

INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DE LA *PRAXIS*.
OBSERVACIONES SOBRE LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA
EN VICO Y MARX

Lorena Fuentes*
Jaime Massardo*

RESUMEN. Nuestro artículo muestra cómo la noción de *praxis* constituye el punto de partida de la proposición cognitiva que encontramos tanto en la obra de Giambattista Vico (1668-1744) como en la de Karl Marx (1818-1883). La *praxis*, concebida como la forma específica en que los seres humanos buscamos satisfacer nuestras necesidades materiales y espirituales, se transforma —dada esa misma especificidad— en el demiurgo de la historia, y va trazando los caminos por donde se desliza su acontecer. Pensada en estos términos, la *praxis* se nos presenta como un fenómeno esencialmente inmanente. Nuestra indagación muestra, sin embargo, que esta misma *praxis* pugna también por “recuperar” la infinitud, *por trascender*. A través de la búsqueda de la satisfacción de esta necesidad, la *praxis* deviene portadora de la lucha por la trascendencia; más aún, se transforma en el vehículo por excelencia de su búsqueda...

PALABRAS CLAVES: *Praxis*, inmanencia, trascendencia, historia, filosofía, conocimiento.

La filosofia sella praxis continua la filosofia della immanenza, ma la depura di tutto il suo aparato metafisico e la conduce sul terreno concreto della storia.

ANTONIO GRAMSCI

* Lorena Fuentes es egresada en Sociología de la Universidad de Valparaíso y ayudante en la misma universidad. Correo electrónico: fr.lorena@gmail.com

* Jaime Massardo es profesor titular de la Universidad de Valparaíso. Correo electrónico: jaime.massardo@uv.cl

I

Diversos vínculos y momentos de continuidad —así como de ruptura— entre el pensamiento de Giambattista Vico y el de Karl Marx han sido señalados por distintos autores que han venido contribuyendo a desbrozar un terreno privilegiado desde el punto de vista de las posibilidades del enriquecimiento del historicismo crítico.¹ Sin embargo, a pesar del enorme interés que presentan estos trabajos, la temática dista mucho de parecer agotada y la riqueza de los problemas planteados sugiere más bien que el estudio de las relaciones entre Vico y Marx no se encuentra sino en una fase inicial. Es justamente en el ámbito del estudio de estas relaciones y, en particular, a propósito del estatuto de la función de la *praxis* en el interior de la concepción de la historia subyacente en ambos pensadores, donde buscan indagar las líneas que siguen.

En esta perspectiva conviene recordar inmediatamente aquí, como una primera observación, que, tanto para el pensamiento de Vico como para el de Marx, la actividad de los seres humanos en la historia supone una *operación cognitiva*. De acuerdo con Vico —ese “primer verdadero filósofo de la historia de la época moderna” (Horkheimer, s/f: 113), que, oponiéndose a la conciencia inmediata de pensamiento, al *cogito ergo sum*, había “sostenido con energía contra Descartes el valor del método propio del conocimiento histórico” (Cassirer, 1991: 84)—, podemos conocer solamente aquello que nosotros mismos, los seres humanos, hemos realizado. “Criterio y norma de lo verdadero —nos dice ya en *Dell’antichissima sapienza italica*, un texto de 1710— es *haberlo hecho*” (Vico, 1953a: 440); esto es, de acuerdo con algunos de sus comentaristas, “que la condición necesaria para conocer de verdad las cosas consiste en producirlas” (Mondolfo, 1960: 72), o de otro modo, que para Vico, “la verdad o *verum* es idéntica a lo creado o *factum*” (Löwith, 1958: 172), porque para él, *verum est ipsum factum*. Ambos términos son, entonces, reductibles el uno al otro (*verum et*

¹ A título de ejemplo, resulta suficiente aquí recordar la selección de artículos que lleva por título *Vico y Marx, afinidades y contrastes* (Tagliacozzo, 1983).

factum convertuntur). Si esto es así, el conocimiento al que los seres humanos podemos acceder —en el sentido de *verum*— es la historia —la “historia de las naciones”, dirá Vico—, porque somos nosotros mismos los que la hemos hecho (*factum*). Es este el protocolo por el que Vico, aun sin denominarla explícitamente de este modo, introduce la noción de *praxis* en la concepción de la historia,² y es a través de *esa historia hecha por los propios seres humanos*, donde, como anota a nuestro juicio con toda justeza Paolo Cristofolini (1995: 23), “*se sitúa el gran vuelco del punto de vista de la epistemología del siglo XVII*”...³

En la densa noche de tinieblas de la que está cubierta la más remota antigüedad tan distante de nosotros —nos dice Vico en 1744, en un célebre párrafo de la última redacción de los *Principj di Scienza nuova* que muestra con toda claridad esta concepción de la historia—, aparece esta luz eterna que nos eleva, esta verdad de la cual no se puede a condición ninguna dudar: que el mundo civil ha estado ciertamente hecho por los hombres, por lo que se puede y se debe encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. De ahí que cuantos reflexionen sobre ello deben quedar maravillados de que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia del mundo natural, el cual, como ha sido hecho por Dios, solamente Él tiene la ciencia, y descuidaran meditar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, cuya ciencia podían alcanzar los hombres por ser ellos quienes lo han hecho (Vico, 1953b: 479).

² “La clave maestra de esta construcción filosófica —escribe Giovanni Gentile— reside en el concepto de “praxis”... Nuestro Vico, que habitualmente es alabado únicamente en tanto fundador de la filosofía de la historia, muestra una mirada muy profunda en la materia. Es en este concepto del conocimiento como *praxis* está toda la razón de su crítica inexorable (*inesorabile*) contra Descartes... Para Vico, el hacer es la condición imprescindible del conocer... Esos principios, ya anunciados en *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), Vico debía luego aplicarlos de una manera admirable en la *Scienza nuova*” (Gentile, 1899: 72-73).

³ Cursivas nuestras.

Este párrafo resulta entonces crucial para la comprensión de la concepción de la historia que construye Vico y debe valorarse en toda su dimensión.⁴ Al separar el conocimiento de la historia de aquel de la naturaleza —solamente posible para Dios—, entregando a los seres humanos la posibilidad de acceder al primero, puesto que es su propia obra, Vico, junto con ir conformando los primeros pasos del objeto de las ciencias humanas (Cristofolini, 1990: 311-319; Busom, 1989: 7-26), abre toda una reflexión sobre los seres humanos mismos, sobre sus posibilidades y sus potencialidades, humanizando la historia y desbrozando el camino hacia el historicismo. Por su propia naturaleza, la historia pensada en estos términos coloca, entonces, en el centro de su acaecer, la *praxis* de los seres humanos que la construyen.

Para Vico, esta perspectiva involucra una metodología del quehacer historiográfico que, al poner el énfasis en la búsqueda de la comprensión de los mitos, las fábulas, los cuentos, los rumores, la música, el teatro, los bailes —la lógica poética (Vico, 1953b: 516-572)—, así como de la lengua en sus diversas connotaciones y acepciones —“los hablars vulgares deben ser los testimonios más sólidos de las antiguas costumbres de los pueblos” (Vico, 1953a: 441)—, busca también, necesariamente, en el mismo acto, apropiarse de la subjetividad que impregna las fuentes, *historizar la narración historizando al narrador*, intentando registrar una visión del mundo tal y como era visto e interpretado por los seres humanos que han vivido en cada época. *El historiador debe entonces estar provisto de imaginación.*

⁴ Para Vico, “el hombre conoce plenamente la historia —dirá más tarde Benedetto Croce (1955: 44) comentando este mismo párrafo de la *Scienza nuova*—, porque él la ha hecho, igualmente que Dios conoce la naturaleza porque Él la ha creado”. “La proposición de G. B. Vico *verum ipsum factum* —nos dice sin embargo Gramsci— tan discutida y variadamente interpretada (cfr. el libro de Croce sobre Vico y otros escritos polémicos del mismo Croce), y que Croce desarrolla en el sentido idealista que el conocer sea un hacer y que se conoce lo que se hace, en el cual “hacer” tiene un particular significado, tan particular que luego no significa ninguna otra cosa que “conocer”, es decir, se resuelve en una tautología (concepción que sin embargo debe ser puesta en relación con la concepción propia de la filosofía de la *praxis*)” (Gramsci, 1977: 1482). El texto de Croce al que se refiere Gramsci es *La filosofía di G. B. Vico* (1911). Bari: Laterza.

El conocimiento que se posee de otros seres humanos es complementado, representado con más o menos verosimilitud, sistematizado, corregido y justificado por métodos científicos, pero nunca es adquirido por tales métodos. Para Vico, dicho conocimiento es el resultado de la capacidad que tiene el hombre para la *comprensión imaginativa*. La tarea de los historiadores no puede ser llevada a cabo sin contar con esta facultad (Berlin, 2000: 64).⁵

Más aún, en contra del cartesianismo dominante en la cultura científica de su época, esta facultad permitirá mostrar la superioridad de los estudios humanísticos con respecto a las ciencias naturales. Éstas sólo pueden aspirar a ser ciertas (*certum*) —“los hombres que no saben la verdad de las cosas procuran atenerse a lo cierto”, dirá Vico (1953a: 438)—, pero la ciencia —los estudios humanísticos, el estudio de la cultura, la historia, en el sentido de la *Scienza nuova*— exige verdades (*verum*), y esas verdades solamente podemos garantizarlas desde lo que nosotros mismos hacemos porque *verum est ipsum factum* y fuera de esta relación, como es el caso de las ciencias naturales, no pueden existir la verdad (Grassi, s/f: 9-37)...⁶

Para acceder a la vida social de una época, el historiador debe reconstruirla por medio de su arte, utilizando “la función cognoscitiva de la ficción” (Bermudo, 1999: 22). Para ello debe poder interpretar correctamente las fuentes (mitos, fábulas, cuentos, rumores, música, bailes, lenguas, escritos diversos), y por lo tanto debe disponer de la imaginación necesaria para acceder a la naturaleza de las cosas. Y “la naturaleza

⁵ Cursivas nuestras.

⁶ Más de dos siglos después de la publicación de *Principj di scienza nuova.*, y dando cuenta de su propia formación, Thomas S. Kuhn (1971: 13) señala que luego de haber pasado una temporada en el Center for Advanced Studies in the Behavioral sciences, “lo más importante fue que, al pasar un año en una comunidad compuesta principalmente de científicos sociales hizo que me enfrentara a problemas imprevistos sobre las diferencias entre tales comunidades y las de científicos naturales... *Tanto la historia como mis conocimientos me hicieron dudar de que quienes practicaban las ciencias naturales poseyeran respuestas más firmes o permanentes para esas preguntas que sus colegas en las ciencias sociales*” (cursivas nuestras).

de las cosas —escribe Vico en los *Principj di Scienza nuova*—, no está sino en que éstas nacen en ciertos tiempos y bajo ciertas circunstancias” (Vico, 1953b: 440),⁷ con lo que pone de manifiesto su convicción de la *identidad entre filosofía e historia*, ergo, de la *identidad entre sujeto y objeto de conocimiento*, lo que conlleva necesariamente —y conviene retener aquí este aspecto— *el carácter inmanente de las posibilidades del conocimiento humano*. Inmanencia que contribuirá de manera decisiva a echar las bases del historicismo, en el sentido con que lo enuncia Arnaldo Momigliano (1993: 204) cuando escribe que “el historicismo es el reconocimiento de que cada uno de nosotros ve los acontecimientos pasados desde un punto de vista determinado o por lo menos condicionado por nuestra propia cambiante situación individual en la historia”. “No se puede ser filósofo —escribirá Antonio Gramsci (1977: 1376-1377) desde la cárcel—, es decir tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad”. Es en esta perspectiva, probablemente, que Isaiah Berlin (2000: 20) podrá decir que “nadie ha subrayado la importancia del método de la comprensión histórica más audaz y vehementemente que Vico”. “Dudo que alguien antes de Vico —reafirma—, tuviera una noción tan clara de cultura y de cambio histórico en este sentido” (Berlin, 2000: 24).

La *praxis* humana registrada así desde sus formas subjetivas —“conocemos la realidad solamente en relación con el hombre”, diría Gramsci (1977: 1416)—, empuja a Vico a construir una interpretación metafórica de la historia donde *la edad de los dioses* —“en la que los gentiles creían vivir bajo gobiernos divinos y todas las cosas les eran ordenadas mediante los auspicios y los oráculos, que son las cosas más viejas de la historia profana” (Vico, 1953a: 388)—, *la de los héroes* —“en la que estos héroes reinaron en todos los sitios mediante repúblicas aristocráticas, basadas en una cierta diferencia por ellos manifestada de su superior naturaleza respecto a la de sus plebeyos” (Vico,

⁷ “Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise —escribe Vico—, le quali, sempre che sono tali, indi tale e non altre nascon le cose” [“La naturaleza de las cosas no está sino en que éstas nacen en ciertos tiempos y bajo ciertas circunstancias, las cuales, siempre que son tales, éstas y no otras cosas nacen”] (Vico, 1953a: 440).

1953a: 388)—, y por último, *la de los hombres* —“en la que todos se reconocieron ser iguales en cuanto a su naturaleza humana” (Vico, 1953a: 388)—, se repiten, dándole forma a los *corsi e ricorsi* que, por medio de la *praxis* de los seres humanos, trazan el espiral del movimiento de su historia sin que en ningún momento recurra a una explicación exterior a la actividad propia de estos mismos seres humanos, rompiendo así también, junto con el racionalismo cartesiano, con la historia pensada como la realización de la voluntad divina, característica de la historiografía cristiana, que alcanza su mayor expresión a fines del siglo XVII con Jacques Bénigne Bossuet, obispo de Meaux (Bossuet, 1681). “El Dios de Vico es tan omnipotente que puede abstenerse de intervenciones especiales”, apunta Karl Löwith (1958: 179). Desde la percepción de Vico, la voluntad de Dios actúa, en realidad, como un trazado general que los seres humanos pueden seguir o no... “El hombre tiene libre albedrío —escribe Vico—, pero es ayudado por Dios de forma natural mediante la Divina Providencia” (Vico, 1953a: 438) —entendiendo la Providencia como el orden por el que la voluntad divina conserva todas las cosas— y, como señala Cristofolini (1995: 22) —conviene también retener esta afirmación—, “la Providencia, en la acepción que Vico le da, es una fuerza inmanente, expresándose en la naturaleza, en los hombres y en las leyes”,⁸ por decirlo así, ella está en la acción y en el resultado mismo de cada acción. “¿No había encontrado ya Vico que la Providencia no opera *ab extra* en la historia —se preguntará Antonio Labriola (1973, vol. II: 519), siglo y medio después de la aparición de la última redacción de los *Principj di Scienza nuova*—, sino al contrario, opera como aquella persuasión que los hombres tienen de su existencia?”...

II

En sus primeros trabajos, entre 1842 y 1845, Marx se preocupa de la crítica de la religión, de la filosofía, del derecho, del Estado, de la política

⁸ Cursivas nuestras.

y de la economía política. Es durante ese período —y desde el marco teórico de la concepción de Ludwig Feuerbach, el que a su juicio ha proporcionado “una fundamentación filosófica al socialismo” (Marx, 1982a: 679)—,⁹ que Marx se desprende lentamente de la impronta del análisis político hegeliano, del Estado como “sistema de interés general” (Marx, 1982a: 319) a través del encuentro con la propia realidad que contradice el esquema con el que busca confrontarla. El examen de la censura a la prensa (Marx, 1982a: 173-219) y de la legislación sobre los robos de leña en Renania (Marx, 1982a: 248-283) o la miseria de los trabajadores agrícolas de Mosela (Marx, 1982b: 65) develan la situación de las clases sociales y la naturaleza de las instituciones; la propiedad privada deja entrever la apropiación privada y ésta el papel de la división del trabajo. El reconocimiento de la importancia de las relaciones materiales, las que Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de ‘sociedad civil’”, (Marx, 1982b: 66) empuja a Marx hacia una nueva lectura de la historia (Sánchez Vásquez, 1974).

Será la sublevación de los trabajadores de Silesia, en junio de 1844, la que actúe como elemento revelador de esta lectura, facilitándole un ejemplo flagrante sobre la función transformadora de la *praxis* (entendida como *acción*, su acepción original en griego).¹⁰ Es allí donde

⁹ Cursivas nuestras.

¹⁰ “La notion de *praxis*—escriben Solange Mercier-Josa y Gerard Bénsussan en el *Dictionnaire critique du marxisme*, de Georges Labica y el mismo Gerard Bénsussan—, dans les sens et fonctions qui lui seront ultérieurement conférés par toute une courant du marxisme, émerge en Allemagne dans la première moitié du XIX siècle. C’est déjà dire l’ambiguïté lexicale qui lui est comme consubstantielle et qui renforce l’imprécision, théorique, elle, dont elle fut parfois porteuse: l’allemand, en effet, ne dispose que d’un seul terme d’usage courant, *praxis*, pour le double emplois du français *praxis/pratique*, élément qu’on ne saurait purement et simplement négliger dès lors que l’interprétation du terme est engagée” [“La noción de *praxis* en el sentido y funciones que le serán ulteriormente conferidas por toda una corriente del marxismo, emerge en Alemania en la primera mitad del siglo XIX. La ambigüedad lexical que le es consustancial y que refuerza la imprecisión teórica de la que ésta es, a veces, portadora: el alemán, en efecto no dispone sino de un solo término de uso corriente, *praxis*, en relación con el doble empleo del francés le *praxis/pratique*, elemento que no puede olvidarse cuando la interpretación del término está comprometida”] (Labica, Bénsussan, 1985: 908).

toma forma sustantiva su concepción de la auto-emancipación revolucionaria del proletariado y por tanto, las posibilidades de éste para revertir las condiciones de dominación del capitalismo y hacer la historia desde la lucha social, desde la *praxis*. A partir de los acontecimientos de Silesia —escribe Michael Löwy (1972: 148)—, “el socialismo no se presenta como una teoría pura, una idea nacida en la cabeza del filósofo sino como una *praxis*”. “El hombre tiene su acta de nacimiento, que es la historia —anotará Marx ese mismo año en sus *Manuscritos económico-filosóficos*—, la historia es la verdadera historia natural del hombre” (Marx, 1982a: 655)...

En esta historia que hacen los seres humanos modificando las condiciones sociales en las que se encuentran y modificándose a sí mismos al modificar dichas condiciones, en un movimiento incesante que actúa como motor del acaecer de esa misma historia, Marx encuentra el punto de partida de su visión del mundo, la que permanecerá constante a través de toda su obra.¹¹ La formalización de esta postura es registrada, precisamente, en sus once *Tesis sobre Feuerbach*, (Marx, 1976, vol. I: 7-10) redactadas en abril o mayo de 1845 y, como dice Ernst Bloch (1976, vol. I: 301), “muy probablemente en el cuadro del trabajo preliminar de su *Ideología alemana*”; *Tesis* que Friedrich Engels adjuntará como apéndice a su *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, publicado en 1888 (Engels, 1976, vol. III: 353-395). “He encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice”, escribe Engels (1976, vol. III: 354), tesis “de un valor inapreciable” (Engels, 1976, vol. III: 354) que contienen “el germen genial de la nueva concepción del mundo” (Engels, 1976, vol. III: 354).

Esta “nueva concepción del mundo” propone una clave de lectura de la historia, de la historia de los seres humanos —en rigor no hay otra— que pone en su centro la filosofía de la *praxis*, la cual, a pesar de lo que un poco ligeramente se ha escrito, no constituye simplemente otra forma de denominar el marxismo —noción con la cual por lo

¹¹ Utilizamos aquí la noción de “visión de mundo” como un “phénomène de conscience collective qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience du penseur et du poète” (Goldmann, 1959 : 28).

demás el propio Marx nunca se mostró demasiado de acuerdo (“je ne suis pas marxiste” [“yo no soy marxista”], dijo alguna vez en francés a su yerno, Paul Lafargue) (Engels, 1972: 392)—, sino una concepción que apunta a restablecer la dimensión filosófica de una *operación cognitiva* que está en la base de la propia obra marxiana, colocando la actividad humana, la “*actividad humana sensible*” (*Sinnlichkeit*), (Marx, 1976: 24)¹² la *praxis*, como el verdadero demiurgo de la historia (Labica y Bénsussan, 1985 : 908-912). El protocolo de estos enunciados constituye el eje de la *Tesis*...

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach —escribe Marx en la primera de ellas—, es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad humana sensible* (*Sinnlichkeit*), no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva* (Marx, 1976: 24).¹³

La reflexión de Marx a propósito de la *praxis* muestra con toda precisión la *dimensión cognitiva* de la concepción de la historia que comentamos:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva —anotará en la segunda tesis—, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la

¹² Ver los comentarios de Michael Löwy a las *Tesis sobre Feuerbach* (Löwy, 1972: 164-174).

¹³ Cursivas de Marx.

terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*... La vida social, en esencia —continuará en la octava tesis—, es *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (Marx, 1976: 24).¹⁴

“*Comprensión de esta práctica*”, ergo, en la *praxis* y en la filosofía que con ella se construye, aquella que para Labriola (1973, vol. II: 702) representa “el meollo (*il midollo*) del materialismo histórico... la filosofía *inmanente* a las cosas sobre las cuales filosofa”, una filosofía que va “de la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida” (Labriola, 1973: 702) porque, como señala Gramsci (1977: 1438), “la filosofía de la *praxis* continúa la filosofía de la *inmanencia*, pero la depura de todo su aparato metafísico y la conduce al terreno concreto de la historia”.¹⁵ “La filosofía de la *praxis* —agrega el mismo Gramsci (1977: 1437)— es el “historicismo” absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia”. Estamos aquí entonces frente a la categoría esencial de la concepción de la historia en Marx. El trabajo del historiador, al menos tal como nosotros lo entendemos, tiene como objeto la comprensión de esta *praxis*...

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias —continúa Marx— y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad

¹⁴ Cursivas de Marx.

¹⁵ Cursivas nuestras.

humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* (Marx, 1976).¹⁶

“*El propio educador necesita ser educado*”. La *praxis* se revierte, se “trastoca”, transformando a los propios seres humanos que la realizan, los que al modificar las condiciones sociales en las que se encuentran van modificándose a sí mismos.¹⁷ Lo que educa entonces al educador son las circunstancias concretas que enfrenta en su *praxis*. El educador *es educado por su propia acción*, la que no subsiste fuera de esta relación, constituyéndose *en una relación inmanente*, la que forma parte de la historicidad de las premisas del propio Marx. “El sujeto, la moderna sociedad burguesa en este caso *es algo dado en la realidad como en la mente* —escribe en 1857— y las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada” (Marx, 1982b: 56).

Una formación social jamás parece—agrega dos años después en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*— hasta que no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que *la humanidad se planteé sólo aquellas tareas que puede resolver*, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hayan en proceso de devenir (Marx, 1982b: 67).

¹⁶ Cursivas de Marx.

¹⁷ “No es posible, reflexiona Marx —anotará Giovanni Gentile, comentando las *Tesis*... que el educador no haya sido educado—. He aquí, que la *praxis*, por su naturaleza, se invierte (*si rovescia*). Ella opera: se fija en un objeto; entra en contradicción, que de sí misma se resuelve en una síntesis; educador, educado, educadoeducador (*educatoeducatore*). Tal es el desarrollo necesario de la *praxis*” (Gentile, 1899: 87).

Quizás por ello para Gramsci (1977: 1438) “el término “inmanencia” en la filosofía de la *praxis* tiene un significado bien preciso”...

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa —escribe Marx, en la *Ideología alemana*, abordando otro aspecto de la *praxis*—, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres.... Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde... Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. (Marx, 1962: 208, anexo a Fromm, 1962).

La continuidad con el razonamiento de Vico resulta aquí igualmente notable. “Los hombres primeramente sienten lo necesario” (Vico, 1953b: 459), había escrito éste en los *Principj di Scienza nuova* un siglo antes.¹⁸

¹⁸ Esta perspectiva no ha escapado a sus comentaristas. “De acuerdo con el planteamiento de Vico —señala, por ejemplo, Ernesto Grassi (1999: 23)—, el mundo histórico surge del proceso en que se da respuesta a las necesidades humanas”. “En su opinión —reafirma Berlin (2000: 74), refiriéndose a Vico—, la naturaleza humana en el curso de la lucha por satisfacer sus necesidades, no puede auxiliarse sino transformándose a sí misma”.

La *necesidad* surge en su pensamiento como la condición del desenvolvimiento de la historia. La *praxis* es percibida como una *respuesta humana a necesidades humanas*.¹⁹ “La fuerza impulsora de la situación existente es la conciencia de una necesidad —anotará Rodolfo Mondolfo (1964: 15)— ...una férrea necesidad, pero no una necesidad externa a los hombres, sino más bien una necesidad que ellos sienten en su conciencia”, porque “no hay una dialéctica de las cosas que se desarrolle por sí” (Mondolfo, 1964: 15). Es a través de esta “práctica históricamente decisiva, humanamente esencial” (Löwy, 1972:165), de esta “*praxis* que se desarrolla por la fuerza impulsiva de

¹⁹ En contra de lo que en algunas ocasiones se ha escrito, la *praxis* como fruto de la necesidad se encuentra como base de la argumentación de Vico y de Marx. “En verdad —escribe Giovanni Gentile—, si no se puede conocer sino la propia obra, el mundo natural debe remitirse, piensa Vico, a la cognición de Dios que es el único creador; pero el mundo histórico producto de la actividad humana es el objeto por el cual pueden acceder a la ciencia los hombres que lo han hecho. Sin embargo, para Vico esta operación humana es operación del espíritu humano (*della mente dell'uomo*), de donde la concepción según la cual la historia debería explicarse toda entera por la consideración y el estudio de las modificaciones del espíritu (*modificazioni della mente*). En cambio en Marx el principio de la operación cambia, y en lugar de las modificaciones de espíritu, son las necesidades del individuo en tanto que ser social que forman las raíces de la historia. Pero el concepto de *praxis* que se invoca permanece el mismo... ¿Cuál era en el fondo el reproche que Marx dirige al materialismo en la teoría del conocimiento? Este: de creer que el objeto de intuición sensible, la realidad exterior sea un *dato* y no un *producto*; de suerte que, entrando en relación con este dato el sujeto debería limitarse a una pura visión, léase un simple reflejo (*rispecchiamento*), permaneciendo en un estado de simple pasividad. Marx en suma reprocha a los materialistas, y entre ellos a Feuerbach, de concebir el sujeto y el objeto del conocimiento desde una posición abstracta y por lo tanto falsa. En tal posición, el objeto sería opuesto al sujeto y sin ninguna relación intrínseca con éste, puesto que sería encontrado, visto, de manera puramente accidental. Pero ese sujeto, privado de su objeto, ¿de qué es el sujeto? Y ese objeto, privado de su sujeto, ¿de qué es el objeto? Sujeto y objeto son dos términos correlativos donde uno implica necesariamente al otro... Es necesario, pues, concebirlos en sus relaciones mutuas, de las cuales se esclarece su naturaleza... Cuando se conoce, se construye, se hace un objeto; el objeto es pues el producto de el sujeto; y puesto que no hay sujeto sin objeto, es necesario agregar que a medida que éste hace o construye el objeto, el sujeto se construye a sí mismo. La realidad, según Marx, es pues una producción subjetiva del hombre; pero es la producción de actividad sensible (*sinnliche Thätigkeit*), no del pensamiento, como lo creía Hegel y los otros idealistas” (Gentile, 1899: 73-78).

la necesidad” (Mondolfo, 1971: 94), que, de acuerdo con esta líneas de argumentación, vamos construyendo entonces nuestro camino, que vamos haciendo nuestra historia. Dialéctica, por lo tanto, entre necesidad y *praxis* que parece haber despuntado, en tanto concepción de la historia, en los tiempos de las luchas sociales de Firenze durante el siglo XVI en los escritos de Niccolò Machiavelli y Francesco Guicciardini,²⁰ a partir de los cuales sería posible rastrear una serie de pasos que nos conducirían, primero hasta Vico (Croce, 1955: 583-587) y luego hasta Marx. “Dialéctica —por lo tanto— de la *praxis* humana, en una palabra, de la historia” (Mondolfo, 1971: 94), que coloca la necesidad en el centro de la explicación de su acaecer, resolución que conduce a los seres humanos a transformarse *con* ella y *en* ella...

Es interesante no perder de vista esta relación de continuidad que se establece entre Vico y Marx. Para Marx (1862), Vico poseía “el sello del genio” y —cosa poco frecuente en sus escritos—, valoraba muy altamente su trabajo. “Como dice Vico —escribía en una conocida nota de *Das Kapital* — la historia del hombre se distingue del mundo de la naturaleza en que nosotros hemos hecho la primera y no la segunda” (Marx, 1975, t. I: 453). Esta valoración de Marx hacia los trabajos de Vico, los que lee con entusiasmo, no será, sin embargo, recogida por los marxistas de la Internacional socialista, y no será estudiada y desarrollada sino a través de los debates del pensamiento crítico italiano durante el cambio de siglo. Puede recordarse aquí que, en un clima marcado por una gran ausencia de trabajos de Marx,²¹ la introducción de las *Tesis*... en Italia a través de la labor de Antonio Labriola y de sus relaciones con Friedrich Engels (Massardo, 2006:

²⁰ “A muchos actos induce no la razón sino la necesidad”, escribía Machiavelli (2004: 176).

²¹ “A fines del siglo XIX, cuando el “marxismo” (un marxismo) circulara ya ampliamente en Italia —observa Umberto Cerroni—, las obras disponibles en lengua italiana eran el primer libro de *El capital*, el *Manifiesto*, *Trabajo asalariado y capital*, *Miseria de la filosofía*, *El 18 brumario*, *Las luchas de clases en Francia*, las *Tesis sobre Feuerbach*, la introducción a *En torno a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel* y otros ensayos, *La Cuestión judía* y la *Contribución a la crítica de la economía política* (estas últimas cuatro obras salieron precisamente en 1899)” (Cerroni, 1984: 15).

42-64), estimulará un debate en el que destaca ese “noeud à trois”—como lo llama Biagio De Giovanni (1988: 162)— que conforman Benedetto Croce, Giovanni Gentile y el propio Labriola, nudo “cuya reconstitución puede reservar todavía sorpresas” (De Giovanni, 1988: 162), y que “marca la historia del paso de Marx por Italia” (De Giovanni, 1988: 162). La influencia de Vico debe situarse por lo tanto, como observa con toda justeza Alain Pons (1988: 38), “en el modo mismo con el cual Labriola aborda y comprende la obra de Marx”.

El debate propiciado por Labriola no se reduce a la esfera privada: Gentile, polemizando con Croce y con el propio Labriola, publicará *Una critica del materialismo storico* (1897) que será seguida dos años más tarde por *La filosofia della prassi*, verdadera lectura crítica de las *Tesis...* que representa a nuestro conocimiento su primera traducción a una lengua latina y, muy probablemente, su primera traducción *tout court*. Los dos trabajos de Gentile serán editados, en 1899, en un solo volumen bajo el título de *La filosofia di Marx. Studi critici* (Gentile, 1899), obra que, como nos recuerda Robert Paris (1981: 126), “Croce recomendaba a sus lectores en el prefacio a la primera edición de *Materialismo storico ed economia marxistica*”, aparecido en 1900.²² En el segundo capítulo de *La filosofia di Marx*, después de reproducir las *Tesis...*, (Gentile, 1899: 68-71), el mismo Gentile, dialogando polémicamente con Croce y con Labriola, observa que —reten-gámoslo— “en la filosofía de la *praxis* cuando sujeto y objeto son concebidos en sus relaciones necesarias, una ley no puede determinarse sino como ley *inmanente* de las cosas mismas” Gentile (1899: 102).²³ Es en el debate italiano del cruce de siglo en torno a la filosofía de la *praxis* donde podemos, de esta manera, encontrar una continuidad del carácter eminentemente historicista de la línea de razonamiento que comentamos...

²² Se trata del texto de Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (1961), decima edizione. Bari, Laterza.

²³ Cursivas nuestras.

III

Despejados estos importantes aspectos, acordado que los seres humanos nos vemos impelidos a satisfacer una serie de necesidades de diverso orden que nos plantea nuestra propia existencia y que esas necesidades, por decirlo así, “guían la historia” dando origen a un hacer-en-el-mundo, a una *praxis* que va dándole forma a los rumbos de nuestro acaecer como especie, parece justo pensar la *praxis* como un proceso *inmanente*, donde se identifican objeto y sujeto, teoría y método, filosofía e historia. Así por lo demás parecen señalarlo taxativamente los trabajos de Vico, Marx, Labriola, Gramsci...

Sin embargo —y aquí aparece un aspecto en el que es preciso profundizar—, sabemos también que el hacer-en-el-mundo, la *praxis*, no es una suma de conductas arbitrarias; es siempre una respuesta a determinadas necesidades concretas que la vida material y espiritual nos viene provocando y que debe, por tanto, recoger lo específico que define estas necesidades. Y si entre las necesidades más profundas del alma humana —posiblemente *la* necesidad más profunda— está aquella de prolongar la vida sin tener que enfrentarse a la muerte física y a la nada, de “recuperar” la infinitud, *de trascender*, ello implica que la *praxis* deviene, a través de la búsqueda de la satisfacción de *esta* necesidad, portadora de la lucha por la trascendencia; más aún, se transforma en el vehículo por excelencia de su búsqueda.

Bajo este aspecto, entonces, esta manifestación de la “*praxis* que se desarrolla por la fuerza impulsiva de la necesidad” (Mondolfo, 1971: 94) nos conduce a un terreno bastante más complejo. Para Vico, “una de las pocas mentes auténticamente grandes en el campo de la historia” (Momigliano, 1993: 214), “expresión de la más original e inagotable fuerza espiritual” (Meinecke, 1943: 53), las naciones, léase la civilidad humana, comienza a constituirse con el matrimonio —“reconocida fuente de toda potestad” (Vico, 1953b: 654)—, con el entierro de los muertos —“que los latinos llamaron por primera vez, apropiadamente, *humanitas*, de humando, ‘enterrar’” (Vico, 1953a: 374)—, y con la creencia universal en la inmortalidad del alma y la aparición de la religión. Vico pensaba, como lo recuerda bien Cristofolini, que “la raíz de todas las religiones se encuentra en el deseo natural que tienen

todos los hombres de vivir eternamente” (Vico, 1925: 27), de lo que puede deducirse que “la religión es un recurso humano y pertenece a la cultura humana” (Hutton, 1990: 138), y que quizás por ello “el hombre incesantemente repite el proceso de creatividad y regeneración en su búsqueda por una forma de redención que trasciéndalas realidades históricas” (Hutton, 1990: 141).

Filológicamente, la palabra religión en su acepción latina, proviene de “religare”, “volver a atar”; entonces, “religión es, ante todo y esencialmente”, “*religio*”, es “unión de lo que se había desunido”, lo que conlleva que —como recuerda Ricardo Krebs (s/f: 114-115) en su trabajo sobre Vico— la experiencia religiosa es vivencia inmediata de una objetividad trascendente, de una realidad que está más allá de lo empírico y natural, de una armonía originaria”. “Atar” remite igualmente a “las cadenas con que Tizio y Prometeo (personaje este último particularmente caro a Marx que, de acuerdo con Vico (1953a: 409), ‘roba el fuego del sol en el año del mundo 1856’)— estaban encadenados a una alta roca y a los cuales devoraba el corazón un águila, o sea, la religión de los auspicios de Giove” (Vico, 1953b: 509).²⁴ “Atar”, “ligar”, es en definitiva “volver a unir”, vincular el destino individual al del conjunto de la especie en que la dimensión religiosa de la existencia humana posibilita la *manifestación* de un *modo de ser en el mundo*: lo *sagrado*, el que —conviene subrayarlo— percibimos como un terreno más específico dentro de la dimensión religiosa de la existencia: como el *objeto religioso*, expresado en el mundo.²⁵ Así, “lo *sagrado* y lo *profano* constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia” (Eliade, 1981: 21): el modo de ser sagrado —insistimos—

²⁴ *Giove è il Dio del Cielo, padre degli Dei.*

²⁵ Podríamos dudar en incluir aquí cualquier tipo de precisión sobre el carácter del universo de lo sagrado, argumentando que la amplia producción teórica existente al respecto nos dispensa de tal tarea y —con prudencia—, recordar las palabras de Roger Caillois cuando —probablemente con mucha razón— indica que “en el fondo, y de un modo general, lo único que puede afirmarse valederamente a propósito de lo sagrado se halla contenido en la misma definición del término: que se opone a lo profano” (Caillois, 2006: 7).

depende de una dimensión posible de la existencia humana, a saber, la religiosa...²⁶

Si los seres humanos han practicado ritos, han formado creencias, han construido mitologías —las fuentes de Vico— y, en definitiva, han manifestado su fe, han con ello exhibido las pruebas de su creencia en una vida después de la muerte, de una trascendencia que le otorgue sentido a la vida en la tierra; de su búsqueda, entonces, de “volver a unirse”, con el cosmos, con la divinidad, con la Providencia, todo lo que muestra una convicción religiosa, lo que a su turno evidencia que la *praxis* responde a la *necesidad de la trascendencia* y en esta dimensión, insoslayablemente, adquiere una connotación religiosa, *ergo* sacra. Y no se trata aquí —conviene señalarlo—, solamente de aspectos formalmente religiosos. El arte recoge un aspecto privilegiado de esta búsqueda y la historiografía, pensada como arte, como oficio de *artesano* —recordemos aquí que Vico era nieto de Giambattista Masullo, carroceros de Monteoliveto (Nicolini, 1932: 100)—, recoge a su turno su aspecto más álgido, la posibilidad de reflexionar la experiencia humana como pasado, como testimonio de los propios seres humanos. Marc Bloch (2003: 41), que entiende su trabajo como “el

²⁶ Un elemento tan específico y singular, que vive además de forma semejante en todas las religiones como fondo y como médula. “De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo —señala Rudolph Otto (1965: 27)— ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los *demonios* que los *dioses* y todas las demás creaciones de la “apercepción mitológica”, debe tener, entonces, en la vida de los seres humanos, un carácter propio, —”la religión no tiene antecedentes... nace súbitamente a raíz de la experiencia de lo divino. La religión comienza con ella y tiene por tanto su carácter específico”— (Krebs, *s/f.*: 108), un carácter, por cierto, indecible, un contenido espiritual inefable que, al arraigarse en el fondo del alma no permite hacerse conceptual a la luz de la razón. La naturaleza de esta cualidad inenarrable, entonces, “solo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como en definitiva ocurre con cuanto procede del espíritu” (Otto, 1965:18). De su parte, lo sagrado, no dice relación sólo con los símbolos santos, la iglesia, el púlpito, o los rituales ancestrales, sino —especialmente hoy—, traspasa el terreno de lo formalmente religioso, para referirse a lo que cada hombre, en su intimidad, tiene por el más preciado valor, diferenciando lo que es significativo de lo que carece de especial sentido. “Lo sagrado —en palabras de Roger Caillois— sigue siendo lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contiene a los otros...” (Caillois, 2006: 145).

compendio de un artesano a quien siempre le ha gustado meditar sobre su tarea cotidiana”,²⁷ desliza igualmente en su texto póstumo una afirmación cargada de significados, aquella de que “el cristianismo es una religión de historiadores”. En este sentido *la praxis de la historiografía es arte y es sacra*, y podríamos anotar aquí, a la manera de una hipótesis que traza en esta reflexión las primeras líneas, que la *praxis*, tanto de la historiografía como de cualquier otra forma artística, recoge una dimensión *refoulée* de esta necesidad de trascendencia, connatural al deseo de vencer a la muerte que habita el espíritu de los seres humanos...

Pero si el arte y en particular *el arte de la historiografía* no pueden pensarse sin la existencia de una fuerza trascendente, entonces la transformación de la sociedad, proyecto creador, catalizador de energías vitales e incluso místicas, horizonte utópico por excelencia, ¿no debería ser pensada también dentro de este mismo rango de trascendencia? La posibilidad de la transformación social exige imaginar un horizonte social nuevo, más justo; exige la convicción de un quehacer

²⁷ Redactado con enorme calidez, diríamos, con gran humildad, buscando “hablar con el mismo tono a los doctos y a los alumnos” (Bloch, 2003: 41), tremendamente sugestivo desde el punto de vista del método, el escrito de Marc Bloch sobre el oficio de historiador nos entrega, al ritmo de una reflexión lenta y madura sobre un arte que en su *praxis* se confunde con la vida misma, “*el compendio de un artesano a quien siempre le ha gustado meditar sobre su tarea cotidiana*” (Bloch, 2003: 52, cursivas nuestras), un artesano que abre al lector los secretos de su corazón, mostrando los avatares de un oficio que, probablemente más que ningún otro, busca comprender el sentido de la actividad de los seres humanos. Bloch escribe *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, durante 1942, en la Francia ocupada, en un momento, entonces, donde las posibilidades de concluir el texto no encontrarán ni el clima ni las circunstancias más propicias. Bloch decide unirse a la red de resistentes a la ocupación nazi de la ciudad de Lyon. Capturado por la Gestapo, será fusilado en junio de 1944. Una primera versión de este escrito inacabado será publicada luego, de manera póstuma, por Lucien Febvre (Paris, Armand Collin, 1949), cofundador, junto con el mismo Bloch, veinte años antes, de la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, la cual, poco conocida antes de la guerra, será rebautizada luego como *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, logrando un fuerte impacto en los medios intelectuales europeos. La versión definitiva de *Apología para la historia o el oficio de historiador*, que recoge el texto original y establece las sucesivas redacciones de Marc Bloch, a las que se agregan las notas de su hijo Etienne, aparecerá por primera vez sólo hace poco más de diez años (Paris: Armand Collin, 1993).

trascendente, exige fe. “*La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y protesta contra esta miseria real*”, escribía el propio Marx (1982a: 491), y como decía Ernesto Guevara en la crítica que durante sus últimos años de vida despliega contra la Unión Soviética y el llamado Socialismo Real,²⁸ “Marx se preocupaba tanto de los hechos económicos como de su traducción en el espíritu, llamando a eso ‘un hecho de conciencia’” (Guevara, 1963: 9, citado por Löwy, 1997: 89), y “si el comunismo olvida los hechos de conciencia, puede ser un método de repartición, pero no es más una moral revolucionaria” (Guevara, 1963: 9, citado por Löwy, 1997: 89). Moral revolucionaria que sería incomprensible sin una carga afectiva trascendente, sin la disposición de *ir al otro*, sin *amor*, porque —como dice Guevara a Carlos

²⁸ En febrero de 1965, Guevara participa en Alger en el Seminario económico de solidaridad afroasiática, donde criticará fuertemente la concepción que orienta la política exterior de la URSS hacia los países “neocoloniales”. Afirmará allí que “la ley del valor es contraria a la ética cuando rige los intercambios entre países comprometidos en las vías del socialismo” (Guevara, 1980: 490-491), hablará de “compartir la tecnología” (Guevara, 1980: 492), demandará “técnicos ejemplares” (Guevara, 1980: 492), y sobre todo insistirá en que “las armas no pueden ser mercancías” (Guevara, 1980: 495), y que “deben ser entregadas de una manera absolutamente gratuita, en cantidades necesarias y a todos los pueblos que las pidan para luchar contra el enemigo común” (Guevara, 1980: 495). Pocas semanas después, en la misma carta dirigida a Carlos Quijano, que aludimos más arriba, carta que será conocida bajo la forma de un artículo titulado *El socialismo y el hombre en Cuba*. (Guevara, 1980: 627-639), Guevara concentrará, posiblemente mejor que ninguna otra parte, su argumentación sobre potencialidades de la conciencia y de la voluntad, mostrando el encadenamiento íntimo que liga el *modus operandus* de la economía con las formas culturales que les son afines. “El ejemplar humano —dice en ella Guevara— está alienado a un invisible cordón umbilical que le liga a la sociedad en su conjunto: la ley del valor. Ésta actúa sobre todos los aspectos de la vida” (Guevara, 1980: 629), porque “la mercancía es la célula económica de la sociedad capitalista” (Guevara, 1980: 630), y “mientras exista, sus efectos se harán sentir sobre la organización de la producción y sobre la conciencia” (Guevara, 1980: 630), sobre una conciencia en la que pesan fuerte “los residuos de una educación sistemáticamente orientada hacia el aislamiento del individuo” (Guevara, 1980: 630). Carta “extraña y terrible a la vez” (Kalfon, 1997, 405). Escrita en El Cairo, durante la primera quincena de marzo de 1965, pocas semanas antes de transformarse en Tatú y de emprender la lucha en el Congo, vale decir en una disposición política radical, llena de confianza en las posibilidades de la revolución, su textura vendrá a recuperar el hilo que une las *Tesis sobre Feuerbach* y los *Manuscritos...*, del joven Marx.

Quijano, director de la revista *Marcha*, en Montevideo—, “aun a riesgo de parecerle ridículo, déjeme decirle que el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor” (Guevara, 1980: 637) y “es imposible pensar un revolucionario auténtico sin esta cualidad” (Guevara, 1980: 638).

Tomando al “hombre” como “hombre” y su actitud ante el mundo —escribía Marx en los *Manuscritos...* de 1844—, como una actitud humana, podemos ver que sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Quien quiera gozar del arte, necesita, ser un hombre dotado de cultura artística; quien desee influir sobre otros hombres, necesita ejercer sobre ellos una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de las actitudes del hombre hacia el hombre y hacia la naturaleza tiene que ser una “determinada manifestación” de su vida individual real, una manifestación que corresponde al objeto de su voluntad. Quien experimente amor sin ser correspondido, es decir, sin que su amor provoque el amor de ser amado, quien por medio de su “manifestación de vida” como amante no sea, al mismo tiempo, un “ser amado”, sentirá que su amor es impotente, una fuente de desdicha (Marx, 1982a: 644-645).

El elemento decisivo, el sujeto de la revolución, los trabajadores en su proceso de auto-emancipación revolucionaria, al enfrentarse a la necesidad de liquidar un sistema productor de plusvalía y orientar los excedentes hacia la totalidad de los sectores sociales, tienen como destino la transformación de la sociedad en su conjunto, el “hacer intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes... destruir una hegemonía y crear otra, como momento necesario del trastrocamiento (*rovesciamento*) de la *praxis*” (Gramsci, 1977: 1319). En este sentido, su actividad *supera* (retiene y deja atrás) *la sola inmanencia de su cometido*. Al liberarse a sí mismos de las cadenas de la plusvalía, los trabajadores —obsérvese la similitud con el amor que porta la cultura cristiana— liberan en el mismo acto al conjunto de la

humanidad. Su propósito adquiere una connotación ecuménica. *La inmanencia propia de la filosofía de la praxis parece así contener su propia dimensión trascendente...* Si los seres humanos han practicado ritos, han formado creencias, han manifestado su fe, han construido mitologías y se proponen la transformación de la sociedad es porque la *praxis* responde a la *inmensa necesidad de trascendencia depositada en el alma humana*.²⁹

Al mostrar que la necesidad de superar el horror a la muerte física, a la finitud, empuja a los seres humanos a la búsqueda de trascendencia —de la cual el arte constituye una manifestación *refoulée*—, a hermanar su *praxis* en la Providencia y a satisfacer la necesidad de infinito —“toda esa necesidad de infinito que hay en el hombre” de la que hablaba José Carlos Mariátegui (1988: 23) —, advertimos que la Providencia en tanto referencia trascendente no puede sino nacer de las proyecciones de los propios seres humanos. De forma súbita, en un movimiento asaz “scorseseriano”, volvemos, entonces, a situarnos otra vez en la dimensión inmanente de su existencia. La propia concepción de la trascendencia, parece estar contenida así en las fuerzas inmanentes que modelan la vida humana y es en esta dimensión donde debemos releer la afirmación de Cristofolini (1995: 22) en el sentido de que “la Providencia, en la acepción que Vico le da, es una fuerza inmanente”,³⁰ y debe comprendérsele en su carácter *poético* o, dicho de otra manera, “como una noción general o universal engendrada por la imaginación” (Cristofolini, 1995: 22), la cual, siendo ella misma el resultado de la capacidad que tiene el hombre para representarse sus propias necesidades

²⁹ Desplegando un razonamiento similar, podemos afirmar que el *principio de la esperanza*, al igual que la necesidad de trascender, es una disposición espiritual de la dimensión religiosa de la existencia. Si la esperanza, que muchas veces hemos visto proyectada al más allá, es para Ernst Bloch un principio esencial en el hombre, que no se refiere sólo a una capacidad de hacer utopía, sino que es también una voluntad, un germen transformador, y en definitiva, un ánimo que dirige los movimientos de libertad, podemos sin timidez sugerir que la *praxis*, respondiendo a las necesidades espirituales y materiales del hombre, se consagra a aquello querido utópicamente, será, sin duda, igualmente sagrada...

³⁰ Cursivas nuestras.

a través de una lógica poética, reencuentra su lugar *en el carácter inmanente de una historia hecha por los seres humanos...*

En la Universidad de Valparaíso, octubre del 2007.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSSUET, J. B. (1785), *Discours sur l'histoire universelle*, 1681. Ver la traducción inglesa de James Elphinston, *An Universal History from the Beginning of the World to the Empire of Charlemagne*. Dublin.
- BERLIN, I. (2000), *Vico y Herder*, Henry Hardy (editor). Madrid: Cátedra.
- BERMUDO, J. M. (1999), “Vico: soledad e imaginación”, introducción a *Principios de ciencia nueva...* Barcelona: Folio.
- BLOCH, E. (1976), *Le principe espérance*, (*Das prinzip hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1959). París: Gallimard.
- BLOCH, M. (2003), *Apología para la historia o el oficio de historiador*, segunda edición, anotada por Étienne Bloch y con un prefacio de Jacques Le Goff. México: Fondo de Cultura Económica.
- BUSOM, R. (1989), “La preconstitución del paradigma de las ciencias sociales”, en *Vico*, edición al cuidado de Rais Busom. Barcelona: Península.
- CAILLOIS, R. (2006), *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, E. (1991), “L'objet de la science de la culture”, en *Logique des sciences de la culture. Cinq études*. París: Les éditions du Cerf.
- CERRONI, H. (1984), *Teoría política y socialismo*, tercera edición en castellano. México: Era.
- CRISTOFOLINI, P. (1990), “Las ciencias humanas y la filosofía de la historia entre Vico y Marx”, en Giorgio Tagliacozzo (comp.), *Vico y Marx, afinidades y contrastes (Vico and Marx, Affinities and Contrast*, 1983. Nueva Jersey: Humanities Press Inc.). México: Fondo de Cultura Económica, pp. 311-319.
- _____ (1995), *Vico et l'histoire*. París: Presses Universitaires de France.

- CROCE, B. (1955), *Il primato del fare* (1946), en *Opere*, a cura dell'autore. Milano/Napoli: Ricardo Ricciardi Editore, pp. 583-587.
- _____ (1955), "Machiavelli e Vico" (1924), en *Opere*, a cura dell'autore. Milano/Napoli: Ricardo Ricciardi Editore, pp. 583-587.
- _____ (1961), *Materialismo storico ed economia marxistica*, decima edizione. Bari: Laterza.
- DE GIOVANNI, B. (1988), "Pour Labriola", en *Labriola d'un siècle à l'autre*, sous la direction de Georges Labica et Jacques Texier. Paris: Méridiens Klincksieck, pp. 159-162.
- ELIADE, M. (1981), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama, Punto Omega.
- ENGELS, F. (1972), "Carta de Engels a Conrad Schmidt, Londres, 5 de agosto de 1890", en *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago, pp. 391-392.
- _____ (1976), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, J. H. Dietz, 1888), en *Marx y Engels, Obras escogidas*, t. III. Moscú: Progreso, pp. 353-395.
- GENTILE, G. (1899), *La filosofía de Marx. Studi critici*. Pisa: Spoerri.
- GOLDMANN, L. (1959), *Le Dieu caché* Paris: Gallimard.
- GRAMSCI, A. (1977), *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi; para la traducción castellana, ver *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, 1999.
- GRASSI, E. (1999), *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, prólogo de Donald Phillip Verene, traducción de Jorga Navarro. Barcelona: Anthropos.
- _____ (s/f), "De lo verdadero y lo verosímil en Vico", en *Juan Bautista Vico*. Santiago: Universidad de Chile, Instituto de investigaciones histórico-culturales, pp. 43-92.
- GUEVARA, E. (1980), *Obra revolucionaria*, novena edición. México: Era.
- HORKHEIMER, M. (s/f), "Débuts de la philosophie bourgeoise dans l'histoire", en *Les débuts de la philosophie bourgeoise dans l'histoire*. Paris: Payot, pp. 109- 142.

- HUTTON, P. H. (1990), "La religión y el proceso civilizatorio en Vico y Marx", en Giorgio Tagliacozzo (comp.), *Vico y Marx, afinidades y contrastes*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 136-145.
- KALFON, P. (1997), *Che. Ernesto Guevara, une légende du siècle*. París: Editions du Seuil.
- KREBS, R. (s/f), "De lo histórico y de la superación de la historia en Vico", en *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo (selección) y Principios de una ciencia nueva torno a la naturaleza común de las naciones (selección de la Segunda Ciencia Nueva de 1744) por Juan Bautista Vico*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 93-214.
- KUHN, T. S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LABICA, G. (1987), *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. París: Presses Universitaires de France.
- LABICA, G. y G. BÉNSUSSAN (1985), *Dictionnaire critique du marxisme, deuxième édition*. París: Presses Universitaires de France.
- LABRIOLA, A. (1973), "In memoria del manifiesto dei comunisti", en *Antonio Labriola, Scritti filosofici e politici*, a cura di Franco Sbarbari. Torino: Einaudi, pp. 467-530.
- LÖWITH, K. (1958), *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.
- LÖWY, M. (1972), *La teoría de la revolución en el joven Marx (Le théorie de la révolution chez le jeune Marx*. París: Maspero, 1970). México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1997), *La pensée de Che Guevara, deuxième édition*. París: Syllepse.
- MACHIAVELLI, N. (2004), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio (Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio)*, editado como anexo a *El Príncipe*. Barcelona: Ediciones Abrazas.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1988), "El hombre y el mito", en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, decimosegunda edición. Lima: Amauta, pp. 23-28.

- MARX, K. (1962), *La ideología alemana*, anexo a Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica (tomado de *La ideología Alemana* [1959], traducción de Wenceslao Roces. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos).
- _____ (1972), “Carta a Ferdinand Lassalle, 28 de abril de 1862”, en *Correspondencia*, vol. III. Buenos Aires: Cartago, pp. 224-226.
- _____ (1975), *El Capital*, tomo I. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1976), “Tesis sobre Feuerbach”, en *Obras escogidas de Marx y Engels*. Moscú: Progreso, pp. 7-10.
- _____ (1982a), *Marx, escritos de juventud*. (Prólogo y nota preliminar de Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1982b), Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, anexo a *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857*, introducción de Umberto Curi, decimoquinta edición. México: Siglo XXI Editores.
- MASSARDO, J. (2006), “Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola. Cuestiones preliminares”, en Vv. Aa., *Releyendo a Antonio Labriola*, selección de textos de Jaime Massardo y Pierina Ferretti. Santiago: Ariadna Ediciones, pp. 42-64.
- MEINECKE, F. (1943), *El historicismo y su génesis (Die Entstehung des Historismus*, Munich, 1936). México: Fondo de Cultura Económica.
- MOMIGLIANO, A. (1993), *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MONDOLFO, R. (1960), *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____ (1964), *El humanismo de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1971), *Verum factum, desde antes de Vico hasta Marx (Il verum factum prima di Vico*, Guida editori, 1969). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- NICOLINI, F. (1932), *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700), Saggio biografico*. Bari: Gius, Laterza e figli, Tipografi-editori-librai.

- OTTO, R. (1965), *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- PARIS, R. (1981), *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Cuadernos de Pasado y presente, n° 92.
- PONS, A. (1988), “De Vico a Labriola”, en *Labriola d'un siècle à l'autre*, sous la direction de Georges Labica et Jacques Texier. Paris: Méridiens Klincksieck, pp. 35-48.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. (1974), “Economía y humanismo”, estudio introductorio a *Karl Marx*, *Cuadernos de Paris*. México: Era.
- TAGLIACCOZZO, G. (comp). (1990), *Vico y Marx, afinidades y contrastes*, (*Vico and Marx, Affinities and Contrast*, Humanities Press Inc., Nueva Jersey, 1983). México: Fondo de Cultura Económica.
- VICO, G. (1925), *La Scienza nuova*, I, I, citado por Paolo Cristofolini, *Vico et l'histoire*, cit.
- _____ (1953a), *Dell'antichissima sapienza italica*, 1710, traducción italiana di Fausto Nicolini, en Giambattista Vico, *Opere*, a cura di Fausto Nicolini. Milano/Napoli: Ricardo Ricciardi Editore. Para la traducción castellana puede verse la compilación de Rais Busom, Giambattista Vico, “Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina (1710)”, en *Vico* (1989), edición al cuidado del mismo Rais Busom. Barcelona: Península, pp. 54-95.
- _____ (1953b), *Principj di scienza nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni*, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta (1744), en *Opere*, a cura di Fausto Nicolini. Milano/Napoli: Ricardo Ricciardi Editore, pp. 471-61.

Fecha de recepción: 30/10/2007

Fecha de aceptación: 31/01/2008