento de Gramsci. Para que un individuo adquiriera capacidad de obrar, tiene que lograr cierta medida de coherencia, etc. En traducciones al alemán anteriores a la edición crítica completa se perdía ese nexo. Traducían, por ejemplo, *derivato coerente* (derivado coherente, cf. C. 11, §50) como "principio derivado orgánicamente", porque no se reconocía que Gramsci acentuaba específicamente ese término; en lugar de "conceptos coherentes" utilizaban "conceptos vinculados sistemáticamente entre sí" [systematisch miteinander verbundene Begriffe] o "concepciones sistemáticas completas en sí" [in sich geschlossene systematische Anschauungen].

a uno un sello desde afuera". "Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multitud de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y progresista, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura, tal como la que será propia del género humano unificado a escala universal. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, pues, también, criticar toda la filosofía que hasta ahora ha existido, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea, un 'conócete a tí mismo' como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en tí mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario.<sup>5</sup> Hay que hacer inicialmente ese inventario" (C. 11, §12).

Lo que más parece oponerse a esas frases, las que constituyen el comienzo de las *Notas para una introducción al estudio de la filosofía y la historia de la cultura*, de Gramsci, es la resignación de aquellos a quienes las circunstancias no parecen permitir futuro alguno. Por eso estas frases se manifiestan contra la posibilidad, de tales relaciones, y la comprensión de aquello que deseamos en nuestro fuero interno, es la prueba de esa experiencia de posibilidad. El establecimiento de un taller de futuro existencial lleva a los individuos a salir de sí mismos, reinventan la sociedad, y de ese modo entran en la historia. Por supuesto, esas son sólo proposiciones tendenciales sobre una tarea posible o posibilidad dada. Está dada en un sentido doble: nos la da nuestra realidad esencial humana, mientras que las circunstancias devenidas históricamente nos dan impulsos que conducen mecánicamente a abandonarla. Nos mantienen como extraños en la falsa confianza. Esto pertenece a las más antiguas experiencias que han excitado el filosofar. Desde Parménides y el mito de la caverna que relata el *Sócrates* de Platón, hasta la traducción por Marx de la alienación descrita por los filósofos a la forma capitalista del ser-en-él-mundo: según Marx, en él nos encontramos espontáneamente en una "religión de la vida cotidiana", en cuyas formas "alienadas e irracionales", determinadas por la dominación de las formas del valor y del proceso de valorización, "nos sentimos completamente en casa", porque es en ellas que nos movemos, y es

---

<sup>5</sup> En el original: *accolte senza beneficio d'inventario*. Este giro está tomado del lenguaje del derecho de herencia. El "beneficio de inventario" significa que la recepción de una herencia se puede hacer depender de un inventario que se realizará primero.

con ellas que "tenemos que habérmolas a diario".<sup>6</sup> Para completar, dice Gramsci que nuestra conciencia no es presente puro, o sea, no es un simple presente capitalista, sino que está determinada por una asincronicidad. Sin que supieran uno del otro, también en aquella década de los años treinta en la cual se anotaron estos pensamientos, Ernst Bloch trataba de enfocar dialécticamente esa asincronicidad, con intenciones semejantes.

### Coherencia y hegemonía como hecho filosófico

La coherencia de Gramsci no debe concebirse como totalidad homogénea —A lthusser diría quizás expresiva—,<sup>7</sup> sino como un concentrarse para obtener capacidad de obrar. No niega la contradictoriedad ni el desgarramiento, o sea, lo que sería inconsistencia desde el punto de vista de la lógica aristotélica, y tampoco niega el descentramiento, sino que da por supuestos precisamente estos rasgos antiaristotélicos. Ultimamente se ha formulado un 'Concepto comparable de "coherencia" en el marco de una teoría médica. Esta idea se encuentra ya en Aristóteles, hijo de un médico, en forma de una proposición que a primera vista parece tautológica, la cual atribuye a la esencia de la salud el curar de otro modo y mejor que la medicina de los médicos. Para la teoría de la *salutogénesis*,<sup>8</sup> que se dio a conocer recientemente en Tel Aviv, la salud no es un estado, sino un proceso, mejor aún, precisamente una producción. Según esta concepción, el *sense of coherence* es decisivo para este aspecto de la capacidad de vivir. Ello incluye experimentar el mundo, o al menos poder interpretarlo, siquiera en aspectos relevantes, como algo comprensible, dotado de sentido, algo sobre lo cual se puede influir. Así pues, el sentido de coherencia contendrá siempre, también, componentes imaginarios, y quizás hasta se hará valer como necesidad de autoengaño. Jürgen Habermas menciona de la manera siguiente el problema, cuyo tratamiento por Gramsci aparentemente no conoce: el entendimiento cotidiano o la conciencia cotidiana se encuentra "desesperanzadamente fragmentado". "A la falsa conciencia sustituye hoy día la conciencia *fragmentada*, que evitó la Ilustración mediante el mecanismo de la cosificación, la cual es una de las condiciones para la capitalista *colonización* del mundo de la vida". En breve, Habermas formula el problema como si fuera peculiarmente insoluble, aunque a la vez, como teórico, presenta soluciones peculiarmente simplistas de ética comunicativa. Como si una conciencia unitaria, pues

<sup>6</sup> C. Marx: *El capital*, t. 3, MEW 25, p. 838.

<sup>7</sup> Ver el artículo "Expresión" [*Ausdruck*] en el *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Diccionario histórico-crítico del marxismo), t. 1.

<sup>8</sup> Con este nombre se expone la tesis de Aarón Antonovsky, de Tel Aviv (cf. el informe de Claus Peter Müller en el FAZ de 21 de enero de 1994).

lo que parece aprehender es esta conciencia y no la capacidad para actuar, fuera asunto especializado de los intelectuales teóricos, y no de la propia gente. Otro es el caso de Gramsci. Todos y cada uno tenemos acceso al filosofar, porque nadie deja de actuar sobre la coherencia suya. Como especialidad del intelectual-teórico, en todo caso aceptaría un planteamiento de tarea como el que Ulrich Sauter ha observado en Brecht a "dar impulsos para un cambio que surja de los propios sujetos considerados [...] hacer que el conocimiento de lo considerado sea aprovechable para el mismo que considera: un proceso que deja intacta la autonomía del objeto". Aquí el objeto es un sujeto. Pero, ¿debe suponerse que éste sea autónomo?, y ¿hay todavía, bajo tales condiciones anti-ideológicas comunes, una barrera contra las ilusiones o las filosofías privadas?

Por supuesto, no puede haber ninguna garantía que actúe por adelantado contra ello. Sin embargo, Gramsci ve que no podemos hacernos coherentes, sino comunicativamente. A la colonización del mundo de la vida solo escaparía un modo de vida autodeterminado, y éste exige una cultura que compartimos con otros. No hay nadie que no produzca al menos aportes mínimos a esa cultura. Gramsci formula las condiciones para salir en esa dirección, rebasando las barreras privadas: "Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos 'originales', significa también y especialmente, difundir críticamente verdades ya descubiertas, 'socializarlas', por así decirlo, y por lo tanto hacer que se conviertan en bases de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real de un hecho 'filosófico' mucho más importante y 'original' que el hallazgo por parte de un 'genio' filosófico de una nueva verdad, que permanece como patrimonio de pequeños grupos de intelectuales" (C. II, §12). La comprensión de cómo queremos vivir como hecho filosófico fundamental.

Gramsci no despreciaría a un Habermas ni dejaría de tenerlo en cuenta: lo estudiaría y criticaría a fondo, como hizo con el "papa lego" liberal de su época, Benedetto Croce. Para poder analizar esas grandes figuras académica-literarias, comienza por ampliar hacia abajo el concepto de intelectual, desacademizándolo y deslitteraturizándolo. En pocas palabras, podríamos decir que las funciones intelectuales son todas funciones de coherencia: funciones de organización y configuración, de comunicación y coordinación. No hay individuo que no las ejercite de una forma u otra. Pero precisamente aquellos que ejercen estas funciones en un grupo social y para un grupo social, pasan a ser por ello intelectuales orgánicos de este grupo. Todo grupo forma intelectuales en la medida en que se articula, cuando menos como corporación, según determinados intereses. Si desea obtener influencia social, tiene que vincular sus intereses

especiales con los de otros grupos. Cuanto más generales sean las soluciones que sea capaz de representar, tanto mayor será su irradiación. Irradiación en este sentido apunta a "hegemonía", es decir, liderazgo ético-político. Pero según Gramsci la hegemonía es filosofía política, que apenas ha sido comprendida en este aspecto, es un hecho filosófico. Lo es porque no se puede constituir en modo alguno sin vincular una determinada concepción del mundo con una ética política. Esta es la condición formativa para lo que llama Gramsci un bloque histórico, una formación político-social que adquiere capacidad de acción histórica, al llegar a tener capacidad de dirección por un período, o incluso ser capaz de sostener todo un Estado. La hegemonía en este sentido se puede concebir como condición de eficiencia de una filosofía, a la cual, si cumple con esta condición, se aplica la fórmula hegeliana, de que es "filosofía de su tiempo" o "el espíritu del tiempo, espíritu que se piensa a sí mismo" (W 18, 65, 73).<sup>9</sup>

Luego de partir del afán individual de coherencia y elevarse a lo político, Gramsci retrotrae el concepto así formado de bloque social al individuo. En nuestra relación hacia nosotros mismos, corresponde algo a lo que llamamos política en la relación social. "El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa potenciarse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo" (C.10, §48). La idea pasa a una transformación de la sexta tesis sobre Feuerbach: "Que el 'mejoramiento' ético sea puramente individual, es ilusión [...]: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es 'individual' pero ella no se realiza y desarrolla sin una actividad frente a lo externo, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas con la naturaleza hasta aquellas con los hombres en varios grados, en los distintos círculos sociales en que vive, hasta la relación máxima, que abraza a todo el género humano. Por eso puede decirse que el hombre es esencialmente 'político', porque la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres realiza su 'humanidad', su 'naturaleza humana'" (C.10, §48).

Al igual que Gramsci, Brecht se vio motivado a cambiar su manera de pensar y a constituir un pensamiento nuevo por la experiencia del fascismo, que también en Alemania integraba el horizonte político de las élites conservadoras, de una u Otra forma, desde años antes de la entronización de Hitler. Por último, Brecht ve con impaciencia la incapacidad para aprender de muchos izquierdistas. En vista de lo sucedido en 1933 "ninguno de los mejores revolucionarios [...] dejará de verificar sus concepciones" – la nota continúa burlándose de aquellos que hablan de la

<sup>9</sup> G.W.F.Hegel, *Werke*, 20 tomos, Frankfurt/M 1971.



llegada "inevitable" de la "próxima" formación. Ahora es la que viene después de la próxima. (22.1, 48 s; XX, 93) Brecht y Gramsci no se diferencian tanto por la posición que ocupan (dirigente del Partido vs. autor teatral), cuanto por la dimensión dentro de la cual cada uno de ellos asume principalmente esta tarea de cambiar el modo de pensar, en el sentido de transformación del pensamiento marxista. Dejaré sin comentar las ideas sorprendentemente gramscianas de Brecht sobre la significación de los intelectuales —piénsese en su sátira sobre los intelectuales del complejo Tui—, así como su comprensión no menos sorprendente de la importancia que reviste la dimensión ético-política en la política, piénsese sobre todo en sus sarcasmos sobre moral.<sup>10</sup> A todo esto nos referiremos en otro lugar. Lo que no se puede saltar es aquello que Antonio Labriola,<sup>11</sup> el "primer marxista de Italia", comprendía hace cien años como la filosofía del materialismo histórico, "por así decirlo", como añade él mismo, pues en la primera generación de marxistas, más bien se despreciaba la filosofía, considerada como algo históricamente superfluo.

Labriola se refería: "Por ejemplo, postulados como éste: en el proceso de la *praxis está* la naturaleza,<sup>12</sup> o sea, la evolución histórica del hombre; y al decir *praxis*, bajo este aspecto de totalidad, se intenta eliminar la vulgar oposición en-tre práctica y teoría; porque, en otros términos, la historia es la historia del trabajo, y como, por una parte, en el trabajo así integralmente entendido<sup>13</sup> está implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y

<sup>10</sup> Cf. el quinto capítulo de mi libro *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, edición aumentada, Hamburgo 2006: "Was spricht gegen den Moralismus?" ("¿Qué se opone al moralismo?").

<sup>11</sup> Citado según: Antonio Labriola: *Über den historischen Materialismus*, traducido del italiano por Franz Mehring y Anneheide Aschieri Osterlew (igual título), Frankfurt am Main, 1974.

<sup>12</sup> En el original *natura*; Anneheide Aschieri-Osterlew traduce directamente con el término alemán *Natur*; naturaleza. Sin embargo, en ese pasaje Labriola modifica la sexta *Tesis sobre Feuerbach*, en la cual Marx habla de "esencia" [*Wesen*] humana, traducido al italiano con el vocablo *natura* (así sucede también en la traducción de Gramsci; cf. *Gefängnishefte (Cuadernos de la cárcel)*, edición crítica alemana, nota 2b al cuaderno 7, §35, t. 3, 393).

<sup>13</sup> En Habermas (y de modo menos sutil en su escuela) esta concepción "totalista" del trabajo se abandona para abrir paso a la forma reducida de trabajo como una suerte de intercambio productivo con la naturaleza, mudo e incompetente respecto a los fines. Confunde un reflejo superficial del trabajo que responde a una determinación extraña con el reflejo del trabajo en general. Por muy tentativos que sean estos conceptos, son diametralmente opuestos al reduccionismo que menciona Habermas. Habermas interpreta pasajes de la Primera Parte de *La ideología alemana* en el sentido siguiente: "Marx [¡Habermas olvida al coautor Engels!, WFH] no explicita propiamente el nexo de interacción y trabajo, sino reduciendo una al otro bajo el título inespecífico de práctica social, retrotrayendo la acción comunicativa a acción instrumental" (Cf. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"*, 1968, p. 45.) Según él, para Marx: "todo se resuelve en el automovimiento de la producción" (ibídem, p. 46). Es difícil comprender que un hombre con la inteligencia de Habermas pueda leer un texto tan superficialmente. En la parte teórica de *La ideología alemana* (cf. MEW, t. 3, pp. 30 ss) Marx y Engels desglosan cinco "Cuestiones de la actividad social", "Cuestiones de las relaciones originarias históricas", las cuales, explícitamente, no se conciben como peldaños, sino como cuestiones o momentos "que han coexistido desde el principio de la historia [...] y hoy siguen rigiendo en la historia", o también relaciones que "intervienen desde un principio en el desarrollo histórico", o sea, son igualmente originarias, y en modo alguno pueden ser reducidas unas a otras: (1) producción de medios de subsistencia, (2) creación de nuevas necesidades, (3) familia ("al principio la única relación esencial", más tarde una relación secundaria), (4) relación social ("el que un determinado modo de producción vaya siempre aparejado a un determinado modo de

proporcional de las actitudes mentales y las aptitudes operativas, así, por otra parte, en el concepto de la historia del trabajo está implícita la forma siempre social del trabajo mismo y el variar de tal forma...".<sup>14</sup> Esta reflexión lleva a Labriola a la idea de una "filosofía de la práctica" como "corazón del materialismo histórico".<sup>15</sup> Por vías indirectas, que bosquejé en la introducción al tomo 6 de los *Cuadernos de la cárcel*, esa observación de Labriola se convirtió en la ceremonia de bautizo del proyecto gramsciano de *una filosofía de la práctica*. Hay que verificar si este nombre también se presta para calificar el filosofar de Brecht. Con este propósito, me ocuparé del problema de la verdad y de la pregunta por la realidad objetiva. Al tratar estas cuestiones, Gramsci, al igual que Brecht, empalma una vez más con las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.

#### La crítica al objetivismo dal punto de vista de la filosofía de la práctica

Brecht y Gramsci comprenden que en las *Tesis sobre Feuerbach* hace aparición un nuevo modo de filosofar. El prisionero Gramsci traduce estas tesis para sí una vez más, y puede verse como en adelante los motivos de las tesis se presentan reiteradamente en sus anotaciones. Recordando a Labriola, ubica el concepto de práctica, ese concepto clave de las *Tesis*, en el nombre del filosofar marxista, por el (Gramsci) rearticulado. Como corrección a la frase con que Wittgenstein abre su *Tractatus logicophilosophicus*: "El mundo es todo lo que sucede",<sup>16</sup> anota Brecht: "La realidad no sólo es todo lo que hay, sino también todo lo que surge y se transforma. Es un proceso que transcurre en contradicciones. Si no es conocida en su carácter contradictorio, no es conocida en lo absoluto" (22.1, 458). "En realidad, los procesos no llegan a conclusiones. Es la observación quien necesita y pone las conclusiones. Por supuesto, a grandes rasgos se toman decisiones (y uno se topa con ellas), ciertas formaciones cambian o pierden por completo sus funciones, por intervalos se descomponen cualidades, se modifica la imagen del conjunto".

Al igual que Gramsci, Brecht rechaza el "objetismo" de muchos marxistas... con ciertas oscilaciones en el intento por balancearse en el filo de navaja entre la crítica al objetivismo y la pérdida de realidad.<sup>17</sup> No se discuten la realidad y la objetividad, sino que de modo afin a

---

cooperación"), y por último (5) el lenguaje ("la conciencia" se concibe como un fenómeno articulado por el lenguaje).

<sup>14</sup> Antonio Labriola: *La concepción materialista de la historia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, pp. 252-253.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>16</sup> Citado según Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe*, Frankfurt am Main, 1984, t. 1, p. 11.

<sup>17</sup> "Por supuesto, no se trata de que se liquide el interés en la causalidad; por el contrario, en lo que me cabe juzgar, estas cuestiones se suscitan también en la física, en especial en los esfuerzos dirigidos a un dominio de la causalidad más profundo de lo que parecía posible hasta ahora [...]. Los anuncios que adornan los bulevares científicos ¡Abandonar

Wittgenstein podríamos decir que debe indagarse la gramática filosófica de esas expresiones, y rectificar de acuerdo con los resultados la concepción de lo que significan. Hay que pensar en dos aspectos. El primero se refiere a la mutabilidad de lo que se trata de conocer. "Los estados y cosas que no se pueden modificar mediante el pensamiento (no dependen de nosotros), no pueden ser pensados" (21, 521). El segundo tiene que ver con la actividad del propio conocedor o con la repercusión de la actividad cognoscitiva en lo que se trata de conocer. Después de anotar que frases objetivistas son "rectificadas" por toda acción (sea cual sea), prosigue Brecht: "Frases que se rectifican mediante determinada acción, como la frase 'grandes hombres hacen la historia', no las combatas como objetivista, es decir, aplicando frases que no pueden ser rectificadas por una acción determinada, como la frase 'hay tendencias (sociales) invencibles' etcétera" (21, 575; XX, 69). Brecht integra – una vez más como Gramsci – el teorema del indeterminismo de la física moderna, y traspasa la relación de incertidumbre, la noción de que "lo investigado ha sido modificado por la investigación" (22.2, 730; XVI, 577). al terreno de la acción. Si son "definiciones practicables" aquellas que "permiten el manejo del campo definido", entonces "entre los factores determinantes [...] se presenta siempre el comportamiento de lo que se trata de definir" (21, 421; XX, 168). Por consiguiente, critica el concepto de "necesidad" en el sentido de que un suceso sea forzoso, inevitable. "En realidad hubo tendencias contradictorias, que se decidieron en una lucha, y eso es mucho menos" (21, 523; XX, 156).

¿Qué dice Gramsci? Considerar el "mundo exterior" desde el "punto de vista de los fenómenos terminados",<sup>18</sup> en lugar de verlo en su devenir es, según él, creencia sedimentada en la creación. Indicio de ello es la noción irreflexiva según la cual "el hombre ha encontrado el mundo hecho y terminado, catalogado y definido de una vez por todas" (C.11, §17). Gramsci nos invita a un experimento mental: representarnos "una objetividad exterior a la historia y al hombre", y pregunta: "Pero ¿quien juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de 'punto de vista del cosmos en sí', y qué significará semejante punto de vista? Puede perfectamente sostenerse que se trata de un residuo del concepto de Dios" (C.11, § 17). La realidad extra-humana, pre-humana y post-humana es sólo una "metáfora". El párrafo concluye: "nosotros conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y puesto que el hombre es devenir histórico también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etcétera" (C.11, §17). Este es el momento de verdad infranqueable en Kant.

---

la causalidad! son absurdos. Lo que sucede es que se ha llegado a una nueva definición de la causalidad" (22.1, 395; XV, 279). Vienen a continuación interesantísimos pasajes, en los cuales Brecht da pasos tentativos hacia un concepto de causalidad, afín a la teoría del campo, y aplicado a lo social (individuo y masa).

Gramsci considera la crítica popular del idealismo, en la cual coinciden la Iglesia Católica y el Partido Comunista, como forma de explotación agitadora, brecha "entre la ciencia y la vida". Los intelectuales encaman la brecha y el cómo salvarla de modo organizativo y orgánico. El materialismo histórico surgió por transposición (superación) de la problemática idealista, que en carácter de lo superado mantiene siempre un momento de verdad. Él quiere "demostrar que la concepción subjetivista" después de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, puede hallar su verificación y su interpretación historicista sólo en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una simple novela filosófica" (C.11, §17).

La tesis de Gramsci, que "supera" el idealismo en triple sentido dialéctico, dice que: "Objetivo significa siempre 'humanamente objetivo', lo que puede corresponder exactamente a 'históricamente subjetivo'<sup>19</sup> o sea que objetivo significaría 'universalmente subjetivo'<sup>20</sup> (C.11, §17). La universalización de lo práctico-subjetivo no es un proceso principalmente mental, sino histórico: política y lucha. Ésta es al mismo tiempo, la realidad histórica de la crítica de la ideología. Pues la aplicación es el proceso histórico de unión de la humanidad. La objetividad es una función de la socialización, y a la vez es la subjetividad histórica (socializada):

"El hombre conoce objetivamente, en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarraría la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y el nacimiento de las ideologías no universales concretas, sino hechas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces, y esta lucha es la lucha para la -unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman 'espíritu' no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir, hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etcétera" (C.11, §17).

Hasta el momento, lo han logrado primero las Ciencias Naturales y la técnica. "La ciencia

---

<sup>18</sup> C. Marx, *El Capital*, libro II, MEW, t. 24, p. 218.

<sup>19</sup> Christian Riechers, que no podía concebir esta infracción contra el materialismo filosófico (premarxiano) utilizó en su selección *Philosophie der Praxis (Filosofía de la práctica)* de 1967 el término "históricamente objetivo" en vez de "históricamente subjetivo" (ver también la nota siguiente). Para la recepción alemana de Gramsci que ha dependido de las traducciones, el pensador italiano estaba apartado de la transformación de la teoría marxista del conocimiento que arranca de la primera *Tesis sobre Feuerbach*.

experimental ha sido (ha ofrecido) hasta ahora el terreno en el que semejante unidad cultural ha alcanzado el máximo de extensión [...] la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente“ (C.11, §17).

## Verdad

Ocupémonos ahora del problema de la verdad. "Una proposición o exposición es una verdad", dice Brecht, que aquí, como en muchos otros pasajes, se aproxima a ideas del empirismo lógico,<sup>21</sup> "si permite un pronóstico. Pero en este pronóstico, el que enuncia tiene que presentarse como actuante. Tiene que actuar como alguien que es necesario para que sobrevenga lo predecido" (22.1, 96; XX, 190). La verdad "no es sólo una categoría moral [...] (incorruptibilidad, amor a la verdad, justicia), sino también una categoría de capacidad. Tiene que ser producida. Hay-entonces modos de producción de la verdad" (22.1, 96; XX, 189). No es algo que " `exista en sí' y que haya que descubrir, sino que surge de las pruebas de mutabilidad de esta situación o persona, y no sólo de la mutabilidad que está dada en sí, sino de aquella mutabilidad a la cual puede ser sometida -por parte del observador como masa. O sea, la verdad es, una cuestión de la práctica" (21, 360). Aquí puede verse como Brecht elabora la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Aplicando la dialéctica, liquida la representación cosificante de la verdad: "La verdad sobre una cosa condiciona la verdad sobre otras cosas. Una cosa se hace real sólo cuando aparece en su vínculo con otra, y se hace tanto más real cuantas más sean las cosas que se relacionan con ella. La verdad nunca se puede decir en una frase. La verdad de cada frase depende de la finalidad" (21, 428). A su vez, "la falta de verdad [...] es un proceso, no es una suma de no `factidades' posibles y plausibles, y ya ha abarcado por mucho tiempo todas las formas de

---

<sup>20</sup> Riechers traduce: "universalmente objetivo".

<sup>21</sup> En este caso se trata principalmente de las ideas de Rudolf Carnap sobre la consideración de relaciones en vez de limitarse a predicados (cf. "Die alte und die neue Logik", en: *Erkenntnis* 1, 12-26; se publicó de nuevo en: *Wahrheitstheorien*, editada por G. Skirkebekk, Frankfurt am Main, 1980, pp. 18 y 73-88. [Hay traducción española del artículo de Carnap en la obra *El positivismo lógico*, compilada por A. J. Ayer, que se publicó en Cuba.] Ulrich Sautter ("Brechts logischer Empirismus", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* no. 4, 1995, pp. 687-709) ha documentado escrupulosamente esas influencias, en fecha reciente, aun que quizás imprima un giro demasiado fuerte en dirección opuesta a esta verdad que se solía relegar, cuando se considera "prácticamente forzado a hablar de una variante específicamente brechtiana del empirismo lógico" (ibídem, p. 688) y opina, refiriéndose a "numerosas orientaciones estéticas novedosas del Brecht de los años treinta y cuarenta", que "se concibieron como una rama adicional en la empresa de la filosofía científica" (ibídem, p. 709). Al hablar así se está subestimando la peculiar afinidad y el modo con que Brecht adaptó esas ideas a sus propios fines (cf. Wolfgang Fritz Haug, "Brecht – philosophe sous le masque du poète?", <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/index.htm>). Pero sin dudas Sautter tiene razón al afirmar que a causa del nazismo y de la Guerra fría fue interrumpido por ambas partes un fecundísimo encuentro entre el pensamiento marxista y el pensamiento del Círculo de Viena, inspirado este último principalmente por los progresos

expresión y no se ha detenido ante los planteamientos de problemas" (21, 585).

La certera opinión de que la verdad nunca se puede decir en una frase, recuerda el criterio de la filosofía analítica según el cual la teoría de la racionalidad ya no se puede desarrollar aislada, sino que su "verdad", como refiere Haber-mas, "puede esperarse de la feliz coherencia de diferentes fragmentos teóricos [...] las teorías, ya sean de origen científico-social o filosófico, tienen que *encajar unas con otras* [...]. En el nivel en el que las teorías se encuentran en tal relación que se complementan entre sí y son premisas unas de otras, la *coherencia* es el único criterio de valoración, pues verdaderas o falsas son sólo las frases aisladas que se pueden derivar de las teorías". Se reconoce que esta coherencia es decisiva, tan pronto como se abandonan "exigencias fundamentalistas". ¿Se trata solamente de una fortuita coincidencia verbal, o vuelve a aparecer aquí un concepto de coherencia afín a las ideas gramscianas? Me parece que aquí, en el aire enrarecido de la epistemología analítica, encontramos realmente una sombra abstracta de la problemática que Gramsci analizó en el nivel de la capacidad de acción individual o arte de vivir, como podríamos decir con palabras de Brecht.

### Pensamiento experimental

El *Pequeño órgano* es uno de los pocos escritos en los que Brecht publicó "teoría", aunque sólo condensada en relación con el teatro. (¿No sería que no estaba seguro de sí mismo como filosofante? ¿O no quería afectar el reconocimiento de que disfrutaba como creador de un nuevo teatro?) El título de *Órgano* está inspirado en el *Novum organon* de Bacon. Esto no es pura casualidad. Hay muchos aspectos comunes, en el rechazo de la especulación. Positivamente, se pueden sintetizar en el concepto de *pensamiento experimental*. Proyectar y rechazar son actos mediados por la experiencia. La actividad subjetiva pasa a la posición clave, y sin embargo, en virtud del manejo experimental del criterio marxista de la práctica, se encuentra en el polo opuesto al subjetivismo. También para la filosofía de la práctica de Gramsci, el experimento reviste una importancia paradigmática como "primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unidad activa entre el hombre y la naturaleza". Obrero y científico se condicionan mutuamente: "El científico-experimentador es [también] un obrero, no un puro pensador, y su pensar es continuamente controlado por la práctica y viceversa" (C.11, §34).

Junto a éste, Brecht practica otro sentido de lo dialéctico como "pensamiento experimental", el de reanimar nociones petrificadas. Brecht concibe la dialéctica como "método de pensamiento, o más bien una sucesión cohesionada de métodos inteligibles, que permite disolver ciertas nociones petrificadas y hacer valer la práctica contra ideologías dominantes" (21, 519; XX, 152). Por lo demás, no se trata de principios, sino de incitaciones a subvertir un orden encajante. El "reconocer" por ejemplo se saca de la abstracción, devolviéndole un sentido bíblico: los árboles nos "reconocen" a su manera, cuando "inhalan" nuestro dióxido de carbono, como nosotros respiramos el oxígeno de ellos. Y de una manera casi spinoziana, Brecht dinamiza la existencia y la combina con la conciencia: "Todo lo que es llega al estado de conciencia al defenderse contra el dejar de ser, un esfuerzo que percibe en sí, y que al mismo tiempo es el esfuerzo por integrarse a otras combinaciones" (21, 425; XX, 172).

### Imagen del mundo

Con cierta diferencia respecto a Gramsci, se opone Brecht a "la construcción de imágenes del mundo demasiado completas" (XII, 463) y a los "escultores de imágenes del mundo" (*Weltbildbauer*) y exige: "No debes hacerte ninguna imagen del mundo porque sí" (21, 349; XX, 50). Exige del pensar una relación concreta de utilidad, que permita apresar los argumentos como si fueran bolas de nieve, las cuales no están pensadas para la eternidad (ver XII, 451 s). A la teoría del conocimiento fundada en el reflejo opone la exigencia de reflejos practicables, que sólo en matices es lingüísticamente diferente, mientras que objetivamente lo es de manera radical, y en su orientación práctica también muestra abiertamente su posición "subjetiva".

### Retomando la pregunta inicial

¿Qué significa entonces y para qué sirve filosofar con Brecht y Gramsci? En el sentido antiguo, la filosofía se basaba en el pensamiento contemplativo, pertenecía al *bios theoretikós*. Todavía Hegel subraya la falta de utilidad destacada por Aristóteles, y llama al filosofar "el domingo de la vida". El pensar, en el sentido trazado filosóficamente por Brecht y Gramsci, se mueve en nuestra jornada de trabajo histórica, y es, en esencia, pensamiento experimental. El pensar que hemos bosquejado aquí, para el cual todo tiene que pasar por el ojo de aguja de la actividad en el conjunto

de las relaciones sociales, y para el cual la teoría del conocimiento tiene que "ser ante todo crítica del lenguaje" (21, 413; XX, 140), constituye una abierta filosofía de la práctica. No es una filosofía de la unidad anterior o de la totalidad. "En realidad, una totalidad sólo se puede *construir*, hacer, armar, y eso debe hacerse sin ocultamiento, pero según un plan y persiguiendo una finalidad determinada" (21, 535). Por así decirlo, de abajo hacia arriba, indicando para qué sirve. Por eso es, al mismo tiempo, el más consecuente pensamiento de la terrenalidad. Así como el pragmatista William James concibió – según Hilary Putnam – "hechos y valores como inseparables", Brecht y Gramsci piensan la dimensión política y ética de abajo hacia arriba, para decirlo así, a diferencia de los filósofos de la moral, que proclaman, de manera más o menos vergonzante, un más allá normativo, una ley moral *anterior* a toda legislación y sin las circunstancias "políticas" que la rodean. Brecht y Gramsci muestran que la alternativa no es entre monismo y dualismo.<sup>22</sup> La postmodernidad se ha apropiado – como Frederic Jameson ha mostrado<sup>23</sup> - de muchas de sus ideas sin mencionar su origen, por lo general afectando su sentido. También para Derrida el ataque contra las dualidades constituye un motivo fundamental. Pero, como dice Hilary Putnam, esto lleva a Derrida "a una especie de pérdida del mundo, a una pérdida de lo que está 'fuera del texto'". En cambio, James insistió siempre en que "compartimos y percibimos un mundo común, en que 'aprehendemos la verdad en cuya creación participamos'". En Brecht y Gramsci, este mundo común en general se conviene en el mundo social particular, con sus antagonismos sociales y sus relaciones con la naturaleza, dentro de las cuales vivimos. Y la socialización se mueve en el horizonte de la práctica. Así el pragmatismo se vuelve filosofía marxista de la práctica. Cuando dice Heidegger: "también el pensamiento esencial es un actuar",<sup>24</sup> Brecht podría admitir eso refiriéndose al pensar que interviene, con ciertas ampliaciones y limitaciones. Sin embargo, de la frase de Heidegger "así es el pensar un obrar, pero un obrar que al mismo tiempo supera toda práctica",<sup>25</sup> expresa la *hybris* del pensador, la falsa autoentronización de un intelectual. Y sin embargo, Heidegger actualmente (es decir en los años 1990) está de moda, mientras se califica a Brecht de anticuado. Por eso termino con una reflexión de Brecht, de la época de fascistización de Alemania, que por muy diferentes que sean las circunstancias, parece tocar algo de nuestra situación.

134

"En tiempos de debilidad, no suelen faltar los principios correctos, sólo que falta un

<sup>22</sup> Casi siempre ha sido mal entendida la opinión de Gramsci según la cual es dualista "la concepción de la 'objetividad del mundo externo'" (Cf. C. 10, §41.1).

<sup>23</sup> Frederic Jameson, *Brecht and Method*, London-Nueva York 1998.

<sup>24</sup> Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es la metafísica?), p. 50.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Humanismusbrief* (Carta sobre el humanismo), p. 115.



principio único. Todas las frases de la doctrina encajan entre sí, pero ¿cuál le viene bien al momento? Todo está ahí, pero todo es demasiado. No faltan propuestas, pero se siguen demasiadas propuestas. No faltan percepciones, pero se olvidan rápidamente. En tiempos de debilidad se está comprometido, y uno no se compromete. En tiempos de debilidad muchas cosas son verdaderas, pero son igualmente verdaderas; se necesita mucho y puede suceder poco; al excluido lo dejan tranquilo y no tiene tranquilidad.“ (21, 585)