

Dirigentes y dirigidos:

para leer los *Cuadernos de la cárcel*
de Antonio Gramsci

Manuel S. Almeida Rodríguez

entlón

en Vión editores es una editorial que promueve los debates académicos sobre las múltiples articulaciones entre poder y diferencia. En este sentido, son de particular relevancia aquellos trabajos que ofrezcan instrumentos teóricos o metodológicos críticos así como estudios etnográficos e históricos concretos para entender esas articulaciones en los planos de la identidad, género, generación, clase, movimientos sociales, representaciones y etnicidad, entre otros.

**Dirigentes y dirigidos:
para leer los *Cuadernos de la cárcel*
de Antonio Gramsci**

Manuel S. Almeida Rodríguez

entión

**Dirigentes y dirigidos:
para leer los *Cuadernos de la cárcel*
de Antonio Gramsci**

Manuel S. Almeida Rodríguez

entión

© Envi3n Editores 2010.

© Del autor

Primera edici3n

Mayo de 2010

Dise3o y Digramaci3n:

Enrique Ocampo C.

© Copy Left.

Esta publicaci3n puede ser reproducida total o parcialmente, siempre y cuando se cite fuente y sea utilizada con fines acad3micos y no lucrativos. Las opiniones expresadas son responsabilidad de los autores.

ISBN: 978-958-99438-0-9

Impreso por Samava Impresiones, Popay3n.

A mi hija Laura Victoria

Contenido

| | |
|--|-----|
| Agradecimientos | 9 |
| Introducción | 11 |
| 1. Aproximación inicial a Gramsci y a los <i>Cuadernos de la cárcel</i> | 17 |
| 2. Los primeros pasos: leyendo el primer cuaderno | 51 |
| 3. Hegemonía, estado y estrategia política en los <i>Cuadernos</i> | 65 |
| 4. Filosofía y marxismo en los <i>Cuadernos</i> | 109 |
| 5. Crítica literaria, literatura y lenguaje en los <i>Cuadernos</i> | 139 |
| Conclusión | 169 |
| Referencias citadas | 171 |

Agradecimientos

El presente trabajo es el resultado de un largo recorrido intelectual que empezó hace ya una década cuando comencé a leer a Gramsci y luego tener la breve oportunidad de visitar la *Fondazione Istituto Gramsci* en Roma. Desde entonces he incurrido en múltiples deudas de agradecimiento que me alegra poder reconocer. Primero, en tanto este trabajo se basa en parte en lo que fue mi tesis doctoral en la Universidad de Massachusetts debo agradecer al profesor y amigo, Nicholas Xenos, quien fuera también mi director de tesis, por sus comentarios críticos y por su apoyo continuo. Un agradecimiento especial también debo expresar a dos tremendos maestros de siempre y amigos, Georg Fromm y Héctor Meléndez. Además, quiero agradecer los comentarios y palabras de aliento de Francisco Fernández Buey, cuya obra me ha enseñado tanto. Igualmente quiero agradecer las palabras de estímulo de Eduardo Restrepo en el último tramo del trabajo.

Finalmente, quiero agradecer muy particularmente a un grupo de personas. A Carlos Suárez por su amistad y apoyo. A Jon Zibbel por su amistad, su estímulo intelectual y por tratar de convencerme sobre el mérito de mi trabajo. Al mejor de los amigos, Raúl E. de Pablos Escalante. A mis padres, Manuel Almeida y Enid Rodríguez, por su amor y apoyo. A mi esposa Enid Pueyo por su amor incondicional, amistad y solidaridad. A mi hija Laura Victoria por darme sanidad mental y felicidad infinita. Y muy especialmente a Gabriel de la Luz, que posee uno de los intelectos más agudos que conozco, y que además de hermano y solidario camarada intelectual, ha sido durante la última década insuperable fuente de estímulo y reto.

Introducción

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos ‘originales’, significa también, y especialmente, difundir críticamente las verdades ya descubiertas, ‘socializarlas’, por así decir, y por tanto hacerlas devenir en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de forma unitaria la realidad presente es un hecho ‘filosófico’ mucho más importante y ‘original’ que el descubrimiento por parte de un ‘genio’ filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales.

Antonio Gramsci, Cuaderno 11,
Cuadernos de la cárcel

El presente trabajo intenta proveer una clave interpretativa con la cual abordar el complejo cuerpo de la obra escrita en cárcel por el marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937) conocido como los *Cuadernos de la cárcel*, un inmenso cuerpo teórico-político sumamente fragmentario en la superficie. La elaboración de esta clave interpretativa es a la misma vez necesariamente un recorrido por la rica teoría política de Gramsci. Es decir, los elementos constitutivos de importancia en su teoría política —los *leitmotifs* de su trabajo maduro— son proyectados de vuelta sobre la materialidad de la escritura carcelaria para proponer un tema común subyacente a lo que es en la superficie una colección cruda de notas y reflexiones. Nunca olvidamos que, como planteara numerosas veces Gramsci en sus *Cuadernos*, estos textos eran material provisional para ser desarrollado con los recursos apropiados. Por esto, un proyecto humilde como el que se pretende en el presente trabajo es a la vez un necesario diálogo con Gramsci, que intenta trascender lo incompleto, lo inacabado, pero dentro de un marco de sensatez interpretativa.

Proponemos que la preocupación de Gramsci por las diferentes modalidades en que se expresan las relaciones entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, es el hilo rojo que corre debajo de los temas más diversos encontrados en los *Cuadernos*, aun en esos que no aparentan alguna inmediatez política. Por lo tanto, cuando leemos sus textos sobre lenguaje y gramática, sus críticas a Bujarin y a Croce, sus notas sobre literatura y crítica literaria, así como aquellas sobre cuestiones políticas, etcétera, la preocupación subyacente es sobre las relaciones entre dirigentes y dirigidos; por las relaciones dominantes en su momento o para una rearticulación de las mismas a través de un proyecto colectivo revolucionario. Además está decir que esa preocupación de Gramsci, las relaciones entre dirigentes y dirigidos, ha sido el tema o núcleo central del pensamiento político desde Platón hasta nuestros días.

El grueso del trabajo se compone de capítulos semi-autónomos, en cada uno de los cuales se pone a prueba la clave interpretativa en grupos de notas temáticas particulares. El tercer capítulo trata de aquellas notas sobre el estado, la hegemonía, el partido político y los intelectuales; el cuarto, de sus notas sobre filosofía y sentido común, especialmente a partir de la crítica gramsciana al materialismo vulgar de Bujarin y al historicismo idealista de Benedetto Croce; y finalmente, el quinto capítulo se centra sobre sus notas respecto de la literatura, la crítica literaria y cuestiones lingüísticas. Pero antes, el primer capítulo provee un breve esquema biográfico e intelectual de Gramsci, así como un acercamiento a la naturaleza fragmentaria y al proceso de composición de los *Cuadernos* en la cárcel. Para esto, tomamos en cuenta no sólo las notas metodológicas provistas por el mismo Gramsci en los *Cuadernos*, sino también echamos un vistazo a los diferentes planes de trabajo elaborados por él y comentados también en sus cartas. El segundo capítulo sirve de puente hacia los demás al ofrecer un breve recorrido por el primer cuaderno carcelario para mostrar cómo muchas de las distintas preocupaciones intelectuales surgen todas juntas desde el primer impulso de Gramsci al escribir.

En su conjunto, el presente trabajo pretende ser una introducción general al pensamiento maduro de Gramsci contenido en sus *Cuadernos* y, como tal, presentará e iluminará los conceptos más importantes de su vocabulario ético-político: intelectuales orgánicos, hegemonía, filosofía de la praxis, revolución pasiva, bloque histórico, nacional-popular, gramática normativa e inmanente, el estado en sentido ampliado o

integral, entre otros. También nos acercamos a mucha de la bibliografía secundaria más pertinente.

Hemos hecho una lectura inmanente de los textos en su lenguaje original. Nuestra interpretación tiene como norte tres principios básicos. El primero es la puesta en práctica de la clave interpretativa propuesta: la preocupación persistente por las relaciones entre dirigentes y dirigidos. El mismo Gramsci, en el cuaderno 15, expresa la centralidad de este elemento, en una nota, cuando plantea:

Hace falta decir que los primeros [elementos de política] a ser olvidados son precisamente los primeros elementos, las cosas más elementales; por otro lado, esos, repitiéndose infinitas veces, se vuelven los pilares de la política y de cualquier acción colectiva. El primer elemento es que existen verdaderamente gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte político se basan en este hecho primordial, irreducible (en ciertas condiciones generales). Los orígenes de este hecho son un problema en sí, que deberá ser estudiado en sí (por lo menos podrá y deberá ser estudiado el cómo atenuar y hacer desaparecer el hecho, cambiando ciertas condiciones identificables que operan en este sentido), pero subsiste la cuestión de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Dado este hecho habrá que ver cómo se puede dirigir del modo más eficaz (dados ciertos fines) y cómo, por lo tanto, preparar de la mejor forma a los dirigentes (y en esto precisamente consiste más la primera sección de la ciencia y el arte político), y cómo por otra parte se conocen las líneas de menor resistencia, o racionales, para conseguir la obediencia de los dirigidos o gobernados (1975: 1752).¹

Las relaciones entre dirigentes y dirigidos constituyen para Gramsci, por tanto, su preocupación principal, la célula básica tras su teoría política. Nuestro trabajo quiere desarrollar este pensamiento a través de las diferentes notas temáticas en los *Cuadernos*.

1 Todas las citas para este fueron traducidas directamente del original en inglés o italiano.

El segundo principio que constituye nuestro norte está expresado perfectamente en los comentarios hechos por el filósofo Julián Marías al respecto de la obra de Ortega y Gasset:

El pensamiento de Ortega es sistemático, aunque sus escritos no suelen serlo; los he comparado a *icebergs*, de los cuales emerge la décima parte, de manera que sólo se puede ver su realidad íntegra buceando. Es cierto que Ortega da suficientes indicaciones para que esta operación pueda ser realizada, pero hay que realizarla, es decir, no se puede leer a Ortega pasivamente y sin esfuerzo, sin cooperación. Su método fue 'la involución del libro hacia el diálogo'; tenía presente al lector, pero esto obliga a leer en actitud activa y dialogante (1976: 13).

Como se verá en el primer capítulo, debido al carácter fragmentario de los *Cuadernos de la cárcel*, el lector debe permanecer en cautela pues creemos, con Flavio Capucci (1978: 15-16), que para entender a Gramsci hay que realizar una intensa labor de interpretación, especialmente si se quiere ir más allá de la punta del *iceberg*. Creemos, como opina Marías de Ortega, que hay cierta coherencia en el pensamiento de Gramsci debajo de la superficie fragmentaria de sus *Cuadernos*.

Finalmente, nuestro tercer principio tiene que ver con una preocupación expresada por Gramsci en una nota de su sexto cuaderno, que plantea:

'*Solicitar a los textos*'. Es decir, hacer decir a los textos, por amor a las tesis, más de cuanto dicen realmente los textos. Este error de método filológico se verifica también en las afueras de la filología, en todos los análisis y exámenes de las manifestaciones de vida (1975: 838).

Es nuestra intención ser justos con el texto en cuestión, y estamos lejos de pretender agotar todas sus posibilidades interpretativas. Sí planteamos que hay consistencias que se pueden verificar objetivamente en el texto. Gramsci mismo especuló que muchos de los planteamientos hechos en sus notas probablemente deberían ser cambiados, eliminados, o elaborados de alguna vez para ver la luz del día en forma terminada. Es característico este error de 'solicitar a los textos', por ejemplo, del argumento de Peter Ives cuando,

luego de correctamente enfatizar la influencia de los estudios lingüísticos en la obra madura gramsciana, concluye con muy poco rigor que “las preocupaciones de Gramsci durante su tiempo en prisión tienen sus raíces veinte años antes” (2004a: 33). Esta conclusión a-histórica es extremadamente problemática porque sostiene que el trabajo carcelario de Gramsci es la realización de lo que estaba supuestamente ya en potencia antes de todo un desarrollo político militante (incluyendo su participación en la fundación del Partido Comunista y la Internacional Comunista), un desarrollo teórico e intelectual considerable, antes de la existencia del fascismo en el poder, etcétera. Esta proposición reduce el trabajo de Gramsci a un ajuste de cuentas completamente individual y personal ignorando las complejidades sociales e históricas que funcionan como las condiciones de posibilidad del pensamiento; reduce a Gramsci a un Robinson Crusoe aislado en una isla. Ignora los importantes y sustanciales desarrollos en el pensamiento de Gramsci a la luz de importantes sucesos históricos amplios, como veremos en el primer capítulo. Al contrario, nuestro acercamiento quiere ser balanceado y está sustentado en una lectura rigurosa de los textos en combinación con una sensata perspectiva histórica.

Gramsci es uno de los autores italianos más citados en las humanidades y las ciencias humanas.² Hay cientos y cientos de libros sobre Gramsci y su obra ha sido traducida a más de una docena de diferentes idiomas. Sin embargo, muchos de los libros y ensayos sobre el pensamiento maduro de Gramsci se concentran en aspectos particulares de su pensamiento. Con esto queremos decir que, aunque toman en consideración diversos aspectos, se enfocan primariamente en un tema específico. Comparativamente, hay muchos menos trabajos que intentan proveer un acercamiento comprensivo y abarcador a la totalidad de los *Cuadernos*. Este último tipo de acercamiento fue ayudado grandemente por la publicación de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* en 1975 bajo el cuidado del importante estudioso gramsciano y marxista, Valentino Gerratana. La edición crítica intenta proveer una edición fiel y a la vez accesible de los *Cuadernos* que refleje los manuscritos en su forma original, dándole al lector una mejor mirada al ritmo del pensamiento de Gramsci (Gerratana 1975: XXXV-XLI;

2 En 1987, Gramsci era uno de los 1.250 autores más citados en el índice de las artes y las humanidades (Santucci 1995: XI).

Fernández Buey 2001). Elaboramos sobre esto en la segunda parte del primer capítulo.

La contribución de la edición crítica es mejor calibrada si recordamos que los escritos carcelarios de Gramsci fueron publicados inicialmente del 1948 al 1951 en una serie de volúmenes editados alrededor de criterios temáticos. Esta edición original, aunque preparada con un criterio didáctico importante, ignoraba la totalidad de los *Cuadernos* y los transformaba casi en monografías auto-contenidas sobre diferentes temas. Esta edición original consiste en las notas y reflexiones más revisadas y terminadas de los escritos carcelarios, pero a la vez ignora redacciones previas de notas importantes e ignora el complejo proceso de elaboración y reflexión de textos escritos sin los recursos apropiados y en las peores circunstancias.

Sin querer quitarle los méritos específicos a esa necesaria primera edición de los *Cuadernos*,³ la edición crítica de Gerratana provee una herramienta útil con la cual construir una interpretación comprensiva de los *Cuadernos* como un todo. La edición crítica hace más fácil la apreciación de cómo nociones, temas, conceptos originados en un asunto específico, se transportan y se usan en otros, por ejemplo.

A través de una lectura inmanente de la edición crítica de los *Cuadernos*, el trabajo aborda la totalidad de estos no sólo para iluminar áreas temáticas específicas, sino también para proveer un significado e interpretación consistente que muestra cómo los diferentes asuntos tratados están todos interrelacionados en un solo proyecto de reflexión teórica-política.

3 Para una exposición del contexto y la situación en la que se encontraba el Partido Comunista de Italia y el proceso y raciocinio tras de esa primera edición temática de los *Cuadernos*, ver Giuseppe Vacca (1995: 13-41, 89-134).

1. Aproximación inicial a Gramsci y a los *Cuadernos de la cárcel*

Como propusimos en la introducción, lo que subyace a los *Cuadernos de la cárcel* es la confrontación de Gramsci con lo político. Lo político aquí entendido como el problema fundamental de las relaciones entre grupos dirigentes y dirigidos, o gobernantes y gobernados. Esta problemática es analizada por Gramsci tanto en términos de las relaciones de poder mantenidas por el estado moderno en la sociedad burguesa como en términos de la búsqueda de una estrategia política de orientación socialista para subvertir el orden dominante.⁴ De esta confrontación fundamental con lo político podemos trazar un proyecto político comprensivo en de los *Cuadernos*, que corre incluso por los temas más superficialmente ajenos a la política.

Tras de esta interpretación se encuentra una forma particular de acercarnos al texto y a su autor, y queremos elaborar en el presente capítulo. Debido a la naturaleza fragmentaria e incompleta del texto principal en discusión, así como a los múltiples debates sobre su interpretación desde su publicación, queremos ahora primero dar un breve retrato biográfico e intelectual de Antonio Gramsci, de la atmósfera política dentro de la cual trabaja los *Cuadernos*, y de la forma y materialidad de la escritura en prisión.

Primero, una breve exposición biográfica de Gramsci y una mirada a la atmósfera social y política dentro de la cual se formó, previo a su arresto en 1926. Esto nos dará un punto de entrada a los temas e intereses manifestados por Gramsci en sus escritos carcelarios.

Antonio Gramsci nació el 22 de enero de 1891 en Ales, cerca de Cagliari, capital de la isla de Cerdeña, en la región

4 Peter Ives (2004a: 30-31) llama a estas dos formas de poder antagónicas de la misma dinámica como 'hegemonía regresiva' y 'hegemonía progresiva'.

sureña de Italia.⁵ Cerdeña era una de las regiones menos desarrolladas del país. Italia apenas culminaba un proceso de unificación nacional como resultado del proceso histórico conocido como el *Risorgimento* a partir de mediados del siglo XIX (Duggan 1994: 117-142; Davis 2000). Desde sus primeros años, Gramsci vivió una vida de dificultad y relativa pobreza. Su padre fue acusado en 1897 de actos de corrupción administrativa y encarcelado por cinco años, situación complicada que obligó a Gramsci, ya desde muy jovencito, a trabajar, como complemento necesario para la manutención del hogar, lo que a su vez pospuso sus estudios tempranos por algún tiempo.

Luego de haberse graduado de la escuela secundaria ya para el 1908, asistió al Liceo Dettori en Cagliari. Fue en este tiempo, en el cual vivía con su hermano Gennaro, cuando Gramsci entró en contacto por primera vez con literatura revolucionaria de carácter radical y socialista. Al mismo tiempo, en el liceo Gramsci ya había desarrollado un interés por algunos de los intelectuales italianos más importantes de la época como Benedetto Croce, Giovanni Gentile y el socialista sureño Gaetano Salvemini, entre otros. Su primera lectura de Marx data de 1910. Ya en 1911, en un ensayo por requisito de sus estudios titulado *Oprimidos y opresores*, Gramsci mostraba el manejo de lenguaje alusivo a la lucha de clases y a la revolución social:

Es de verdad admirable la lucha que lleva la humanidad desde tiempos inmemoriales, lucha incesante con la que se esfuerza por arrancar y desgarrar todas las ataduras que intenta imponerle el ansia de dominio de uno solo, de una clase o también de un pueblo entero [...]

La revolución francesa ha abatido muchos privilegios, ha levantado a muchos oprimidos; pero no ha hecho más que sustituir una clase por otra en el dominio. Ha dejado, sin embargo, una gran enseñanza: que los privilegios y las diferencias sociales, puesto que son producto de la sociedad y no de la naturaleza, pueden sobrepasarse. La humanidad necesita otro baño de sangre para borrar muchas de esas injusticias: que los domi-

5 Para mucha de la información biográfica hemos usado la biografía clásica de Gramsci escrita por Giuseppe Fiori (1990), así como el trabajo de Manuel Sacristán (1998), el de Alastair Davidson (1977) y el de Carlos Nelson Coutinho (1986).

nantes no se arrepientan entonces de haber dejado a las muchedumbres en un estado de ignorancia y salvajismo, como están ahora (1988: 8-10).

Obtuvo su grado de *Licenza liceale* en 1911 y el próximo año solicitó y ganó una pequeña beca para asistir a la Universidad de Turín, matriculándose en la Facultad de Letras. Entre sus intereses académicos, los principales fueron sobre lingüística y filología, y fue estudiante y buen amigo del importante lingüista Matteo Bartoli. En este tiempo Bartoli era la cabeza intelectual de la escuela conocida en ese momento como neolingüística y era crítico acérrimo de la escuela neogramática.⁶ También en la universidad, la influencia del filósofo idealista Benedetto Croce se volvió más fuerte. Es importante enfatizar la influencia de éste en Gramsci porque Croce será uno de los blancos de ataque más importantes en los *Cuadernos*.

En esta etapa de su maduración intelectual y política –y ya considerándose socialista– el idealismo y el antipositivismo de Croce (y de Gentile) hicieron de Gramsci, desde el principio, un pensador y militante heterodoxo, especialmente en contraste con las ideas científicas vulgares y positivistas dominantes en esa época en el ambiente intelectual italiano. Como comenta Carlos Nelson Coutinho:

Al ingresar en la Universidad, entra en contacto con el movimiento cultural idealista, dirigido sobre todo por Benedetto Croce y Giovanni Gentile, dos filósofos neohegelianos radicalmente contrarios a la tradición positivista que dominara, a finales del siglo XIX, en los medios culturales del norte de Italia. (Esa hegemonía cultural del positivismo era resultado de una mentalidad científicista, ligada al rápido desarrollo industrial de aquella región italiana). Contra el evolucionismo vulgar, contra el científicismo empirista y positivista, Croce y Gentile exaltaban el valor de una cultura filosófica, humanista; contra el apego a los hechos, defendían el valor del espíritu, de la voluntad y de la acción (1986: 16).

Aunque con fuertes tonos idealistas y voluntaristas, esta formación intelectual hizo del socialismo temprano de Gramsci uno

6 Esta formación temprana en lingüística será de mucha importancia en el trabajo posterior de Gramsci, aún en sus escritos carcelarios. Sobre este aspecto del pensamiento de Gramsci el trabajo definitivo sigue siendo el de Franco Lo Piparo (1979).

que chocaba con la línea oficial de la Segunda Internacional, la cual mantenía una interpretación economicista y evolucionista del marxismo bajo la fuerte influencia del Partido Socialista Alemán y las teorías de Eduard Bernstein y especialmente Karl Kautsky. Fundado en 1892, el Partido Socialista Italiano (PSI) mantenía oficialmente la misma interpretación del marxismo que la Segunda Internacional, enfatizando la necesidad de esperar que el socialismo se desarrollara a través de una natural dinámica histórica, utilizando mayormente los mecanismos del voto electoral y absteniéndose casi por completo de acciones como huelgas generales que pretendieran la aceleración de los eventos.⁷ Igualmente problemática para Gramsci era la oposición principal a esa línea dentro del PSI —por parte de los maximalistas, imponer el programa máximo de un golpe— ya que rechazaba y acusaba de reformista cualquier acción de medio alcance tomada por el partido y que intentara avanzar progresivamente la causa del socialismo. Gramsci entendía que la postura de los maximalistas, de la toma por completo del poder de una vez y por todas en un brote explosivo de revolución social, terminaba siendo objetivamente tan pasiva como la línea evolucionista dominante del partido.

No quiere decir lo expuesto hasta ahora que la concepción marxista temprana de Gramsci no tenía sus problemas, entre los principales estaban los fuertes acentos voluntaristas e idealistas en su acercamiento a la acción política y una subvalorización de los elementos económicos y estructurales (Coutinho 1986: 27-28). Esto se tradujo en una sobrevalorización de la cultura y de la lucha cultural como algo aislado del resto de las relaciones sociales. Una clásica representación de esta concepción temprana socialista un tanto idealista de Gramsci se lee en su justamente famoso artículo del 24 de diciembre del 1917 titulado “La revolución contra el Capital”:

La revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos. (Por eso, en el fondo, importa poco saber más de lo que sabemos ahora).
Es la Revolución contra *El Capital*, de Carlos

7 Dentro del contexto alemán, esta línea política fue tempranamente criticada por Rosa Luxemburgo, y fue luego famosamente demolida por Lenin en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, luego de que Kautsky se convirtiera en uno de los oponentes más vocales dentro de la izquierda europea de la revolución rusa, criticándola por su impertinencia debido a la falta de una revolución democrática burguesa previa (Claudín 1977).

Marx. *El Capital*, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la Historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx, afirman con el testimonio de la acción cumplida, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podría creerse y como se ha creído.

Y, sin embargo, también en estos acontecimientos hay una fatalidad, y si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de *El Capital*, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador. No son 'marxistas', y eso es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es *la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas*. Y ese pensamiento no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos en bruto, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica en ebullición, canalizable por donde la voluntad desee, y como la voluntad lo desee (1988: 34-35; nuestro énfasis).

Este énfasis en la voluntad, esta sobrevalorización del elemento subjetivo, está todavía distante de la rica concepción grams-

ciana de la sociedad como una totalidad compleja, compuesta de múltiples mediaciones y complejas relaciones sociales, conceptualizada en su noción de “bloque histórico” en los *Cuadernos*, y que sigue a la concepción compleja mostrada por Marx en el *Capital*. Sin embargo, más que un mejor estudio de los clásicos, fueron las experiencias políticas concretas lo que llevaron a Gramsci a sobrepasar sus mismas posiciones y llegar a otras más refinadas. Entre esas experiencias se destacan las del movimiento consejista en el norte de Italia durante el ‘bienio rojo’ de 1919-1920. En todo caso, a pesar de las críticas que se le puedan hacer a su concepción temprana del marxismo en términos de sus acentos idealistas y voluntaristas, son éstos los elementos que sitúan su concepción en contraste con la línea principal tanto dentro del PSI y la Segunda Internacional. En parte, como efecto secundario de esta línea dominante fue que la mayoría de los partidos socialistas asumieron la retórica patriótica y una posición inicial de apoyo a la intervención durante la primera guerra mundial, que contribuyó a su vez a la explosión misma de la Segunda Internacional.

Como acabamos de adelantar, en términos de su madurez política y teórica, el tiempo de Gramsci en la ciudad de Turín, en el norte de Italia, fue clave. Turín era en el momento parte de la región más industrializada del país y la capital del proletariado italiano, al ser el centro de la recién nacida industria automotriz (Fiat, Lancia). Es en Turín donde Gramsci conocerá y estrechará lazos de amistad con futuros camaradas políticos como Palmiro Togliatti, Angelo Tasca, Amadeo Bordiga (líder de la línea maximalista), entre otros. Es también en Turín donde Gramsci se vuelve un militante del PSI de tiempo completo y forma parte eventualmente de su ala de izquierda que romperá a la larga con el partido y culminará fundando el Partido Comunista de Italia (PCI) en enero de 1921.⁸

Gramsci se distingue rápidamente dentro de los círculos políticos por su inteligente y picante periodismo político, sus reseñas teatrales bien informadas, y sus capacidades organizativas.⁹ Estas últimas se vieron plasmadas en la acción llevada a cabo por Gramsci y otros compañeros con miras a la agitación,

8 Para una exposición concisa y útil de la atmósfera política en el Turín de la época, ver la introducción general de Quintin Hoare y Nowell-Smith (1997: XXV-LV) a los *Selections from the Prison Notebooks*.

9 Para una mirada a sus escritos políticos y culturales tempranos, ver Gramsci (1980; 1982; 1985; 1990).

el apoyo y la organización del movimiento de consejos de fábricas en Turín durante el “bienio rojo”, período repleto de brotes insurgentes por parte de los trabajadores, incluyendo huelgas masivas y ocupaciones de fábricas.

El período que va de 1918 a 1920 fue testigo de un surgimiento en gran parte de Europa de explosiones revolucionarias inspiradas o aceleradas en parte por los desastres sociales y económicos de la primera guerra mundial y por la victoria de la revolución rusa de 1917. En Italia se dio una serie de confrontaciones entre clases sociales en medio de la crisis social y económica provocada por el desarrollo paralelo fortalecimiento de las fuerzas socialistas por un lado y de los primeros gérmenes del fascismo. Es en ese contexto que suceden los eventos de lucha en el norte de Italia. El “bienio rojo” fue crucial para el desarrollo político de Gramsci y de la izquierda en Italia en general.

En 1919 la jornada laboral de ocho horas había sido conquistada, así como un mínimo salarial a nivel nacional. No obstante, el verano de 1919 vio nuevas protestas y huelgas debido al alto costo de la vida, especialmente en la región del norte. La participación de Gramsci en esos eventos se realizó a través de organización e intervenciones, mayormente en el periódico que comenzó a salir el primero de mayo de ese mismo año, *L'Ordine Nuovo* (El orden nuevo). El *Ordine Nuovo* proclamaba ser una “reseña semanal de cultura socialista”. Aunque la inclinación original del semanario –cuyo grupo editorial original estaba formado por Gramsci, Tasca, Togliatti, y Terracini– era todavía la línea de elevar los valores morales y culturales de la clase trabajadora, el proceso objetivo de levantamiento modificó su contenido y lo hizo mucho más atento a la cuestión política inmediata, convirtiéndolo eventualmente en el vehículo teórico e intelectual principal de la clase obrera de Turín (Sacristán 1998: 129, 132). El programa político del *Ordine Nuovo* estaba dirigido a la formación de consejos obreros en las fábricas como método para apropiarse de la dirección de éstas, y fue adoptado por la rama turinesa de la Federación Italiana de Obreros Metalúrgicos (FIOM) y por la sección local del PSI (Bellamy 1994: XIX).

La idea subyacente de los consejos de fábricas era transformar radicalmente los organismos obreros ya existentes con el nombre de comisiones internas dentro del taller. Las comisiones internas originalmente pretendían canalizar las demandas económicas de los trabajadores sindicalizados en la fábrica. Se

buscaba en los consejos de fábrica convertir este mecanismo en un aparato de completa apropiación y dirección de la fábrica. Las comisiones internas “cumplían funciones de arbitraje y disciplina” (Gramsci 1997a: 64) para mediar con el componente capitalista de la empresa. Tenían el “espíritu reformista y las tendencias constitucionalistas o legalistas de los sindicatos” (Gramsci 1988: 89). Como continúa Gramsci en el reporte enviado al comité ejecutivo de la Internacional Comunista en junio de 1920, el problema con las comisiones internas era que estaban prácticamente controladas por los candidatos escogidos por los sindicatos y se cuidaban de no perturbar a los patronos, y por lo tanto frustraban cualquier proposición radical o de importancia (Gramsci 1988: 89). La posición del grupo *ordinovista* era la de tomar las comisiones y darles una dirección revolucionaria, convertirlas en consejos de fábricas. En los consejos de fábricas todos los trabajadores (y no sólo los sindicatos) tendrían el derecho al voto o a ser elegidos para el consejo. Esto le ganó al movimiento la rápida antipatía del liderato sindical. Además, para Gramsci el movimiento consejista era no sólo una forma de apropiarse del proceso productivo, sino también parte de la base potencial para un estado socialista futuro a través de la “articulación de los diversos Consejos de Fábrica en un Consejo Ejecutivo Central, al cual deberán sumarse los consejos de los campesinos” (Coutinho 1986: 35).

A la vez, la experiencia consejista transformó las concepciones voluntaristas de conquista del poder que tenía Gramsci, pues ahora no veía el estado alternativo como algo que debía imponerse desde arriba, sino que “el Estado socialista ya existe potencialmente en las instituciones de la vida social características de la clase obrera explotada” (1997a: 63). En esta concepción, el nuevo estado debía surgir de las condiciones objetivas ya presentes. Ahora, aunque menospreciando la importancia del partido político autónomo y del aparato de estado como complejo institucional (algo que corregiría muy pronto), el estado socialista nacería en los mismos centros de trabajo.

Independientemente de las posibles fallas de la concepción tras la postura consejista, ella representó una maduración en las ideas gramscianas. Como ejemplo, comparemos la cita de más arriba, tomada de su “La revolución contra el Capital”, que mostraba su postura subjetivista e idealista, con la siguiente que proviene de su artículo “Los consejos de fábrica”, publicado el 5 de junio de 1920:

La revolución proletaria no es el acto arbitrario de una organización que se afirma revolucionaria o de un sistema de organizaciones que se afirman revolucionarias. La revolución proletaria es un proceso histórico larguísimo que se verifica en el surgimiento y desarrollo de determinadas fuerzas productivas (que nosotros resumimos en la expresión: 'proletariado') en un determinado ambiente histórico (que nosotros resumimos en las expresiones: 'modo de propiedad individual, modo de producción capitalista, sistema de fábrica, modo de organización de la sociedad en el Estado democrático-parlamentario'). En una determinada fase de este proceso, las fuerzas productivas nuevas no pueden desarrollarse y sistematizarse más de modo autónomo en los esquemas oficiales en los que se desenvuelve la convivencia humana; en esta determinada fase adviene el acto revolucionario, que consiste en un esfuerzo directo por destruir violentamente estos esquemas, dirigido a destruir todo el aparato de poder económico y político, en los cuales las fuerzas productivas revolucionarias estaban contenidas opresivamente, que consiste en un esfuerzo dirigido a demoler la máquina del Estado burgués y a constituir un tipo de Estado en cuyos esquemas las fuerzas productivas liberadas encuentren la forma adecuada para su desarrollo ulterior, para su ulterior expansión, en cuya organización encuentren guarnición y las armas necesarias y suficientes para suprimir a sus adversarios (1997a: 91; nuestro énfasis).

En esta cita vemos que Gramsci trasciende su apreciación previa, que sufría de ser unilateralmente voluntarista, y llega a un mejor y dialéctico entendimiento de la lucha política, con una mayor sensibilidad hacia la relación entre lo objetivo (la estructura, las condiciones materiales) y lo subjetivo (la voluntad, la organización, la agencia). De paso, podemos también notar sin mucha dificultad la influencia en algunos puntos de la cita del fraseo de Marx (1992e) presente en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En sus escritos carcelarios Gramsci hará repetida mención del prefacio de Marx, así como de sus tesis sobre Feuerbach, para sostener su interpretación del marxismo.

La experiencia de Turín reflejó a su vez también la influencia creciente de la revolución rusa y de la obra de Lenin.

De hecho, el movimiento consejista era la traducción local de la experiencia de los soviets. Así ciertamente lo vio Gramsci (1997a: 66). Recordemos que para Lenin (1975: 54), los soviets ‘o consejos de obreros, soldados, y campesinos’ representaban ‘una nueva forma, o más exactamente, un nuevo *tipo de Estado*’. Los soviets o consejos como instituciones de representación política eran una contribución original al cuerpo de teoría marxista que ganó influencia con los eventos de Rusia a partir de 1917. Antes, tanto para Marx, Engels, Kautsky, y el mismo Lenin la llamada dictadura del proletariado suponía una especie de república democrática parlamentaria (Claudín 1977: 72).¹⁰ Contrario a la experiencia histórica eventual, especialmente luego de 1918 con la intensificación de la Guerra civil y el surgimiento del ‘terror rojo’ en respuesta al ‘terror blanco’ de las fuerzas contrarrevolucionarias, en 1917 Lenin (1975: 56) mantenía la supremacía de los soviets hasta el punto de proponer repetidamente que éstos se ‘encargaran de *toda* la vida pública’. Sabemos por la historia que estas posturas se volvieron irrealizables muy pronto, y dieron paso a la progresiva cristalización de una clase de administradores y burócratas que, al mando de un gran aparato estatal, mantuvieron el monopolio del poder político, económico y policial que sofocó a los soviets y a la sociedad civil. Debemos añadir aquí que durante el movimiento consejista en Turín, la línea de Gramsci y los ordinovistas que fue presentada en el congreso nacional del PSI fue respaldada por Lenin en el segundo congreso de la Internacional.

La experiencia de esos años también enriqueció la concepción de Gramsci en que vio la necesidad de percibir al estado como algo más que un aparato o instrumento del cual uno podía simplemente apropiarse como si fuera una cosa singular. En vez, el estado ahora debía verse como un conjunto de relaciones sociales y de poder que se extendían por todo el entramado social. Será luego, en los *Cuadernos de la cárcel* que veremos una elaboración teórica más amplia a este respecto, cuando habla del estado y la hegemonía. Debemos decir también, como nota correctamente Valentino Gerratana (1977), que los últimos escritos e intervenciones del mismo Lenin estaban dirigidos a la cuestión compleja de la cultura y el poder político visto de forma tal que incluye la organización y el mantenimiento

10 La excepción en la obra de Marx se encuentra en sus reflexiones sobre la comuna de París, que fueron retomadas por Lenin (1973) en *El estado y la revolución*.

del consentimiento. Todos estos elementos son vitales en la teoría gramsciana de la hegemonía.

Al final, y luego de un *lockout* por parte de los empresarios que produjo una huelga general de más de 200 mil trabajadores, el brote revolucionario terminó en derrota. La derrota se debió en parte a la alianza entre los empresarios y el gobierno. También, el movimiento turinés fue aislado políticamente del resto del país, en parte gracias a la negligencia y la falta de apoyo del PSI a nivel nacional y de la Confederación General del Trabajo (Hoare 1997: XLI). El movimiento fue estrangulado y aislado, y todo terminó con un compromiso en el que incluso el poder de las comisiones internas fue reducido. El grupo de *L'Ordine Nuovo* había cometido el error de menospreciar el rol importante que un partido político organizado y relativamente independiente debía jugar en coordinación con los sindicatos obreros (Coutinho 1986: 40-41). El énfasis casi unilateral en los consejos de fábrica como la célula básica del estado alternativo —común en los artículos políticos de Gramsci durante el 1919 y hasta tarde en 1920— resultaron ser un poco dañinos, en tanto *L'Ordine Nuovo* durante ese tiempo no jugó un papel activo en la elaboración de una concepción que incluyera al partido político y a los sindicatos como elementos igualmente vitales para un cambio radical de la sociedad.

Luego de la derrota política del movimiento consejista y del fortalecimiento del fascismo, Gramsci en efecto dedicó mucha de su actividad al desarrollo y fortalecimiento de una facción comunista dentro del PSI.¹¹ Al momento, el PSI estaba dividido en tres facciones: la derecha, compuesta por los reformistas; el centro, compuesto por maximalistas moderados bajo la dirección de Serrati, y la izquierda, compuesta por los maximalistas radicales y comunistas, bajo la dirección de Bordiga. A pesar de las diferencias entre Gramsci y las posturas ultra izquierdistas de Bordiga y los suyos, trabajó junto a ellos en el fortalecimiento de un núcleo comunista fuerte. En el decimoséptimo congreso del PSI en enero del 1921 en Livorno, la facción del centro retuvo la dirección por voto mayoritario y decidió mantener el partido formalmente leal a la Internacional. Sin embargo, Serrati se opuso tanto a cambiar el nombre del partido a comunista como a expulsar a la minoría reformista. Estas dos medidas estaban entre las 21 condiciones requeridas por la Internacional Comunista para la admisión de un partido nacional en la organización.

11 Para algunos ejemplos, ver Gramsci (1987: 651-661).

No llevar a cabo esas dos medidas provocó el abandono del partido por parte de la facción comunista con el apoyo de la delegación de la Internacional presente en el congreso y, el 21 de enero de 1921 fundaron el Partido Comunista de Italia (PCI). Se dividieron así las fuerzas de la izquierda en un momento histórico —con el fortalecimiento del fascismo— en que más importaba la unión.

La fundación del PCI coincidió con el avance violento del fascismo en contra de las organizaciones de izquierda y los sindicatos, violencia fascista que ya para abril de 1921 se había generalizado y extendido por toda Italia. La posición inicial del PCI —dominado por la línea extremista de Bordiga— era una de mantener una organización “pura” y fuerte, aunque pequeña, de militantes revolucionarios, y rechazar todo tipo de alianza estratégica con otros sectores de la izquierda. Esta posición aislacionista, expresada en las *Tesis de Roma* del 22 de enero, estaba a destiempo con el poder creciente del fascismo e incluso iba en contra de la posición adoptada por la Internacional Comunista en su tercer congreso llevado a cabo en 1921.¹²

En el Tercer Congreso de la Internacional Comunista, se adoptó la estrategia del frente unido, un llamado a la alianza política entre partidos comunistas y socialdemócratas y otros partidos populares.¹³ Estas alianzas eran vistas como medios temporales debidos a las dificultades de las circunstancias históricas. El cambio de estrategia tomó en consideración la caída de la ola revolucionaria de 1918-1920, la derrota de las repúblicas soviéticas en Hungría y Bavaria, el hecho de que la mayoría de la clase obrera europea apoyaba los partidos socialdemócratas, y el refortalecimiento y consolidación de la derecha. Además, y muy importante, el cambio en estrategia traía consigo una distinción implícita entre lo excepcional de la situación de Rusia y la situación en el resto de Europa oriental.

El PCI —bajo el liderazgo de Bordiga en el momento— rechazó la posición de la Internacional.¹⁴ La adhesión oficial de

12 Para una mirada profunda sobre los orígenes del Partido Comunista de Italia, ver Paolo Spriano (1967) y John H. Cammett (1967).

13 Para una mirada cercana a los debates de los primeros años de la Internacional Comunista, ver Gruber (1967) y Claudín (1975).

14 Ya en su *Infantilismo izquierdista y la mentalidad pequeño-burguesa*, Lenin (1974b) había criticado la posición de Bordiga

Gramsci a la línea dominante de Bordiga en el PCI se mantuvo por lo menos hasta 1922. Se fue para Moscú el 26 de mayo de 1922 y formó parte del comité ejecutivo de la Internacional. Progresivamente se fue haciendo más vocal en su crítica a la línea extremista del liderazgo de Bordiga.¹⁵ Para mayo de 1923, en sus cartas a Togliatti y a otros miembros del grupo original de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci (1992) comienza a denunciar el extremismo de Bordiga y a declarar su apoyo a la posición del frente unido de la Internacional.¹⁶

Luego de haberse mudado a Viena, aún como delegado de la Internacional, Gramsci vuelve a Italia y se establece en Roma donde, en las elecciones del 6 de abril de 1924, es elegido al parlamento en representación de Venecia. Para mayo de ese mismo año se convierte en líder del PCI para todos los efectos prácticos, sacándolo de las posiciones extremistas de la dirección de Bordiga y redirigiéndolo hacia una actitud conforme a la Internacional. Luego de la crisis Matteotti,¹⁷ Gramsci vio la posibilidad de una fase intermedia en la cual se estableciera un régimen democrático-liberal dominado por los partidos reformistas y otros partidos burgueses antifascistas (Coutinho 1986: 59).

por se inmadura y extremista al no considerar todos los medios posibles para un cambio político, incluyendo la participación eleccionaria y parlamentaria.

15 Bajo tratamiento medico por algún tiempo en Moscú, Gramsci conoce a Giulia Schucht, quien será su esposa y madre de sus dos hijos. Gramsci nunca pudo tener la oportunidad de conocer en persona a su segundo hijo debido a su arresto el 8 de noviembre de 1926.

16 Debemos considerar que la estrategia del frente unido hacía más sentido aún debido a la conquista del poder por el fascismo en Italia con la "Marcha sobre Roma" en el 28 de octubre de 1922, y a la colaboración inicial -accidentada y subordinada como fue- de otros grupos políticos como los liberales. Es sólo en 1926 que los fascistas consolidan dominio total sobre el gobierno y el poder. Ver Whittam (1995) y Morgan (1995).

17 Giacomo Matteotti, líder de los socialistas reformistas, fue asesinado: desapareció el 10 de junio de 1924 (y su cuerpo fue encontrado el 16 de agosto) luego de haber denunciado la violencia fascista y haber cuestionado la legitimidad de las elecciones de abril durante una sesión parlamentaria el 30 de mayo. El asesinato de Matteotti produjo una crisis de legitimidad temporal para el gobierno de Mussolini (Whittam 1995: 47-52).

Analizando la situación concreta en Italia, Gramsci abogaba por una asamblea constituyente como traducción local de la estrategia del frente unido mantenida en el momento por la Internacional. La asamblea constituyente estaría compuesta por todas las fuerzas antifascistas y serviría como premisa necesaria para el establecimiento del régimen democrático-liberal intermedio. Esta aceptación de los principios del momento de la Internacional, la sensibilidad hacia el análisis concreto de la situación específica en Italia y hacia una política específica para ella, así como la oposición al extremismo del grupo de Bordiga, están todas expresadas en las importantes *Tesis de Lyon* (Gramsci 1990a: 340-375), redactadas por Gramsci y Togliatti, y aprobadas por gran mayoría en el tercer congreso del PCI que tuvo lugar en enero de 1926.

En el fondo, el tema principal de los *Cuadernos*—la preocupación por las relaciones entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, en todas sus manifestaciones— puede ser trazado a través de toda su militancia política previa a su arresto. Los debates sobre las estrategias políticas que el partido debía seguir iban todos dirigidos, por su misma naturaleza, a las formas que se debían seguir para ejercer dirección y liderazgo sobre las clases subalternas. Naturalmente, la cuestión de estrategia y de cómo ejercer liderazgo también estuvo en el centro de los debates en la Internacional Comunista y dentro del movimiento revolucionario ruso.¹⁸ Tanto así que los últimos escritos de Lenin, así como sus últimas intervenciones públicas, estaban todos de alguna forma dirigidos hacia este problema. Lenin pensaba que ante la situación que enfrentaba la revolución rusa a principios de 1920 la tarea a asumir era una tarea particularmente cultural en su sentido más amplio. Ahora que los bolcheviques habían ganado la revolución y conquistado el estado, planteaba Lenin en *Sobre la cooperación*, la tarea pertinente era una revolución ideológica y cultural que ganara progresivamente el respaldo de la mayoría de la población rural:

tenemos que admitir que ha habido una modificación radical en toda nuestra perspectiva sobre el socialismo. La modificación radical es esta: antes poníamos, y teníamos que poner, el mayor énfasis sobre la lucha política, sobre la revolución, sobre el obtener el poder político, etcétera. Ahora el

18 Aunque en el contexto de un argumento bien particular, Laclau y Mouffe (1985) revisan estos debates alrededor del surgimiento de la práctica de la hegemonía como producto de ello.

énfasis está cambiando y se está dirigiendo hacia el trabajo pacífico, organizacional, 'cultural' (1995: 215).

Y continuaba:

Dos grandes tareas están ante nosotros, que constituyen la época: reorganizar nuestra maquinaria de estado, que es totalmente inservible, y que tomamos en su totalidad de la época previa. Durante los pasados cinco años de lucha no logramos, ni pudimos, reorganizarlo drásticamente. Nuestra segunda tarea es trabajo educativo entre los campesinos (1995: 215-216).

Y aún más:

en nuestro país la revolución política y social precedió la revolución cultural, la misma revolución cultural que no obstante ahora nos enfrenta (1995: 216).

En efecto, la Nueva Política Económica (NEP) se basó en esta preocupación. Aspiraba a conseguir la alianza del campesinado a través tanto de concesiones económicas como de trabajo educativo e ideológico. A la vez, también en sus últimos años, Lenin advertía sobre lo que ya era una maquinaria burocrática estatal desconectada de las organizaciones de base locales. Es la preocupación de este Lenin por la necesidad del proletariado y del partido de establecer mayores alianzas y de impartir dirección efectiva sobre otros sectores subalternos, lo que le da cierta sustancia al reclamo común de Gramsci en sus *Cuadernos* cuando llama a Lenin el gran teórico de la hegemonía.¹⁹

Esta preocupación por la obtención de alianzas y el ejercicio apropiado de dirección política estuvo por tanto muy presente para Gramsci antes de su encarcelamiento, lo cual hace lógico que resulte ser la preocupación central que recorre los diferentes temas relativamente autónomos tratados en

19 Debemos añadir que el análisis de Lenin -así como el de Gramsci y muchos otros teóricos comunistas de la época- estaba basado en la distinción y diferenciación estructural entre el este y el oeste. El mundo occidental, en esta concepción, no podía ciegamente imitar la vía rusa dado el mayor grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales. Esta lección fue aprendida por los revolucionarios rusos de forma brutal cuando la revolución mundial nunca vino al rescate del proceso revolucionario en Rusia.

los *Cuadernos*. Debemos mencionar al menos dos ejemplos en los cuales esta problemática es expresada claramente en su pensamiento de antes de su arresto. El primer ejemplo viene de la carta que envió al comité central del partido comunista soviético en representación del comité central del PCI. Creemos que esta carta del 14 de octubre de 1926 es un ejemplo apropiado, ya que ésta será también parte de la base de sospechas que tuvo el liderazgo soviético hacia Gramsci y su trabajo, aún luego de su muerte en abril de 1937. La carta hacía referencia a lo que estaba rápidamente convirtiéndose en un conflicto muy fuerte dentro del partido ruso entre la mayoría dirigida por Stalin y Bujarin y la oposición dirigida por Zinoviev, Kamenev y Trotsky. La división mayor se debía al apoyo de la NEP, la mayoría apoyando la vigencia de las políticas de la NEP y la minoría queriendo echarla a un lado y proponiendo que el gobierno expropiara forzosamente a las masas rurales y comenzara con planes de colectivización obligatoria.²⁰ Proféticamente desde nuestra perspectiva, luego de dirigirse sobre la importancia de la unidad del partido ruso para el prestigio que debía ejercer sobre el movimiento comunista internacional y de explicar el apoyo del PCI a la posición de la mayoría, Gramsci escribe:

Sólo una unidad firme y una firme disciplina en el Partido que gobierna el Estado obrero pueden asegurar la hegemonía proletaria en el régimen del NEP, es decir, en el pleno desarrollo de la contradicción que hemos acentuado. Pero la unidad y la disciplina en este caso no pueden ser mecánicas y forzadas, deben ser sinceras y de convicción y no del tipo del enemigo encarcelado o asediado que piensa en la evasión o en la salida sorpresa (1997a: 170).

Además de su valor histórico en tanto crítica temprana a la actitud que terminará con las sangrientas “purgas” dentro del partido ruso y la consolidación del dominio de Stalin, la carta ya anuncia uno de los temas principales que luego serán elaborados en los *Cuadernos*: la práctica de la hegemonía como una forma de configurar una relación específica entre dirigentes y dirigidos. También provee un anticipo de cómo Gramsci elaborará en sus *Cuadernos* la organización del partido político. En la carta vemos que una práctica de hegemonía fructífera implica

20 Claro está, menos de dos años después Stalin se apropió y puso en práctica el programa de la minoría dirigida por Trotsky.

una alianza o una unidad llevada a cabo por la obtención del consentimiento activo y voluntario, y no un falso liderazgo obtenido por la mera coerción. En los *Cuadernos*, Gramsci continuará usando la expresión “mecánica” para distinguir una dirección impuesta de una dirección consensual u “orgánica” entre dirigentes y dirigidos.

La práctica de la hegemonía —la obtención y organización del consentimiento por parte de un grupo dirigente del apoyo de otros grupos— como elemento central está también muy presente en el segundo ejemplo precarcelario que ofrecemos a continuación. Lo tomamos del ensayo que Gramsci no logró terminar y en cual estaba trabajando antes de ser arrestado hacia finales de 1926, titulado *Algunos temas sobre la cuestión meridional*. Este ensayo, como plantean algunos comentaristas, contiene muchos de los elementos que luego fueron elaborados por Gramsci en cárcel. En él, Gramsci plantea que para que la clase obrera se pudiera volver una fuerza dominante y gobernante, y para que irrumpiera a través del bloque dominante compuesto por la burguesía industrial del norte y las capas dominantes terratenientes del sur, debía conseguir el apoyo de la masa trabajadora rural del sur promoviendo una reforma agraria radical. Lo que está en juego en la cuestión meridional es la hegemonía, la dirección orgánica del proletariado.

En una posición que mostraba aun mayor madurez de su pensamiento anterior con referencia al énfasis en las fábricas como territorio nacional en 1918-1920, argumentaba en contra de una perspectiva corporativista inmediata por parte del proletariado industrial del norte. Para hacerse verdaderamente dominante necesitaba obtener, conseguir, una alianza activa y voluntaria con las otras clases subalternas, y para esto necesitaba incluir los reclamos y las necesidades específicas de las masas rurales del sur:

El proletariado, para ser capaz de gobernar como clase, debe despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio o incrustación sindicalista. ¿Qué significa eso? Que no sólo deben ser superadas las distinciones que existen entre profesión y profesión, sino que también hace falta, para conquistar la confianza y el consentimiento de los campesinos y de algunas categorías semiproletarias de la ciudad, superar algunos prejuicios y vencer ciertos egoísmos que pueden subsistir y subsisten en la clase obrera como tal, incluso cuando en su seno

han desaparecido los particularismos de profesión. El metalúrgico, el carpintero, el constructor, etcétera, deben no sólo pensar como proletarios y no ya como metalúrgicos, carpinteros, constructores, etcétera, sino que deben también ir un paso más adelante: deben pensar como obreros miembros de una clase que tiende a dirigir a los campesinos y a los intelectuales, de una clase que puede vencer y puede construir el socialismo sólo si es ayudada y seguida por la gran mayoría de estos estratos sociales. Si no se obtiene eso, el proletariado no deviene clase dirigente, y estos estratos, que en Italia representan la mayoría de la población, permaneciendo bajo la dirección burguesa, dan al Estado la posibilidad de resistir al ímpetu proletario y de quebrantarlo (1997a: 187-188).

Además, en su análisis de la estructura social del sur, Gramsci enfatiza el rol importante que jugaban los intelectuales –vistos ahora no según la concepción tradicional, sino incluyendo bajo esta categoría al personal estatal y otros organizadores sociales– en proveer cohesión a bloques o configuraciones de poder específicas entre los diferentes grupos sociales que los componen. La importancia de los intelectuales desde esta novedosa perspectiva radica en su éxito de servir como ligazón entre una clase dominante y las clases subalternas. Para esto, se requería también la neutralización y la apropiación de intelectuales potenciales. Gramsci les da especial importancia en el mantenimiento de un bloque hegemónico específico, en este caso del sur de Italia:

La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y media burguesía rural, los grandes terratenientes y los grandes intelectuales (1997a: 194).

Con los “grandes intelectuales”, y en la formación social del sur italiano, Gramsci (1997a: 199-201) se estaba refiriendo a Giustino Fortunato y Benedetto Croce,²¹ importantes

21 Aunque el filósofo idealista Benedetto Croce se volverá rápidamente en una de las figuras emblemáticas de la intelectualidad antifascista, inicialmente apoyó y cooperó con el fascismo temprano. Más aún, en una de las ironías típicas de la historia, Croce, que fue muy conocido en la comunidad

intelectuales nacionales que proveen medios para persuadir y cooptar las capas intelectuales locales del sur. Jugaban un rol importante en influenciar los intelectuales del sur para que dirijan sus intereses hacia la cultura universal y lejos del terreno social de donde salían. De esa forma, continúa Gramsci (1997a: 194-195), la capa de intelectuales del sur encontraba sus intereses personales realizados y, satisfechos con el arreglo social dominante, ayudaba a proveer el lazo conectivo entre el campesinado del sur y los grandes terratenientes. A la vez, la consolidación del bloque dominante en el sur servía como elemento de balance de la industria y capital del norte:

el campesino meridional está ligado al gran terrateniente por el trámite del intelectual. Este tipo de organización es el tipo más difundido en todo el Mediodía continental y en Sicilia. Ella lleva a cabo un monstruoso bloque agrario que en su totalidad funciona como intermediaria y como supervisora del capitalismo septentrional y de los grandes bancos. Su única meta es la de conservar el status quo (1997a: 198).

Como se debe haber visto ya, este ensayo incompleto introduce muchos de los temas que serán recurrentes en los *Cuadernos*, como el rol de los intelectuales, la práctica de la hegemonía y el fenómeno del transformismo.²² Todos estos temas tienen como matriz subyacente la problemática general de las relaciones entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Por lo tanto, es iluminador que Gramsci haya estado trabajando

intelectual internacional, proveyó aún en su antifascismo un sentido de legitimidad al régimen de Mussolini ya que este último lucía tolerante al permitir una figura tan vociferante de su posición antifascista campar por su respeto. En los *Cuadernos*, y en el número 10 en particular, Croce será un interlocutor principal de Gramsci, especialmente debido a su interpretación del marxismo. Para un examen comprensivo de la relación compleja que tuvo Croce con el fascismo, ver de Fabio Fernando Rizzi (2003).

²² El transformismo implica una cooptación por el grupo dominante de aquellos elementos potencialmente subversivos de un grupo social subalterno y potencialmente antagónico. En el ensayo de Gramsci sobre la cuestión meridional la cooptación es enfatizada en aquellos elementos intelectuales que podrían jugar un rol subversivo de haber intentado dar dirección alterna a los grupos subalternos y así tal vez ayudando a la formación de una contra hegemonía. Este será un tema recurrente en los *Cuadernos*.

en este ensayo antes de su arresto, pues –aunque no de forma exhaustiva– apuntaba claramente a lo que será su preocupación principal en los *Cuadernos de la cárcel*. La conexión entre este ensayo inconcluso y los escritos carcelarios fue hecha explícita en una de las cartas desde la cárcel que comentaremos en la siguiente parte del presente capítulo.

Gramsci fue arrestado el 8 de noviembre de 1926, como manifestación de la eliminación general por parte de Mussolini de lo que quedaba de libertades democráticas, incluyendo la eliminación del parlamento y la disolución de todos los partidos no-fascistas, etcétera. Fue oficialmente liberado en abril de 1937, varios días antes de su muerte a causa de una final hemorragia cerebral. En el proceso frente al Tribunal Especial que terminó con su sentencia de prisión original en junio de 1928, el fiscal alegaba: “por veinte años tenemos que impedir que este cerebro funcione”.

¿Cuánto duran las obras? Duran mientras no sean completadas. Ya que mientras requieran esfuerzo no se deterioran.

Bertolt Brecht, *Sobre la manera de construir obras duraderas*

Pero ese cerebro no paró de funcionar. Al contrario, los 33 cuadernos –29 de ellos mayormente de composición original y cuatro mayormente de ejercicios de traducción– escritos en cárcel antes de su muerte, dan prueba de la perseverancia, la riqueza y el compromiso moral e intelectual de Gramsci aun en las peores circunstancias. Los *Cuadernos de la cárcel* han sido comparados en diferentes momentos con un laboratorio, una colección de jeroglíficos (Anderson 1977) y hasta un laberinto (Buttigieg 1992: 26). Por un lado, como comenta Fernández Buey (2001: 142), debido a las circunstancias difíciles en la que fueron escritos, da una impresión incorrecta y es casi risible que se le llame a los *Cuadernos* un laboratorio debido a las circunstancias difíciles en las que fueron escritos. Por otro lado, da la impresión incorrecta también se les vea como jeroglíficos o como laberinto, ya que la naturaleza fragmentaria de la superficie contrasta con la “dimensión totalizante” que le subyace (Fernández Buey 2001: 139). Nuestra proposición central es que el hilo conductor, el leitmotiv que corre a través de todos los *Cuadernos* es la preocupación por las relaciones entre dirigentes y dirigidos en sus diversas manifestaciones, a la luz de una preocupación por formular un proyecto radical

en el contexto de la consolidación del fascismo en Italia, la degeneración del comunismo y la reconsolidación del capitalismo en Occidente.

Como esperamos que resulte claro en lo que sigue, que interpretemos este hilo conductor como subyacente a la totalidad de los *Cuadernos* no debe hacer creer que todas las notas individuales están específicamente relacionadas con este tema. Más bien, creemos que es la preocupación principal del trabajo contenido en los *Cuadernos*. Tampoco queremos dar la impresión de que los *Cuadernos* pueden ser tratados como una obra terminada y completamente coherente, algo que obviamente no es. Esto iría contra los avisos de cautela que da el mismo Gramsci (1975: 935) sobre sus escritos carcelarios. La edición original de los *Cuadernos*, editadas por Felice Platone bajo la supervisión directa de Palmiro Togliatti, y publicada de 1948 a 1951, se acerca a dar esta impresión de trabajo terminado.²³ Más allá de los méritos específicos de esta edición original, provee una ilusoria impresión de coherencia y nitidez, y, como comenta Fernández Buey, “Se pierde, en suma, lo que fue el atormentado proceso de redacción de algo que no es propiamente un libro, ni una obra acabada, ni tampoco un conjunto de ensayos monográficos” (2001: 131).

Los manuscritos de los escritos carcelarios constituyen una colección de libretas repletas de notas, fragmentos, elaboraciones de diversa extensión sobre diferentes temas (unas más trabajadas que otras), anotaciones bibliográficas, citas de libros y revistas leídas en prisión, reflexiones autobiográficas, etcétera. Es por el carácter fragmentario de las notas y por la diversidad de los temas presentes en ellas que sería tal vez imposible dar una interpretación con las pretensiones de agotar toda la riqueza de los *Cuadernos*, como si estuviéramos tratando una obra o libro editado y terminado. Por lo tanto, los *Cuadernos* requieren del lector la paciencia y la labor racional necesaria para darles valor y significado coherente. Además de la reconstrucción de la génesis de los escritos carcelarios y la incursión en las circunstancias difíciles en que fueron trabajados, Gramsci mismo ayuda al lector al proveer unas notas dirigidas a conseguir un método apropiado de interpretación para pensadores que, como él mismo, eran

23 Para un recuento de la génesis de la edición original de los *Cuadernos* y el rol clave que jugó Togliatti, ver Giuseppe Vacca (1995: 89-134; 2005). Para un recuento muy completo y crítico de la suerte interpretativa que ha corrido la obra gramsciana a través de los años, ver Guido Liguori (1996).

de carácter polémico y carentes de un espíritu de sistema, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas, de un intelecto en continua creación y en perpetuo movimiento, que siente vigorosamente la autocrítica en el modo más despiadado y consecuente (1975: 1841).

En efecto, las notas dedicadas a métodos de interpretación, mayormente pensadas al respecto del “fundador de la filosofía de la praxis” (Marx), son una entrada inicial importante para sostener la lectura que queremos proponer de los *Cuadernos*. En ellas, Gramsci recomienda una forma de aproximarse a pensadores no sistemáticos como él que incluye: “la reconstrucción de la biografía con relación a la actividad práctica pero también especialmente con relación a la actividad intelectual” (1975: 1841),²⁴ y “el registro de todos los trabajos, incluyendo los menos importantes, en orden cronológico, clasificados según motivos intrínsecos: de formación intelectual, de madurez, de la adquisición y aplicación de un nuevo modo de pensar y de concebir la vida y el mundo” (1975: 1841). Además, y más importante para nuestra forma de aproximación a los *Cuadernos*, Gramsci sugiere que la investigación “del *leitmotiv*, el ritmo del pensamiento en desarrollo, debe ser más importante que las afirmaciones individuales casuales y que los aforismos separados” (1975: 1841-1842). Debemos añadir que Gramsci pretende que estas sugerencias iniciales sean parte de un “esfuerzo preliminar” (1975: 1842). Para nuestro propósito, ayudan a sostener una interpretación consistente de la totalidad de los *Cuadernos* a la vez que se reconoce lo inagotable de este rico cuerpo de trabajo teórico-político que sigue interesando a tantos. En fin, creemos que trazar el *leitmotiv* (en nuestro caso, la preocupación por las relaciones entre dirigentes y dirigidos) es la forma más productiva y apropiada de acercarse a la obra carcelaria gramsciana si no queremos terminar con una colección dispar de notas.

Para nuestra fortuna, es Gramsci de nuevo quien nos provee con material suficiente para que el *leitmotiv* que proponemos como central –la articulación o relación entre dirigentes y dirigidos como problema político central– sea objetivamente creíble. Primero, como mostramos más arriba, antes de su encarcelamiento Gramsci estaba preocupado a nivel práctico y

24 Lo que tratamos de hacer de forma sumaria en la parte previa de este capítulo.

teórico principalmente con la cuestión de los diferentes tipos de dirección política. Por tanto, parece natural que continúe con esa preocupación, aún en prisión, dado los continuos debates del comunismo internacional,²⁵ así como la consolidación del régimen totalitario de Mussolini. Y segundo, tanto en sus cartas desde la cárcel como en los *Cuadernos* podemos trazar esta preocupación como la principal a través de los varios planes de estudio que va elaborando para su trabajo en prisión.

Ha habido un debate constante sobre el ordenamiento y la organización apropiada de las libretas carcelarias y sobre los criterios editoriales pertinentes (Gerratana 1975; 1997; Francioni 1984; Buttigieg 1992; Coutinho 1999; Fernández Buey 2001; Frosini 2003). El estudioso gramsciano y editor de la edición crítica de los *Cuadernos*, Valentino Gerratana (1975: XXIII-XXIX), dividió el proceso de escritura de Gramsci en prisión en tres etapas distintas. Debemos recordar que aunque Gramsci fue arrestado a finales de 1926, sólo comienza a trabajar en la prisión a principio de 1929, ya que es en ese momento que consigue el permiso para escribir en su celda (Gramsci 1996: 231, 234), satisfaciendo así su “más grande aspiración como prisionero” (Gramsci 1996: 232).

Según Gerratana (1975: XXIII-XXIX), la primera fase de redacción va de 1929 a 1931, en ella Gramsci escribe en siete cuadernos además de los que son dedicados a ejercicios de traducción. Estos cuadernos están compuestos mayormente de variadas notas de diferentes temas, anotaciones bibliográficas y breves reflexiones. Muchas de estas notas cortas serán luego revisadas, elaboradas y reorganizadas en los cuadernos especiales temáticos posteriores. Que no son simplemente una colección espontánea y caótica de notas lo prueba que, primero, Gramsci se haya planteado varios planes de estudio antes de obtener el permiso para trabajar, como veremos en breve. Segundo, que ya incluso en el primer cuaderno, Gramsci mantenga una presentación bastante sostenida de algunos de los conceptos clave que luego seguirán apareciendo y seguirán siendo desarrollados en los cuadernos subsiguientes.

La segunda fase de su escritura, siguiendo a Gerratana, va de finales de 1931 hasta finales de 1933, momento en el cual

25 Debates que provocarán el aislamiento eventual entre Gramsci y los otros camaradas comunistas presos, cuando las posiciones personales de Gramsci serán contrarias a la línea oficial de la Internacional Comunista. Ver Spriano (1979).

es trasladado a una clínica carcelaria en Formia. Esta segunda fase está marcada por diferentes asuntos. Primero, Gramsci ya había sido marginado por muchos de los otros prisioneros comunistas por su insistencia en la estrategia de la asamblea constituyente para la situación italiana. Esta insistencia de Gramsci, que suponía la necesidad de establecer alianzas con otros sectores antifascistas, ya había sido condenada por la Internacional Comunista al proponer la línea del social-fascismo en 1929, la que obtuvo a su vez el apoyo de la mayoría de los miembros del PCI. Gramsci rechazó el extremismo de esta posición de la Internacional, lo que provocó el rechazo a su vez por parte de los camaradas en prisión (Spriano 1979: 67-70; Vacca 1995: 68-73). Aunque Gramsci se vio a sí mismo como siguiendo, o al menos desarrollando, al Lenin del frente unido, su inconformidad con las decisiones de la Internacional provocó que ya los comunistas de su momento lo vieran con sospecha y recelo. Segundo, esta fase también marcó la primera crisis seria de salud de Gramsci en prisión, por lo cual en agosto de 1931 lo trasladan a la clínica carcelaria en Formia. Debemos recordar que Gramsci, desde muy joven, fue siempre una persona enfermiza y de débil constitución física, lo que sólo fue empeorado por las duras condiciones de confinamiento combinadas con la ausencia de tratamiento apropiado. Esta degeneración progresiva terminará con su muerte a comienzos de abril de 1937. En esta segunda fase, Gramsci escribió en 10 cuadernos, algunos compuestos de notas misceláneas pero también estaban entre ellos muchos de los “cuadernos especiales” más importantes, en los cuales agrupaban y reorganizaban muchas notas previas pero alrededor de un tema específico (Gerratana 1975: XXIX). Entre los cuadernos especiales compuestos en esta fase sobresalen el cuaderno 10 (sobre Croce, la filosofía y la historiografía), el cuaderno 11 (sobre filosofía y la crítica al *Saggio popolare*²⁶ de Bujarin), el cuaderno 12 (sobre los intelectuales) y el cuaderno 13 (sobre Maquiavelo, la política y el partido político).

La tercera fase va de 1934 a 1935, en ella Gramsci escribe en 12 cuadernos más (aunque en la mayoría de los casos no escribe mucho en cada uno), la mayoría de los cuales son cuadernos especiales, temáticos, que eran mayormente reor-

²⁶ Nos referimos al *Materialismo histórico. Un sistema de sociología* de Bujarin (1969). En la edición original rusa, el libro estaba subtítuloado como *Un manual popular de sociología marxista*, por lo cual Gramsci se refiere a él sus *Cuadernos* como el *Saggio popolare*, o “manual popular”.

ganizaciones de notas ya escritas en cuadernos previos. La excepción importante es el cuaderno 29, que se compone en su totalidad de nueve notas de primera redacción y dirigidas “hacia la introducción al estudio de la gramática”.²⁷ Las razones para no añadir nuevas líneas de investigación y reflexión responden a varias cosas. Una entre ellas era la actitud brutalmente autocrítica de Gramsci y la necesidad que debe haber sentido por revisar lo que ya había escrito, sin importar cuán provisional haya considerado su trabajo en prisión en diferentes momentos (Gramsci 1975: 438, 935, 1365). Más importante aún, otra razón para no añadir nuevas reflexiones fue su progresivamente empeorado estado de salud. En junio de 1935 sufrió otra gran crisis de salud y en agosto de ese mismo año lo trasladaron nuevamente, esta vez a la clínica Quisisana en Roma. Este estado precario de salud interrumpió para siempre la continuación del trabajo en los *Cuadernos*.

Como ya adelantamos, la impresión inmediata de una colección caótica fragmentaria de notas que dan los *Cuadernos* no debe ser causa de desesperación, aunque es cierto que la naturaleza cruda de los escritos carcelarios requiere una labor insistente de interpretación. Como si estuviera en vivo diálogo con nosotros, Gramsci nos sigue ayudando, esta vez a través de varios planes de estudio que elabora para sí mismo y que comunica en sus cartas y en los *Cuadernos*. Ya temprano en una carta del 9 de diciembre de 1926, desde la isla penal de Ustica, Gramsci le escribe a su cuñada Tatiana:

He establecido aquí este programa: 1° estar bien para estar siempre mejor de salud; 2° estudiar la lengua alemana y rusa con método y continuidad; 3° estudiar economía e historia (1996: 10).

Debemos tener en mente que este primer plan, más general en calidad, es expresado sólo un mes después de su arresto inicial. Además, como se refleja en sus cartas durante su tiempo en Ustica, su salud emocional y física estaban relativamente estables en ese momento. El segundo y el tercer punto de este plan no sorprenden, pues Gramsci desde muy joven había tomado

27 Trataremos el cuaderno 29 con un poco más de detalle en el último capítulo. Este último cuaderno completa una especie de círculo. Los estudios iniciales de Gramsci en prisión estaban mayormente dirigidos al estudio de las lenguas, y termina su último cuaderno retomando el debate lingüístico dentro del cual más se inmiscuyó como estudiante universitario en Turín y que toca aquí y allá a través de los cuadernos y sus cartas.

gran interés por el estudio de las lenguas, de la lingüística, y de la filología, así como por el estudio de la historia y de la economía. Sin embargo, se debe enfatizar el primer punto, pues expresa claramente lo que serán los *Cuadernos* en un sentido importante y contundente: un modo personal de resistencia moral de Gramsci ante su progresivo deterioro y aislamiento del mundo dentro de la cárcel. También, como nos recuerda Fernández Buey (2001: 168), los escritos carcelarios serán igualmente el lugar donde Gramsci toma refugio de sus problemas de comunicación con su esposa Giulia.²⁸ Este primer plan además precede la devoración de libros y revistas por parte de Gramsci, así como también precede la obtención del permiso para escribir en su celda.

Encontramos un segundo plan de estudio en su carta del 19 de marzo de 1927, también dirigida a Tatiana, desde la cárcel judicial de San Vittore en Milán. Gramsci (1996: 55) escribe que su vida pasa “siempre igualmente monótona”, al punto que incluso estudiar le pesa cada vez más. A pesar de esto, comunica que lee más de un tomo al día y varios periódicos. Comunica que está obsesionado con hacer algo *für ewig* (para la eternidad, para siempre). Este tan comentado *für ewig*, tomado de una “concepción compleja de Goethe” (Gramsci 1996: 55), y luego usado por el poeta Pascoli, implica varias cosas; primero, según los propios comentarios de Gramsci, desea ocuparse “intensa y sistemáticamente” de un tema que lo absuelva y centralice su “vida interior”. De nuevo vemos el uso de la escritura y el estudio como modo de resistencia al deterioro en prisión.²⁹ Segundo, este *für ewig* significa un nivel de la relativa objetividad y permanencia ausente de los escritos políticos de Gramsci antes de su arresto; en un sentido, “desinteresado” (1996: 56). Recordemos que sus escritos precarcelarios eran, según Gramsci mismo, escritos para el día a día y morían luego de dirigirse al problema del momento. Esta implicación del *für*

28 Los problemas de comunicación de Gramsci con Giulia son extensamente considerados por Fernández Buey (2001: 15-82). Sobre el mismo tema, aunque con énfasis en el entendimiento que tenía Gramsci de Freud y el psicoanálisis, ver Jennifer Stone (1984).

29 Como comentan Gerratana (1975: XVII) y Fernández Buey (2001: 149-150), este *für ewig* también implica la conciencia del propio Gramsci sobre su mortalidad y la contemplación de la posibilidad de su muerte en prisión. En los *Canti de Castelvecchio*, Pascoli escribió, “Eres niña y no sabes qué quiere decir *para siempre*. *Para siempre* significa morir...” (en Fernández Buey 2001: 150).

ewig se sostiene en los momentos en los cuales Gramsci en los *Cuadernos*, luego de desarrollar conceptos claves a través del estudio específico del pasado, los abstrae y les da una mayor validez objetiva y analítica para la construcción de un tipo de sociología política para entender el presente.

Luego de expresar sus intenciones de hacer algo “para siempre”, Gramsci le presenta a Tatiana su nuevo plan de estudio, que necesitamos analizar con detenimiento:

He pensado en cuatro temas hasta ahora, y ya esto es un indicador de que no logro recogerme, y esos son: 1° una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado; en otras palabras, una investigación sobre los intelectuales italianos, sus orígenes, sus reagrupamientos según las corrientes de la cultura, sus distintos modos de pensar, etcétera, etcétera. [...] 2° ¡Un estudio de lingüística comparada! Nada menos. ¿Pero qué cosa podría ser más “desinteresado” y *für ewig* que eso? Consistiría, naturalmente, en tratar sólo la parte metodológica y puramente teórica del argumento, que nunca ha sido tratada completamente y sistemáticamente desde el nuevo punto de vista de los neolingüistas contra los neogramáticos. (¡Te haré horrorizar, querida Tania, con mi carta!). [...] 3° Un estudio sobre el teatro de Pirandello y sobre la transformación del gusto teatral italiano que Pirandello ha representado y ha contribuido a determinar. [...] 4° Un ensayo sobre las novelas de folletín y el gusto popular en la literatura (1996: 55-56).

A lo que añade luego,

En el fondo, a quien observe bien, entre estos cuatro temas existe homogeneidad: el espíritu popular creativo, en sus diversas fases y grados de desarrollo, está en la base de ellos en igual medida (1996: 57).

Además de los elementos de autoironía en el reconocimiento de la inmensa labor requerida para tan ambiciosas investigaciones bajo las peores circunstancias y con los recursos más pobres (aún no había conseguido ni el permiso de escribir en su celda), lo primero que amerita notarse es que en un plan inicial Gramsci mismo veía un hilo conductor totalizante detrás de los

temas particulares de estudio, “el espíritu popular creativo”.³⁰ Creemos que el desarrollo de este “espíritu popular creativo” implica las diferentes etapas en la configuración de relaciones entre dirigentes y dirigidos, o intelectuales y pueblo, en los diferentes campos de acción social. Este hilo conductor corre por los *Cuadernos*, así como a través de los planes de estudios subsiguientes que trataremos abajo. La noción de “popular” en el uso de Gramsci retiene una tensión insalvable, al referirse simultáneamente al pueblo como un sujeto colectivo ambiguo y múltiple así como a popular para referirse de forma más limitada a las clases subalternas (Baratta 2003: 52).

Este tema de la configuración o relaciones entre dirigentes y dirigidos es visto en el primer punto sobre la formación de los intelectuales italianos. Aunque a primera vista podría pensarse que Gramsci se fija en un solo lado de la relación (los intelectuales), los comentarios que le siguen señalan lo contrario. Continúa elaborando sobre ese punto:

¿Recuerdas el rapidísimo y superficialísimo escrito mío sobre la Italia meridional y sobre la importancia de B. Croce? Pues bien, quisiera desarrollar ampliamente la tesis que había entonces bosquejado, desde un punto de vista ‘desinteresado’, ‘für ewig’ (1996: 56).

Ese escrito superficial al que se refiere Gramsci es el ensayo sobre la cuestión meridional sobre el cual ya hemos comentado. Con esta referencia podemos despejar la aparente unilateralidad del enfoque, ya que su preocupación por Croce, en el ensayo de 1926 al que hace referencia, radicaba en el rol que jugaba como ligazón ideológica para dar coherencia a un bloque social particular, es decir, en su rol para ayudar a consolidar una relación particular entre dirigentes y dirigidos. Más aún, expresa su intención de desarrollar ese enfoque desde una perspectiva “desinteresada”, o sea, de transformar ese análisis en un andamiaje conceptual con el cual analizar las relaciones de poder en otros contextos. Muestra una de las formas del pensamiento de Gramsci, desarrollando conceptos de análisis concreto de situaciones concretas, para luego elaborar a nivel más abstracto esos conceptos y construir una especie de sociología política histórica con la cual comprender otras situaciones particulares (de lo particular a lo general).

30 Para un análisis minucioso del uso de la expresión ‘espíritu popular creativo’ por Gramsci, ver Giorgio Baratta (2003) y Lea Durante (2004).

El segundo punto de este plan de Gramsci tiene que ver con su constante interés por los estudios de la lingüística y la filología, mayormente enfocado en el debate que se había desarrollado en aquel momento entre la escuela de los neolingüistas (más tarde llamada lingüística espacial), fundada por su amigo y profesor universitario Matteo Bartoli, y los neo-gramáticos (Lo Piparo 1979; Ives 2004a; Boothman 2004). Aunque este tema será desarrollado luego, vale la pena decir por ahora que Gramsci se situaba del lado de los neolingüistas por las afinidades historicistas. Los neolingüistas enfatizaban la historicidad comprensiva del lenguaje al enfocarse en las relaciones entre lenguaje y otras formas de actividad humana que se desarrollaban de acuerdo con las relaciones sociales establecidas entre diferentes grupos que entran en contacto. Según esta perspectiva, la forma de habla que resulta dominante es aquella establecida por el grupo que ejerce mayor poder y prestigio sobre los otros grupos con los cuales ha entrado en contacto. La dirección, el prestigio, logrado por un grupo o comunidad particular establece las normas del habla dominantes sobre los otros grupos subordinados a esta dirección. En contraste, los neo-gramáticos pensaban que los lenguajes se desarrollaban no como producto de cambios históricos y sociales, sino como producto de la evolución de los componentes fisiológicos que producen el habla. Para los neo-gramáticos, el cambio lingüístico ocurre como resultado de una evolución interna y espontánea (partenogénesis). Como veremos luego, las reflexiones sobre lenguaje de Gramsci se sitúan firmemente en su preocupación por las relaciones entre dirigentes y dirigidos en el contexto de la cuestión sobre la unificación de una lengua nacional y sus relaciones con dialectos regionales populares. Además, su interés por el lenguaje y las políticas lingüísticas refleja su preocupación por las medidas de instrucción lingüísticas incluidas en las reformas educativas del régimen fascista, así como la *questione della lingua* en general en la Italia de su tiempo.

Los puntos tercero y cuarto también enfatizan los dos lados de cada problema. Previamente, Gramsci (1985: 77-86) ya había escrito mucho sobre la obra de Pirandello. En prisión, su interés por la obra de Pirandello está más dirigido hacia su recepción por parte del público y hacia la influencia que ejerce en determinar el “gusto” del público. Una vez más, transforma el enfoque sobre el intelectual o el escritor en un enfoque sobre las relaciones entre escritor/intelectual y su audiencia/público. Su interés por las novelas de folletín y otras formas de

literatura popular (o sobre literatura en general) está continuamente dirigido a una crítica de su relación con el público o audiencia. Para Gramsci, como más tarde también demuestra Umberto Eco (1995), mucha de la literatura popular era de corte paternalista, populista y conservadora en su actitud hacia el lector común. Las notas de Gramsci sobre otros escritores, como los denominados “nietecitos del padre Bresciani”, iban también dirigidas a atacar sus actitudes políticas conservadoras y revisionistas que expresaban en sus textos y podían afectar e influenciar a la audiencia. De estos cuatro temas, sólo uno de ellos, apenas fue trabajado de forma consistente en los *Cuadernos*, un posible estudio sobre Pirandello.

Luego de que le fuera negado en un principio el permiso para escribir en su celda, Gramsci (1996: 87) decide estudiar de la forma más sistemática posible varios idiomas. No obstante, continúa haciendo lecturas de temas diversos. Finalmente, en enero de 1929 obtiene permiso para escribir en prisión. Comenzó a escribir en el primer cuaderno el 8 de febrero de 1929, fecha que él mismo anota en la primera página. Lo primero que hizo, como para organizar sus pensamientos luego de tanto empeño en obtener el permiso para escribir, fue plasmar un bosquejo de varios temas. Este nuevo y más detallado plan de estudio consistía en 16 temas (Gramsci 1975: 5):

Argumentos principales:

- 1) *Teoría de la historia y de la historiografía.*
- 2) Desarrollo de la burguesía italiana hasta 1870.
- 3) *Formación de los grupos intelectuales italianos:* desarrollo, actitudes.
- 4) *La literatura popular de las “novelas de folletín” y las razones de su persistente fortuna.*
- 5) *Cavalcante Cavalcanti:* su posición en la estructura y en el arte de la Divina Comedia.
- 6) *Orígenes y desarrollo de Acción Católica en Italia y en Europa.*
- 7) *El concepto de folclor.*
- 8) *Experiencias de la vida en la cárcel.*
- 9) *La ‘cuestión meridional’ y la cuestión de las islas.*
- 10) *Observaciones sobre la población italiana:* su composición, función de la emigración.
- 11) *Americanismo y fordismo.*
- 12) *La cuestión de la lengua en Italia:* Manzoni y G. I. Ascoli.
- 13) *El ‘sentido común’* (cfr. 7).

- 14) *Revistas tipo*: teórica, crítico-histórica, de cultura general (divulgación).
- 15) *Neo-gramáticos y neo-lingüistas* (“esta mesa redonda es cuadrada”).
- 16) Los nietecitos del padre Bresciani.

Aunque básicamente volviendo a plantear el plan que previamente le había adelantado a Tatiana en marzo de 1927 desde Milán (Fernández Buey 2001: 155), este plan escrito en la primera página del primer cuaderno añade varios temas nuevos. No obstante, su preocupación por Pirandello quedó fuera. Y aunque este plan cuenta con 16 temas, la mayoría de ellos pueden ser juntados en subgrupos, o sea, que no son temas aislados. Esto puede inferirse también de la carta del 29 de marzo a Tatiana:

He decidido ocuparme principalmente y de tomar notas sobre estos tres argumentos: -1° La historia italiana en el siglo XIX, con un enfoque especial sobre la formación y desarrollo de los grupos intelectuales; -2° La teoría de la historia y de la historiografía; 3° El Americanismo y fordismo³¹ (1996: 248).

Consecuentemente, en los *Cuadernos*, bajo “la teoría de la historia y de historiografía” Gramsci reflexiona sobre filosofía, Marx, Bujarin, Croce, Labriola, y otros temas. De igual forma, las notas de Gramsci sobre lenguaje contienen reflexiones sobre filosofía, el folclor, el sentido común, etcétera. Y el estudio de la historia italiana durante el siglo XIX sirve como terreno de exploración inicial para muchos de los conceptos importantes de Gramsci que luego reaparecerán en sus reflexiones sobre otros temas. Esta es la razón por la cual los *Cuadernos* tienen, en un sentido, una lógica transversal.

31 Parte de este nuevo interés por el americanismo proviene de su lectura del número del 14 de octubre de 1927 de la revista alemana *Die Literarische Welt*, dedicado a la literatura de los Estados Unidos. Además, el interés provenía también por su lectura de varios trabajos de Henry Ford. En el primero de los cuadernos dedicados a ejercicios de traducción (el cuaderno A, según la edición de Gerratana), Gramsci traduce el número especial de *Die Literarische Welt*. Para mayor información, ver la descripción de los cuadernos de traducción hecha por Gerratana (en Gramsci 1975: 2430-2442). Para un acercamiento minucioso al interés de Gramsci por el americanismo y el fordismo, ver Giorgio Baratta (2003:169-194; 2004).

Cuando Gramsci (1975: 935-936) vuelve a plasmar los temas de interés para sus estudios al principio del cuaderno 8, escrito en 1931, en gran medida repite los temas de la primera página del primer cuaderno, aunque añadiendo otros. Entre los temas explícitamente añadidos están su interés por Maquiavelo, por la función cosmopolita de los intelectuales italianos del siglo XVIII, por Croce, por el "lorianismo" y por el periodismo. Algunos de estos temas son confirmados en una carta a Tatiana, del 17 de noviembre de 1930:

Me he concentrado sobre tres o cuatro argumentos principales, uno de los cuales es el de la función cosmopolita que han tenido los intelectuales italianos hasta el Setecientos, que después se divide en tantas secciones: el Renacimiento y Maquiavelo, etcétera. (Gramsci 1996: 364).

Estos nuevos temas retienen su preocupación por las relaciones entre dirigentes y dirigidos. Por ejemplo, sus reflexiones sobre Maquiavelo contribuyen a la interpretación del florentino como uno de los primeros proponentes de la actitud que Gramsci llamará "nacional-popular", que a su vez ayuda a proveer un marco teórico con el cual proponer un proyecto de construcción de una voluntad colectiva para el presente. Para usar otro ejemplo, las notas de Gramsci sobre el Renacimiento se centran en la crítica a lo que llama una corriente intelectual cosmopolita completamente desconectada del pueblo. El Renacimiento carecía, en este sentido, de las aspiraciones populares del movimiento de la Reforma, con la cual lo compara y contrasta. Usado como metáfora activa, como hace el mismo Gramsci a veces, el marxismo como concepción de mundo comprensiva debería articular dialécticamente Renacimiento (reforma moral e intelectual) y Reforma (vocación popular).

Hasta ahora, hemos presentado los varios planes de trabajo de Gramsci y a través de ellos su preocupación subyacente por las relaciones y articulaciones entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Es en esta vena que creemos que los temas particulares nunca están aislados, ni entre sí ni de las relaciones sociales más amplias dentro de las cuales se trabajan. La particularidad, la fragmentariedad, delata aún un sentido, aunque poroso, de totalidad. De tal forma, el estudioso gramsciano Joseph A. Buttigieg (1992: 29) considera la cuestión de los intelectuales como la preocupación central de Gramsci en sus cuadernos, a la vez que admite la conciencia de Gramsci de las "ramificaciones variadas" del tema. Su estudio

sobre los intelectuales, comenta Buttigieg, “no se limita a un estudio de las formaciones discursivas como tal; también trata del impacto que este discurso y los individuos apoderados de él han tenido en la historia material, política, social y cultural de Italia” (1992: 47). Nosotros añadiríamos que esto aplica también a muchos de los otros temas tratados en los *Cuadernos*, y no sólo al de los intelectuales. En este sentido estamos en completo acuerdo con Coutinho (1986: 77-78) cuando plantea que Gramsci propone como “primer elemento”, como “célula” de la política, “la existencia de gobernantes y gobernados, de dirigentes y dirigidos”. Coutinho escribe además que:

Esa célula –por su carácter abstracto y de punto de partida, al exigir una explicitación (concretización) dialéctica e histórica– tiene una función metodológicamente análoga a la de la mercancía en *El Capital* de Marx. Así como Marx parte de la mercancía y de sus determinaciones para elaborar las categorías más complejas y ricas de su crítica de la economía política, entre las cuales se encuentra la del capital como relación social, también Gramsci parte de su ‘primer elemento’ (la distinción gobernantes–gobernados) para explicar las más importantes determinaciones de su teoría crítica de la política (1986: 77-78).

Nosotros agregaríamos, sin embargo, que este punto de partida se encuentra hasta en esos temas que no son inmediatamente políticos. Aún más, creemos que este punto de partida abstracto (poco determinado) no es sólo un comienzo, sino más bien la matriz general subyacente a todos los cuadernos.³²

32 Maurice Finocchiaro (1999) también subraya lo central de esta preocupación por las relaciones entre dirigentes y dirigidos en la teoría política de Gramsci, a la vez que traza un paralelo con la teoría de las élites en Gaetano Mosca para plantear que ambos pertenecen a la tradición del elitismo democrático. No obstante, esta preocupación de Gramsci también se relaciona estrechamente con los debates sobre la cuestión de la lengua en la cual la dicotomía de intelectuales y pueblo era muy comentada en su tiempo. Además, esta preocupación era también central en los debates de la Internacional así como en los últimos textos de Lenin.

2. Los primeros pasos: leyendo el primer cuaderno

Empezamos por los comentarios de autocritica que hace Gramsci a principios del cuaderno 8, escrito en 1931. Refiriéndose a sus escritos en la cárcel dedicados al estudio de los intelectuales italianos, Gramsci escribe:

1°. Carácter provisional 'de memoria' de tales notas y apuntes; 2°. De ellos podrán resultar algunos ensayos independientes, no un trabajo orgánico de conjunto; 3°. No puede haber todavía una distinción entre la parte principal y las secundarias de la exposición, entre lo que sería el 'texto' y lo que deberían ser las 'notas'; 4°. Se trata a menudo de afirmaciones no controladas, que podrían llamarse de 'primera aproximación': cualquiera de ellas en la investigaciones ulteriores podría ser abandonada e incluso la afirmación opuesta podría demostrarse como la exacta; 5°. No debe dar una mala impresión la vastedad e incerteza de los límites del tema, por las cosas que acabo de decir: no tienen para nada la intención de compilar una miscelánea confusa sobre los intelectuales, una compilación enciclopédica que quiera colmar todas las 'lagunas' posibles e imaginables (1975: 935).

El comentario es importante en su totalidad en tanto es uno de los muchos comentarios hechos por Gramsci que muestran pleno reconocimiento de la crudeza y la falta de rigor apropiado de sus escritos carcelarios. Además de carecer en prisión de los recursos necesarios para la preparación adecuada para sus ambiciones intelectuales, a Gramsci ni tan siquiera se le permitía tener todos sus cuadernos a la vez, y sólo tenía acceso a un número limitado de libros.

Queremos, además, enfatizar otros dos asuntos de la cita anterior. El primero que merece mención es el comentario de Gramsci sobre la vastedad de sus notas escritas y compiladas. Su interés no es el de escribir y compilar información con

pretensiones de agotar la materia. Es debido al carácter crudo de su trabajo carcelario, que el lector debe ir más allá de la multiplicidad y fragmentariedad de éste, y tratar de captar el hilo principal que le subyace. En este sentido, la escritura carcelaria de Gramsci es completamente dialógica ya que es una obra que sólo puede ser completada o armada por el lector, aunque usando ciertas medidas objetivas de interpretación. Por lo tanto, hasta en su escritura hay un impulso hacia la construcción de una experiencia colectiva. Es por ello que Giorgio Baratta (2003: 101-104) ha planteado que el dialogismo en Gramsci es incluso de naturaleza socrática. La preocupación constante por un modo efectivo de comunicación, especialmente dirigido a la construcción de un proyecto ético-político colectivo, está presente en todos los cuadernos y se explicita de forma particular cuando Gramsci trata los temas del lenguaje, la traducción, la comunicación entre los 'viejos' y los 'jóvenes', el asunto del liderazgo y la hegemonía, la cuestión nacional-popular, etcétera.

El segundo punto que queremos enfatizar de la cita anterior es la observación por parte de Gramsci de que los escritos carcelarios estaban en una etapa en la cual no se podía aún hacer la distinción entre el momento inicial de elaboración del trabajo y el momento de la exposición. En este sentido, y recordando los señalamientos hechos por Marx en su primer volumen de *El Capital* sobre la distinción entre el 'método de investigación' y 'método de exposición', podríamos decir que los *Cuadernos* están en una etapa ni tan siquiera cercana a la que estaban los *Grundrisse*. Por lo tanto, como argumenta Baratta (2003: 103), nos encontramos frente a una investigación dentro de la investigación, sin ninguna mediación o control intermedio.

No obstante, podemos argumentar que hay al menos dos momentos de revisión o de trabajo editorial. El primero de ellos es la repetición y traslado de textos de primera redacción a una segunda (de textos A a textos C, en la edición crítica de Valentino Gerratana). El segundo 'que a menudo es simultáneo al primero' es la reorganización de material ya redactado y su reagrupación en 'cuadernos especiales' (como les llama Gramsci) a partir de un criterio temático. Estos 'cuadernos especiales' intentan compilar notas sobre un mismo tema, que Gramsci presume podría formar la base potencial de varias monografías independientes aunque relacionadas, si dispusiera de los recursos apropiados. Es en gran medida el paso de notas mezcladas en cuadernos previos

a su reorganización en cuadernos temáticos lo que hace que los *Cuadernos* no sean un *zibaldone*, una simple colección tosca de notas dispares, sino algo que muestra con bastante transparencia la preocupación subyacente del autor durante su encarcelamiento. Esta preocupación es analizar las formas dominantes de las relaciones de poder contemporáneas y a la vez establecer posibles premisas para una articulación radical entre dirigentes y dirigidos con miras a volverse movimiento colectivo de cambio. Dicho de forma más corta, su preocupación principal radica en la hegemonía y la contra hegemonía. Sin embargo, el lector debe captar la preocupación principal a la vez que aprecia las diferentes discusiones particulares que se dan en la obra. Las discusiones particulares 'ya sean de crítica literaria, de cuestiones lingüísticas, de economía, de filosofía, de política, etcétera' cobran autonomía como temas, pero sólo relativamente. No podemos más que citar al propio Gramsci cuando sugiere en el primer cuaderno un bosquejo general de trabajo crítico, a la vez que plantea la que hemos señalado como la forma apropiada de acercarse a los *Cuadernos*:

El mismo rayo luminoso pasa a través de diversos prismas y da diversas refracciones de luz: si uno quiere la misma refracción se necesita toda una serie de rectificaciones de los prismas individuales. La 'repetición' paciente y sistemática es el principio metódico fundamental. Pero una repetición no mecánica, material: la adaptación de todo principio a las diversas peculiaridades, presentando y re-presentando en todos sus aspectos positivos y en sus negaciones tradicionales, siempre organizando todo aspecto parcial en la totalidad. *Encontrar la identidad real bajo la aparente diferenciación y contradicción, y encontrar la diversidad sustancial bajo la aparente identidad, ahí está la cualidad más esencial del crítico de las ideas y del historiador del desarrollo social* (1975: 33-34; nuestro énfasis).

Hay una clara diferencia cualitativa en el paso de los cuadernos iniciales a los cuadernos especiales que se puede captar tan sólo comparando unos con otros. Esto es particularmente claro cuando nos acercamos al primer cuaderno, cuya aproximación nos interesa en el presente capítulo.

El primer cuaderno, de 100 páginas, fue llenado de cabo a rabo, por las dos caras de cada página, haciéndolo un rico

manuscrito de 200 cuartillas. Contiene numerosas notas sobre distintos temas, la mayoría de ellos desarrollados en cuadernos subsiguientes. La primera página del cuaderno – fechada el 8 de febrero de 1929 por el mismo Gramsci – tiene un bosquejo de trabajo. Los primeros apuntes que siguen a esa primera página, como comenta Gerratana en el aparato crítico de su edición de 1975, no fueron escritos hasta junio o julio de ese año, según la fecha de las fuentes sobre las cuales Gramsci comenta. Esto significa que entre esa primera página con el bosquejo de trabajo y el inicio de la redacción del resto de las notas hubo una pausa de alrededor de cuatro meses. Gramsci explica esa prolongada pausa, luego de tanto ambicionar el permiso para escribir en la cárcel, en una carta fechada el 9 de febrero de 1929, a su cuñada Tatiana:

¿Sabes? Escribo ya en la celda. Por ahora sólo hago traducciones, para reacostumbrar la mano: mientras tanto pongo mis pensamientos en orden (1996: 236).

En esos cuatro meses, Gramsci traduce mucho, especialmente del alemán. Como le comenta Gramsci (1996: 244) a su esposa Giulia en una carta durante ese tiempo, en ese punto lee menos pero trabaja más. Es natural que sintiera inseguridad para empezar a escribir extensamente sobre cualquier tema, especialmente luego de haber pensado en proyectos tan ambiciosos como los enumerados en la primera página del primer cuaderno. Encima de eso, se le había prohibido el uso de material para escribir en su celda durante los dos años y medio precedente. Su escritura, antes del permiso, se había limitado mayormente a cartas a sus familiares.

El primer cuaderno presenta ya al lector los temas más importantes que luego serán elaborados en los demás cuadernos. La complejidad del primer cuaderno, como de los otros cuadernos iniciales, recae en que contiene muchas notas sobre un número grande de temas variados, incluyendo notas sobre historia italiana, la iglesia, literatura, el Americanismo como fenómeno social, tipos de revistas, método, política, etcétera. Intercaladas entre las diferentes notas hay anotaciones bibliográficas y hasta comentarios para servir como recordatorios personales. Como veremos en lo que sigue, muchas de las palabras claves y temas importantes por los cuales Gramsci es bien conocido, se adelantan ya en el primer cuaderno, especialmente en sus notas sobre historia italiana. Aquí queremos tratar algunas de

estas notas por el valor que luego cobrarán en los cuadernos subsiguientes.

Maquiavelo hace en el primer cuaderno una primera y rápida aparición como uno de los interlocutores intelectuales principales de la obra. Aunque con valor propio en términos de la interpretación histórica provista, las reflexiones gramscianas sobre Maquiavelo luego le servirán para aproximarse a la conjetura política específica de su momento y llegará a referirse al partido comunista como el “moderno Príncipe”. Es ésta una constante en la sensibilidad teórico-política de Gramsci: la necesidad de confrontar el pasado para hacerlo trabajar en el presente, es decir, el pasado es importante en cuanto ayuda a configurar el presente, y esto a la vez, servirá como base para la acción futura.

La primera nota sobre Maquiavelo (luego incluida en el cuaderno 13) trata sobre cuál debe ser la interpretación apropiada del trabajo del florentino. Gramsci (1975: 9) expresa la necesidad de situar a Maquiavelo en su contexto histórico, que incluye las luchas internas de la república de Florencia, las luchas entre los estados italianos y las luchas por parte de éstos en búsqueda de un equilibrio europeo. En su contexto, según Gramsci (1975: 9), Maquiavelo representa dentro de la península italiana una figura progresista que refleja “la filosofía política del tiempo que tiende hacia la monarquía absoluta nacional, la forma que puede permitir un desarrollo y organización burgueses”. Para Maquiavelo, el príncipe emplearía la necesaria fuerza unitaria con el apoyo de la masa de campesinos, comerciantes y la burguesía creciente en contra de la “anarquía feudal”. Esa figura del príncipe como agente dirigente y unificador luego será tomada por Gramsci en sus reflexiones sobre el partido político y la necesidad de construir un movimiento nacional-popular, aunque esta vez sobre la base de la alianza entre la clase obrera del norte y la masa de campesinos del sur.

Esta nota breve y temprana sobre Maquiavelo expresa la preocupación principal de Gramsci en sus *Cuadernos*: la centralidad de la relación entre dirigentes y dirigidos. El príncipe, según la interpretación de Gramsci, es insignificante por sí solo. Su importancia radica en su habilidad para servir como agente unificador, aglutinador, de fuerzas progresistas. Es por

este rol que Gramsci luego toma la imagen del príncipe para describir al partido político moderno.³³

Otro importante grupo de notas que inicia un tema constante de los *Cuadernos* es el dedicado a “Los nietecitos del padre Bresciani” (1975: 18-20, 30, 80-81, 92). Gramsci usa esa etiqueta para referirse a lo que entiende como una corriente literaria italiana compuesta por un grupo de escritores cuya literatura considera vacía, superficial, propagandística, revisionista y reaccionaria. Algunos de los autores agrupados bajo esta etiqueta son Ugo Ojetti, Alfredo Panzini (cuya *Vita di Cavour* es objeto de particular crítica en cuadernos subsiguientes), Salvator Gotta, Margherita Sarfatti, Mario Sobrero (cuya novela *Pietro e Paolo*, de 1924, contiene un personaje que es una caricatura del militante Gramsci), Francesco Perri (a quien Gramsci critica por escribir en un estilo realista pero que carece de una perspectiva histórica apropiada), Leonida Repaci, Umberto Fracchia, entre otros.

Según Gramsci, es sintomático de la literatura producida por los *nietecitos del padre Bresciani* la falta de historicidad, el gusto por los lugares comunes del folclore, el énfasis en la propiedad del vocabulario y el uso conciente y a propósito de vocabulario rebuscado. Además, Gramsci (1975: 30) ve en ellos una tendencia a asumir una perspectiva paternalista y condescendiente hacia la gente común, perspectiva que presupone su inferioridad. Debe recordarse que para Gramsci (1975: 89-90, 2311-2314), el folclore es una “concepción del mundo y de la vida” implícita en los grupos subalternos que se caracteriza por su desorganización y heterogeneidad debido a la posición de subordinación y explotación sufrida por estos grupos. Esta actitud paternalista explica la denuncia de Gramsci a la caracterización aparentemente positiva, pintoresca, folclórica del pueblo por parte de los *nietecitos*, pues entiende que tal acción legítima y ayuda a mantener la sensibilidad popular común a nivel de lo folclórico. Al contrario, la perspectiva de Gramsci reconoce la necesidad de acercarse a la cultura folcló-

33 Aunque sobrepasa los límites del presente trabajo, una lectura cuidadosa del *Príncipe* de Maquiavelo corrobora la interpretación de Gramsci. Ya desde la misma carta dedicatoria de la obra, se empieza a plantear una vinculación podríamos llamar casi simbiótica entre príncipe y pueblo. Luego, a través de toda la obra, Maquiavelo no se cansará de recurrir a la apelación del pueblo como principal defensa y sustento del poder del príncipe, incluso planteando que el cariño y el afecto del pueblo es la mejor fortaleza.

rica, vista como una concepción de mundo popular caótica y desorganizada, no para apreciarla como algo bueno o neutral en sí, sino para depurarla, desmitificarla, organizarla y elevarla hacia una concepción del mundo conciente y coherente. Es en parte por esta línea de pensamiento gramsciano por lo cual siempre ha sido injusta la interpretación que ha querido hacer de Gramsci, y su noción de nacional-popular, propulsores de un tipo de populismo.

Es transparente, en su preocupación y su crítica al tipo de literatura producida por los *nietecitos*, que para Gramsci una reforma moral e intelectual debe incluir una batalla en todos los frentes, incluyendo el literario. Joseph Buttigieg (1992: 44-45) comenta que los *nietecitos del padre Bresciani* eran, “reaccionarios, así sea cuando se postulaban como protectores de la alta cultura o como exponentes de un populismo nacionalista y nostálgico”. Además, como continúa diciendo Buttigieg:

Muchas de las figuras asociadas con *ambos* el brescianismo y lorianismo contribuyeron a la atmósfera intelectual, o mejor, cultural, que preparó el terreno para el fascismo y ayudó a sostenerlo (1992: 45).

La etiqueta en sí hace referencia al padre jesuita, Antonio Bresciani (1792-1892), novelista histórico reaccionario. Más que por su obra, Bresciani es recordado por la brutal crítica que hiciera Francesco De Sanctis en 1855 a su novela, *L'Ebreo di Verona*, y que Gramsci conocía muy bien. De Sanctis (1965: 50-79) critica la perspectiva revisionista de la historia que tiene Bresciani que muestra los brotes revolucionarios de 1848 como producto de fanáticos, extremistas y sociedades secretas. También, De Sanctis denuncia la apropiación que hace Bresciani del lenguaje de los revolucionarios para la causa de la reacción y del catolicismo. Para Bresciani, la verdadera libertad sólo estaba presente dentro del catolicismo, mientras que la libertad que proclamaban los revolucionarios era mero libertinaje.

En cuanto a criterios formales, De Sanctis (1965: 76, 78) critica lo que entiende como mera retórica vacía y superficial, llena de lenguaje florido pero carente de sustancia. Como parte de esa superficialidad, critica el pobre desarrollo de los personajes. En términos de la narrativa, De Sanctis (1965: 73, 75) critica lo que ve como una colección de hechos y descripciones detalladas carentes de un motor subyacente.

Deberíamos también añadir la crítica que hace a Bresciani por su idiotización del elemento plebeyo en la obra.

En sus comentarios introductorios a la sección sobre estos textos gramscianos en el volumen que editó de escritos culturales, David Forgacs (en Gramsci 1985: 298) comenta que para Gramsci, “el punto era hacer un paralelo entre la reacción de Bresciani al 1848 y la de la prensa burguesa a la revolución bolchevique”. Esta reacción también permeó el ambiente cultural que explícita o implícitamente luego promovió el fascismo.

Parecido a lo que hace Gramsci con las figuras literarias agrupadas ligeramente bajo la etiqueta genérica de brescianismo, hace también con varias figuras intelectuales, pero esta vez asociadas a las ciencias sociales, bajo la etiqueta genérica de “lorianismo”. Esto ya se presenta también por primera vez en el cuaderno 1. El nombre “lorianismo” —por el economista italiano Achille Loria— es usado por Gramsci para referirse a aquellos intelectuales dentro de las ciencias sociales “cuyo crudo positivismo, oportunismo, pensamiento perverso y trabajo descuidado (y cómico, si no fuera por su influencia masiva) ejemplificada en el trabajo y la carrera del profesor de economía Achille Loria” (Buttigieg 1992: 43). Aún más, Loria fue visto por sus contemporáneos como un representante importante del pensamiento socialista y, a su vez, como representante de una alternativa fuerte frente a Marx. Además, como en el caso de Bresciani, Loria es recordado más por los brutales ataques dirigidos a su trabajo por Engels, en su prefacio al tercer volumen de *El Capital* de Marx, que por su obra en sí.

En el contexto italiano, Benedetto Croce dejó una crítica memorable de Loria. Aunque la extensión de Loria a “lorianismo” como útil y genial etiqueta con la cual dirigirse a un grupo de intelectuales fue creación de Gramsci, muchas de las características básicas atribuidas a Loria y al lorianismo son tomadas de la crítica hecha por Croce (1907: 35-71), que Gramsci también conocía muy bien. En su ensayo temprano, de aparición original en 1896, *Le teorie storiche del Prof. Loria*, Croce —aún no habiendo renegado del marxismo por completo— defiende la obra de Marx y el materialismo histórico como canon de interpretación histórica frente a lo que entiende como una interpretación deshonesto y vulgar por parte de Loria. Entre otras cosas, Croce (1907: 56-58) critica la interpretación de Loria según la cual para Marx la causa

final subyacente al desarrollo económico es el desarrollo gradual del “instrumento técnico”. Croce muestra que Loria, a la vez que usa partes del famoso prefacio de Marx para sostener su argumento, arbitrariamente sustituye las palabras “instrumento técnico” por las originales en el texto de Marx de “fuerzas materiales de producción”, cambiando por completo el sentido del texto y el argumento marxiano. Como sostiene Croce (1907: 58), cuando Marx habla de las condiciones materiales subyacentes al desarrollo económico, no las reduce “a la sola ‘metamorfosis del instrumento técnico’”. Además, para el Croce *de esta etapa*, Marx no estaba en la búsqueda de causas finales de las cosas.

Otra crítica de Croce (1907: 63-64), y que se sigue de la que acabamos de exponer, va contra la falta de entendimiento por parte de Loria de cómo es que en la concepción de Marx se da la coincidencia de los elementos subjetivos y objetivos para que se produzca una crisis revolucionaria y de cambio. Como el enfoque de Loria se centra en el “instrumento técnico”, en la tecnología sola, le resulta extraño o ajeno que un cambio tecnológico pueda producir una explosión revolucionaria. Citamos la respuesta de Croce al asombro e incredulidad de Loria:

Loria no ha comprendido que Marx no hace de la historia algo automático. El organismo capitalista produce la proletarización y anarquía social y mundial: esas son condiciones factuales; y tales condiciones hacen posible la acción proletaria hacia una nueva ascensión social. ‘La humanidad no se propone aquellos problemas que no puede resolver’. Aquí está la obvia concesión entre el hecho económico y la acción revolucionaria, que le parece a Loria un *concepto místico* (1907: 64).

Además de estas dos críticas principales, Croce arremete una y otra vez contra Loria por su injustificada arrogancia intelectual. Croce (1907: 38) incluso llega a acusarlo de ser un mero plagiador —aunque de forma distorsionante— de Marx. Denuncia como falsas sus pretensiones de originalidad, y su pretensión de comprender y trascender la obra de Marx cuando lo que realmente termina haciendo es elaborando una cruda versión de economicismo.

En la primera nota que Gramsci dedica a Loria hace referencia explícita al ensayo de Croce. Acepta estas críticas a Loria, cuestionando sus pretensiones de originalidad a la vez que expande el asunto. Para Gramsci, Loria representaba una

corriente de opinión pública de cierta reputación con la cual había que vérselas porque pretendía superar al marxismo. Citamos a Gramsci:

Loria no es caso teratológico individual: es el ejemplo más completo y terminado de una serie de representantes de una cierta capa intelectual de cierto período; de los intelectuales positivistas en general que se ocupan de la cuestión obrera y que más o menos creen profundizar, o corregir o sobrepasar al marxismo. Enrico Ferri –Arturo Labriola– Turati mismo podrían proveer un sembradío de observaciones y anécdotas.

Y termina la nota apuntando al problema real subyacente a los casos individuales de intelectuales como Loria:

Por lo tanto, en términos generales, el lorianismo es una característica de un cierto tipo de producción literaria y científica en nuestro país [...] conectada a la pobre organización de la cultura y, por lo tanto, a la ausencia de control y crítica (1975: 22).

La importancia de Loria y el “lorianismo” para Gramsci, entonces, radica en su función más amplia a nivel social y cultural. Además, deben recordarse las reflexiones de Gramsci sobre el marxismo como una filosofía de la praxis, en contra de las interpretaciones positivistas o economicistas. Ya antes de ser encarcelado, Gramsci había criticado esas posturas y luego en sus *Cuadernos* esa crítica seguirá, no sólo en sus ataques al lorianismo, sino también al “Manual popular” de Bujarin. Para Gramsci, de nuevo, el problema no es solamente lo que representa el lorianismo como corriente intelectual, sino lo que dice de una sociedad que produce tal corriente y le da prestigio. Esta aproximación a intelectuales y corrientes intelectuales es sintomática de la perspectiva gramsciana, y se ve ejemplificada cuando desarrolla el tema de la ausencia de una literatura nacional-popular en Italia, como la que sí había en Francia.

Otros temas ya adelantados en el primer cuaderno incluyen aquellos por los cuales Gramsci es más conocido como: la noción de intelectuales, la cuestión de la hegemonía, la formas de lucha política, la concepción del estado. Todos estos temas reflejan lo que hemos venido señalando como su preocupación central en los *Cuadernos*: las relaciones entre dirigentes y dirigidos.

Por un lado, Valentino Gerratana (1997: 122) tiene toda la razón cuando plantea que, en las elaboraciones más ricas de Gramsci, es decir, en la noción de hegemonía en los *Cuadernos*, éste vio la necesidad de construir una teoría comprensiva de la hegemonía que intentara entender “tanto la hegemonía proletaria como la hegemonía burguesa, como, en general, toda relación de hegemonía”. Por otro lado, sin embargo, antes de llegar a este punto de abstracción analítica y de generalización, Gramsci expresó sus primeras observaciones sobre la hegemonía y sus elementos constitutivos en varias notas en el primer cuaderno a través de un acercamiento al *Risorgimento*, el proceso de unificación nacional italiana. Por ejemplo, en la nota 43, Gramsci inicia un análisis diferencial de la composición de los intelectuales en el norte comparados a los del sur de la península. En esta nota, Gramsci está retomando la discusión que había llevado a cabo en su ensayo del 1926 sobre la cuestión meridional. En aquel trabajo, Gramsci ya había adelantado su preocupación de analizar a los intelectuales en su capacidad para ligar un bloque social determinado, es decir, de conectar los grupos dominantes con los grupos dominados. Por un lado, en el sur, discute Gramsci (1975: 35), el tipo de intelectual reinante es “el tipo del ‘abogado’, que pone en contacto a la masa campesina con la de los terratenientes y con el aparato de estado”. Por otro, en el norte, el tipo principal es “el ‘técnico’ de oficina que sirve como conexión entre la masa de obreros y la clase capitalista; la conexión entre la masa de obreros y el Estado fue conseguida por los organizadores de sindicatos y por los partidos políticos, es decir, por un grupo intelectual completamente nuevo”.

Algunas breves observaciones sobre estas exploraciones iniciales de la noción de intelectual. Lo primero que puede anotarse es que, como es bien conocido, para Gramsci la noción de intelectual no se refiere a la noción del sentido común que ve al intelectual como una persona meramente bien educada e ilustrada. Segundo, que se sigue de lo primero, que el elemento definitorio del tipo de intelectual que analiza es su habilidad para contribuir al mantenimiento (o, al contrario, a la subversión) de una articulación particular entre dirigentes y dirigidos. El énfasis se da en su capacidad de articular, de relacionar, y no en un valor o capacidad intrínseca alguna. Por lo tanto, debido al desarrollo y composición desigual entre el sur y el norte de Italia, el rol de intelectual es aplicado a diferentes grupos o individuos. El intelectual es el que sabe, es el que organiza, conecta, liga. Como plantea Gramsci en el primer cuaderno:

Por intelectuales tenemos que entender no [sólo] aquellos grupos comúnmente designados con esa denominación, sino en general toda esa masa social que ejerce funciones organizativas en un sentido laxo, tanto en el campo de la producción, como en el cultural, como en el político-administrativo (1975: 103).

El tema será retomado luego, especialmente en el cuaderno 12, y Gramsci distinguirá ya propiamente entre dos categorías, los intelectuales orgánicos y los tradicionales. Cada clase social, argumentará Gramsci, se crea su propio grupo de intelectuales orgánicos.

Junto al tema de los intelectuales como organizadores sociales, Gramsci le da importancia a la noción de transformismo, que no inventa sino que recoge del vocabulario de la política italiana, especialmente de la política italiana de 1870 y 1880. En su uso original, la noción de transformismo se refería a la práctica de formación de mayorías parlamentarias basadas en alianzas entre sectores diferentes, a cambio de favores o patronazgos de diversa índole. En el análisis de Gramsci (1975: 42), toda clase social no sólo crea sus propios intelectuales orgánicos sino que, si desea ejercer completa dirección, debe ser capaz de cooptar (transformar) a los intelectuales de las clases sociales antagónicas. Esta cooptación de las capas intelectuales de sectores opositores está en el corazón de lo que Gramsci quiere decir con la noción de transformismo.

Por su parte, la noción de hegemonía ya va adquiriendo su particular color gramsciano en el primer cuaderno también, dentro de las reflexiones sobre el *Risorgimento* en la nota 44. En esta nota, Gramsci (1975: 40-41) argumenta que la razón por la cual los moderados fueron más fuertes que el Partido de Acción fue que su base social era más homogénea y, por lo tanto, más sólida. Las fuerzas moderadas, continúa, lograron dirigir el Partido de Acción incluso después del 1870 a través de la práctica de transformismo. En medio de esta reflexión, Gramsci comenta:

El criterio histórico-político sobre el cual la investigación debe estar basada es este: que una clase es dominante de dos formas, es decir, es 'dirigente' y 'dominante'. Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por esto, antes de subir al poder una clase puede ser 'dirigente' (y debe serlo): cuando está en el poder se

vuelve dominante pero también continúa siendo 'dirigente'.

Y continúa:

Puede y debe existir una 'hegemonía política' incluso antes de haber llegado al Gobierno y uno no debe sólo descansar en el poder y en las fuerzas materiales que provee para ejercer dirección o hegemonía política (1975: 41).

Aunque la noción y temática de la hegemonía será elaborada y enriquecida en los cuadernos especiales (especialmente el 10, 11, 12 y 13), y se volverá una categoría analítica con la cual calibrar el estado moderno, ya aquí vemos en estas reflexiones iniciales algunos de sus elementos constitutivos claves. Se presenta como forma de ejercer el poder opuesta al uso transparente de la fuerza. Se presenta como una práctica de poder que descansa en la conquista y mantenimiento del consentimiento activo o pasivo de las clases subalternas o, al menos, de sus componentes más activos. Además, la hegemonía aquí ya se plantea como una práctica tanto de un grupo en el poder como de un grupo que quiera adquirir poder, es decir de la práctica política de la hegemonía y de la contra-hegemonía. Y, como con el leitmotiv de los *Cuadernos* en general, en el núcleo de la hegemonía está plenamente la problemática de las relaciones entre dirigentes y dirigidos.

Cabe mencionar también que en el primer cuaderno ya se atisban algunas de las otras nociones claves de Gramsci, las de guerra de movimiento y guerra de posiciones. Estas primeras apariciones, como las de guerra de movimiento y guerra de posiciones, y las que ya hemos comentado anteriormente, están atadas a referencias históricas específicas. La distinción entre formas de lucha política (guerra de movimiento/guerra de posiciones), por ejemplo, es desarrollada cuando Gramsci (1975: 122) analiza las luchas en India por la independencia de los ingleses en la nota 134. En cuadernos posteriores, muchas de estas reflexiones se desarrollan y cobrarán más autonomía, convirtiendo estos temas y nociones en útiles herramientas analíticas y conceptuales.

Este breve recorrido por algunos de los temas ya iniciados por Gramsci en su primer cuaderno carcelario va dirigido a mostrar cómo, en sus primeras apariciones, los múltiples y diversos temas trabajados a lo largo de su vida en la cárcel

fueron todas partes del primer impulso de reflexión intelectual. Fueron todos, aun con sus diferencias, partes del proceso de lluvia de ideas inicial. Nos enfocamos en el primer cuaderno porque muestra una clara diferencia con el tipo de trabajo, mejor organizado, contenido en cuadernos posteriores, especialmente los llamados cuadernos especiales o temáticos. Muchas de las notas del primer cuaderno serán luego repetidas, reorganizadas, modificadas o sencillamente canceladas en futuros cuadernos, dando objetivamente más importancia hermenéutica al trabajo en los cuadernos especiales, pues estos parecen mostrar un trabajo de revisión por parte del mismo Gramsci. ¿Por qué, entonces, acercarse al primer cuaderno? Porque muestra, ya en la misma materialidad de su escritura, que los temas aun superficialmente diferentes de la obra madura gramsciana están íntimamente relacionados unos con otros, como el rayo que da diferentes refracciones de luz al pasar por prismas diversos.

La concepción marxista de Gramsci reclama la perspectiva de la totalidad, pero sin perder el respeto necesario por lo particular y lo distinto. Por tanto, de haber una reforma moral e intelectual, la filosofía de la praxis debería competir en todos los frentes. En este sentido, la crítica al lorianismo, al brescianismo, a la filosofía de Croce, al americanismo, etcétera, no son asuntos distantes de aquellos que conciernen explícitamente a la estrategia política. Todas estas reflexiones forman parte de un impulso abarcador de trabajar en contra de la hegemonía dominante en todos los frentes de batalla, contribuyendo así a una amplia contra-hegemonía

3. Hegemonía, estado y estrategia política en los *Cuadernos*

Al marxismo, tomado como un cuerpo más o menos coherente de teoría política, filosofía y política revolucionaria que se origina en el pensamiento de Carlos Marx, se le ha notoria y típicamente reprochado carecer de una teoría apropiada del futuro estado socialista que se quiere conseguir (Bobbio 1987: 47-64). Tal búsqueda de una alternativa indeterminada, “abstracta”, y formulaica para el presente orden de cosas pierde de vista, en parte, el punto de una concepción de mundo que se pretende materialista histórica y que aspira a nunca descuidar la necesaria relación dialéctica entre teoría y práctica, sujeto y objeto, meta y condiciones de posibilidad. Con mucha razón, Antonio Negri, en respuesta a Norberto Bobbio, plantea:

Nunca es posible especificar cómo funcionarían en la práctica alternativas al capitalismo y la discusión sobre ellas nunca se mueve más allá del terreno de sofismas. La única respuesta verdadera recae en la crítica, la lucha, la alternativa radical: es sólo en movimiento que la naturaleza de la movilidad se revela a sí misma. En fin, en palabras de ‘La crítica al Programa de Gotha’, ‘mientras exista el capitalismo no habrá libertad’ (1987: 127).

Sin duda, lo que se propone en la respuesta de Negri al reproche de Bobbio no es que la teorización política marxista deba dejar de analizar, proponer estrategias y vías, etcétera, para ‘la alternativa radical’, sino que una teoría que reclama ser materialista y dialéctica no puede proponer ninguna solución *ready-made* para el futuro. La alternativa radical tiene que salir del objeto durante el curso de la lucha y la teorización. Lo nuevo nace de lo viejo, no es algo mecánicamente impuesto desde afuera. En este sentido, el único *telos* es el objetivo propuesto, la abolición de la explotación de clase. Como comenta Gramsci en sus *Cuadernos*, el único imperativo categórico en la obra de Marx son las últimas palabras del *Manifiesto del partido comunista*, ‘¡Trabajadores de todo el mundo, uníos!’.

El marxismo, por otro lado, ha contribuido, como ningún otro cuerpo teórico, a una comprensión rigurosa y crítica no sólo del capitalismo como modo de producción distintivo, sino también a la naturaleza del estado, especialmente el estado moderno. De los teóricos tempranos del marxismo, Antonio Gramsci es probablemente el que más avanzó hacia una apreciación apropiada y más desarrollada del funcionamiento del poder y el estado moderno.

Parte de su contribución a este respecto se debe ciertamente a perspicacia teórica, aunque es justo decir que otra parte hay que buscarla en cambios históricos reales e innovaciones que no estuvieron presentes en las reflexiones de Carlos Marx o aun de Lenin, entre otros. El aporte de Gramsci es reconocido por muchos marxistas y no-marxistas, especialmente en lo tocante a su concepto de hegemonía. Como parecería obvio, dada la naturaleza de los temas, en ningún lado como en sus notas sobre el estado, el ejercicio del poder y el partido político, aparece de forma más transparente la matriz subyacente de las relaciones entre dirigentes y dirigidos en los cuadernos gramscianos. En esas notas, Gramsci define y redefine nociones comunes de la historia del pensamiento político como el estado, la sociedad civil, el consentimiento, el partido político, el poder, la legitimidad, etcétera.

La concepción de Gramsci sobre el estado y la sociedad civil está alimentada en términos históricos por la creación y proliferación de partidos políticos de masa, la legalización y proliferación de organizaciones obreras, la proliferación de la prensa escrita (especialmente la mayor influencia de los periódicos), y otros elementos de la vida moderna que estaban en gran medida ausentes en la vida política europea del siglo XIX. A esto habría que añadir también las iniciativas de empresarios como Henry Ford analizadas por Gramsci (1975: 2137-2181), a través de las cuales el patrono pretende inmiscuirse más en la vida privada de su fuerza laboral, el rol de instituciones de la sociedad civil como la iglesia, los clubes y asociaciones profesionales, entre otras. En fin, Gramsci tiene ante su reflexión un terreno social mucho más complejo que antes. En este sentido, como veremos en lo que sigue, aunque trabajando dentro de una tradición particular (de Hegel y Marx), la concepción que tiene Gramsci del estado en su sentido integral, como suma de la sociedad política y sociedad civil, está informada por desarrollos históricos reales en la vida política de muchos países de occidente. Aunque lo dicho sobre el aspecto histórico y concreto subyacente a la reflexión gramsciana sobre el estado

parecerá obvio a algunos lectores, es importante acentuarlo, ya que hay quienes tratan el tema como un problema de pura historia intelectual, como por ejemplo hizo el mismo Norberto Bobbio (1979: 21-47) en su conocido ensayo sobre la noción de sociedad civil en Gramsci.

La concepción de Gramsci, en la cual el estado es ampliado para incorporar todo el entramado social donde se expresan y mantienen las relaciones entre dirigentes y dirigidos, responde no sólo a cómo lo político incide en el resto del terreno social sino también a cómo instancias antes consideradas estrictamente como partes de la vida privada de los individuos inciden en el terreno típicamente político. Es este uno de los temas que Gramsci (1975: 2079-2013) trabaja al tratar, por ejemplo, la organización Acción Católica. Como analiza Gramsci, el origen de esta organización radica en la necesidad de la iglesia católica de competir en el terreno secular contra otras organizaciones, entre ellas las de índole política, después de la victoria del liberalismo.³⁴ Plantea Gramsci:

después de 1848 el catolicismo y la Iglesia 'deben' tener un partido propio para defenderse, y echar para atrás lo menos posible, no pueden hablar más [...] como si se creyeran ser la premisa necesaria y universal de todo modo de pensar y de obrar (1975: 2081-2082).

Acción Católica, así como el Partido Popular (PPI) y la Confederación del Trabajo, eran organizaciones vistas por Gramsci (1975: 2083) como incursiones de la iglesia en el terreno secular por requisitos políticos y prácticos para continuar siendo un poderoso centro de influencia en los nuevos arreglos bajo los diferentes órdenes liberales emergentes. Además, la iglesia católica participó, en parte, en darle la legitimidad al régimen de Mussolini, especialmente luego de que el gobierno resolviera la cuestión de Roma en 1929, concediendo soberanía al Vaticano y dando una cantidad grande de dinero para compensar la pérdida de lo que fueron los territorios papales durante los 1860 y los 1870. Con el Concordato de 1929, el régimen extendió la educación religiosa a las escuelas primarias y secundarias, y proveyó autonomía a Acción Católica a cambio de que no se entrometiera en materia

³⁴ Para un análisis detallado de las reflexiones de Gramsci sobre el catolicismo y la cuestión religiosa en general, ver Rafael Díaz Salazar (1990) y Hugues Portelli (1971).

directamente política (Duggan 1994: 226).³⁵ Con esto, como comenta el historiador Christopher Duggan (1994: 226-227), Mussolini –“el hombre enviado por la providencia”, como lo llegó a llamar el Papa– logró no sólo darle a su gobierno una mayor legitimidad a nivel local e internacional, sino que también a la vez usó la iglesia como un instrumento para asegurar consentimiento político masivo. Todos estos son elementos que también debían haber estado presentes en la mente de Gramsci al reflexionar y escribir sobre la hegemonía y el estado moderno. En fin, con este breve desvío específico sobre las relaciones de la iglesia y el gobierno mussoliniano queremos enfatizar que el pensamiento de Gramsci sobre el poder, la hegemonía, el estado, etcétera, denota tanto una riqueza y profundidad teórica como un pleno reconocimiento de desarrollos de la realidad efectiva.

La tradición teórica dentro de la cual Gramsci se enmarca cuando escribe sobre la política es consistente, aunque heterogénea, y formada por figuras como Hegel, Marx y Lenin, entre otras. La relación de Gramsci con esta tradición es dialéctica, en tanto Gramsci la confronta e innova sobre ella, a la vez que retiene algunos de los elementos heredados. Hay una superación en el sentido de la palabra alemana *aufhebung* (tan cara a Hegel) según la cual hay una síntesis superadora que a su vez retiene –aunque transformado– elementos de lo anterior. Detengámonos un poco en Hegel, Marx y Lenin, para calibrar con mayor precisión la contribución de Gramsci en torno a algunos conceptos importantes de la teoría política, especialmente en relación a los de estado y sociedad civil.

En el cuaderno 1, Gramsci comenta positivamente sobre la noción de estado y sociedad civil en Hegel:

La doctrina de Hegel sobre los partidos y las asociaciones como trama ‘privada’ del Estado. Se derivó históricamente de las experiencias políticas de la Revolución francesa y debía servir para dar una mayor concreción al constitucionalismo. Gobierno con el consentimiento de los gobernados, pero con el consentimiento organizado, no genérico y vago como se afirma en el instante de

35 Para una breve pero profunda mirada a las relaciones entre la iglesia católica y el gobierno en la Italia fascista, ver Alice A. Kelikian (2002: 44-61).

las elecciones: el Estado tiene y pide el consentimiento, pero también 'educa' este consentimiento con las asociaciones políticas y sindicales, que, sin embargo, son organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente. Hegel, en cierto sentido, supera ya, así, el constitucionalismo puro y teoriza el Estado parlamentario con su régimen de partidos. Su concepción de asociación no puede ser todavía más que vaga y primitiva, entre lo político y lo económico, según la experiencia histórica de los tiempos, que era muy restringida y daba un solo ejemplo completo de organización, el 'corporativo' (política injertada en la economía) (1975: 56-57).

A pesar de los posibles desaciertos de la apreciación de Gramsci de ver en Hegel el desarrollo de una noción de sistema parlamentario y partidos políticos (los partidos políticos en el sentido moderno no existían durante el tiempo de Hegel), desaciertos criticados correctamente por Bobbio (1979: 32), este fragmento es importante por varias razones. Primero, contextualiza filosóficamente la concepción de estado que Gramsci va a elaborar, añadiendo más adelante a Marx en el fragmento. Segundo, en el comentario sobre la concepción del estado y la sociedad civil en Hegel, vemos las pistas de su propia concepción, elementos que ya se adelantaron en su primer cuaderno, como vimos en el capítulo anterior. No creemos como Bobbio que Gramsci, en el caso de su teoría sobre el estado y sobre la importancia dada a la sociedad civil, sea más hegeliano que marxista, sino que entendía que la noción marxista del estado tenía mucha influencia de la obra de Hegel. En el fragmento del cual citamos más arriba, Gramsci no pone a Hegel contra Marx, sólo marca las diferencias entre las realidades históricas de ambos.

En la concepción de Hegel, la sociedad civil ocupa un momento intermedio entre la familia y el estado. Para Hegel (1967: 122-123), en la sociedad civil los individuos actúan a partir de sus intereses particulares pero, camino a obtener sus "fines egoístas", forman "un sistema de completa interdependencia, donde la vida, la felicidad y el estatus legal de un hombre se entrelaza con la vida, felicidad y derechos de todos". La obtención de los deseos egoístas se logra a través de la "forma de universalidad". La sociedad civil para Hegel es "el mundo de la apariencia ética" (1967: 122) porque el universal "la unidad de todos" juega un papel crucial pero todavía parte

de intereses y propósitos particulares. En este sentido, refiriéndose al momento de la sociedad civil, Hegel comenta:

Pero al desarrollarse independientemente de la totalidad, el principio de la particularidad se mueve hacia la universalidad, y sólo ahí obtiene su verdad y el derecho que merece su actualización positiva. *Esta unidad no es la identidad que el orden ético requiere, porque en este nivel, de división, ambos principios son auto-subsistentes.* De aquí se sigue que *esta unidad está aquí presente no como libertad sino como necesidad, ya que es por compulsión que lo particular se alza a la forma de la universalidad, y busca y consigue su estabilidad en ella* (1967: 124; nuestro énfasis).

La unidad entre particular y universalidad de la que habla Hegel sólo puede ser conseguida, en su concepción, con el pleno desarrollo del estado. Sólo en el estado puede lo particular realizar su libertad y dejar el mundo de la necesidad atrás. Para Hegel, la sociedad civil incluye no sólo la esfera de las relaciones económicas y comerciales entre individuos. También incluye instituciones reguladoras como las que se encargan de la administración de la justicia “la ley y los tribunales de justicia” (1967: 134-145), la policía (1967: 146-152), y las corporaciones (1967: 152-155), encargadas de contener los posibles problemas presentados por la inevitable miseria, desigualdades, y choques en una etapa (la de la sociedad civil) aún dominada por intereses privados. Como comenta Hegel: “El control es también necesario para disminuir el peligro de los exabruptos que surgen de los intereses en choque y para abreviar el período en que su tensión debe relajarse a través del trabajo de una necesidad de la cual ellos mismos no saben nada” (1967: 148). Hegel estaba bien conciente de la división de la sociedad en clases debido a las inherentes desigualdades contenidas en los vaivenes de la sociedad civil (1967: 149-150). Aunque Hegel admira a los economistas políticos por trabajar con leyes que tratan sobre la esencia de lo meramente aparente, los critica por ignorar la disparidad y las desigualdades tras de las leyes económicas abstractas.

Por otro lado, el estado en Hegel, “la actualización de la libertad concreta” (1967: 160), pretende estar más allá de la esfera limitada de la sociedad civil:

En contraste con la esfera de los derechos privados y del bienestar privado (la familia y la

sociedad civil), el estado es desde un punto de vista una necesidad externa y su autoridad mayor; su naturaleza es tal que sus leyes y sus intereses están subordinados a él y dependen de él. Sin embargo, por otro lado, es el fin inmanente dentro de ellos, y su fuerza recae en la unidad de su mismo fin y propósito universal con el interés particular de los individuos, del hecho que los individuos tienen deberes al estado en la proporción en que tienen derechos en su contra (1967: 161).

El estado, “la actualización de la Idea ética” (1967: 155), unifica intereses particulares y universales. El estado es visto como gobierno, excluyendo la administración de justicia y la policía que forman parte de su noción de sociedad civil. El estado para Hegel incluye la constitución, la legislatura, el ejecutivo, y la Corona, formando una monarquía constitucional en donde la Corona es la autoridad última y preponderante: “La majestad personal del monarca, por otro lado, como la subjetividad final de las decisiones, está por encima de toda rendición de cuentas por los actos de gobierno” (1967: 187).³⁶

Lo que Gramsci señala en el fragmento citado más arriba sobre Hegel es el hecho de que en la concepción de este “donde la sociedad civil incluye las relaciones económicas y sus mecanismos reguladores e instituciones, y el estado incluye los aparatos de gobierno bajo la autoridad en última instancia del monarca” el estado es visto como una síntesis de diferentes instancias y momentos que van más allá de lo que es entendido comúnmente como mero gobierno. El estado presupone a la sociedad civil como momento necesario para su existencia. Para Hegel, el estado, que de nuevo es lo que Gramsci quiere subrayar, no es algo que existe “allá arriba”, desconectado de la sociedad civil, sino que forma con ella una unidad indisoluble. Por ejemplo, los puestos dentro de las corporaciones en la sociedad civil hegeliana “que estaban destinadas a regular los intereses privados de agentes económicos particulares y a servir de mediación entre sociedad civil y estado” debían ser ocupados “por una mezcla de elección popular de los interesados, con un nombramiento y ratificación por una autoridad superior” (Hegel 1967: 189).

³⁶ No es nuestro propósito aquí calibrar las posibles de concesiones a la censura de su momento por parte de Hegel. Sobre la posible influencia de la censura sobre la escritura de Hegel, ver Domenico Losurdo (2004: 1-31).

Ahora, en tanto materialista histórico, Gramsci no se suscribe al idealismo hegeliano, algo que como veremos en un momento es la crítica principal de Marx. En este contexto, el idealismo hegeliano recae en última instancia en que, aunque en su concepción del estado (identidad de lo particular y lo universal, del interés privado y el interés público) se presupone el desarrollo de la familia y de la sociedad civil, éste es la actualización de la Idea ética que para Hegel (1967: 156) está presente desde el comienzo del proceso como motor principal de la historia. La Idea ética en el estado es sólo la actualización de lo que ya estaba contenido en la potencialidad intrínseca de la Idea desde el comienzo. Por lo tanto, la concepción de Hegel de la familia, la sociedad civil y el estado está situada dentro de su filosofía de la historia, según la cual la historia es la expresión del desarrollo del *Geist*, en la que éste se niega a sí mismo y se vuelve realidad objetiva para poder conocerse, y sólo supera esta negación en su eventual retorno a sí mismo, constituyendo la “identidad de la identidad y la no-identidad” (Hegel 1998).

Este último planteamiento, y sus consecuencias para el entendimiento de la relación entre la sociedad civil y el estado, Marx no lo podía retener. Ya en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, Marx (1992c: 382-400) critica y rechaza la filosofía de la historia de Hegel según la cual el fin de la historia implica el retorno de la Idea a sí misma, superando a su vez la realidad objetiva.³⁷ Previo a eso, en 1843, en su *Crítica a la doctrina del estado de Hegel*, Marx planteaba:

La idea es subjetivizada y la relación *real* de la familia y la sociedad civil con el estado es concebida como su actividad *interior, imaginaria*. La familia y la sociedad civil son la precondiciones del estado; ellos son los agentes verdaderos; pero en la filosofía especulativa es el reverso. Cuando la idea es subjetivada, los sujetos reales -sociedad civil, la familia, ‘circunstancias, capricho, etcétera’- son todos transformados a momentos objetivos *irreales* de la Idea refiriéndose a diferentes cosas (1992a: 62).

Aún muy influenciado en este momento por la antropología filosófica de Feuerbach y su crítica a Hegel, Marx hace esa misma crítica al denunciar que Hegel invierte la relación

37 Para una mirada más detenida y rigurosa a la crítica de Marx a Hegel en los *Manuscritos* de 1844, ver Georg Fromm (2004).

apropiada entre sujeto y predicado. Según Marx, para Hegel, el sujeto (los seres humanos) no es creador del predicado (ideas, instituciones sociales, etcétera), sino al revés: “La realidad no es supuesta como sí misma sino más bien como otra realidad. El mundo empírico ordinario no es gobernado por su propia mente, sino por una mente extraña a ella” (1992a: 62).

Aunque sin el esquema idealista general, Marx sigue a Hegel al ver la sociedad civil como el ámbito económico donde los individuos y sus intereses particulares dominan. Por ejemplo, en *Sobre la cuestión judía*, Marx plantea que la sociedad civil es la esfera del egoísmo y del *bellum omnium contra omnes*. Ya no es la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*” (1992b: 221). En este mismo escrito, Marx plantea que el estado representa, de hecho, la unidad de los seres humanos *pero* sólo en abstracto. Más claramente expresado, Marx y Engels definen la sociedad civil en *La ideología alemana*:

La sociedad civil acapara todo el intercambio material de los individuos dentro de una etapa determinada del desarrollo de las fuerzas productivas. Incluye toda la vida industrial y comercial de una etapa dada y, por tanto, trasciende el estado y la nación, aunque, por otro lado de nuevo, debe afirmarse a sí misma en sus relaciones externas como nacionalidad e internamente debe organizarse como estado. [...] La sociedad civil como tal sólo se desarrolla con la burguesía; la organización social desenvolviéndose directamente de la producción y el intercambio, que en todas las épocas forma la base del estado y del resto de la superestructura idealista, sin embargo, ha sido siempre designada por el mismo nombre (1998: 98).

Diferente a Hegel, el estado para Marx no es la actualización de una Idea ética sino una farsa, una igualdad abstracta, que existe sobre las diferencias y desigualdades reales en la vida de los individuos en la sociedad civil. La sociedad civil constituye la anatomía real de la sociedad, “el verdadero foco y teatro de toda la historia”, como plantean Marx y Engels (1993: 57). Esto no significa que el estado para Marx es algo neutral. Al contrario, el estado como gobierno está inmiscuido en la lucha de clases. En el *Manifiesto del partido comunista*, Marx y Engels plantean:

La burguesía ha por fin, desde el establecimiento de la industria moderna y del mercado mundial, conquistado para sí, en el estado representativo moderno, dominio político. El ejecutivo del estado moderno no es más que un comité para el manejo de los asuntos comunes de toda la burguesía (1993: 69).

El estado es la institución que legaliza, legitima, y supervisa la dominación de una clase sobre otra. Como plantean Marx y Engels (1998: 52-53) en *La ideología alemana*, con el estado una clase puede representar sus intereses particulares como si fuesen los intereses generales de todas las clases sociales.

Con esta exposición de la noción de sociedad civil y el estado en Marx no queremos presentar un modelo simplista donde la sociedad civil, o el ámbito de las relaciones económicas, termina siendo el verdadero motor de la historia mientras que el estado y la esfera política terminan siendo algo secundario o accidental. Esta es otra crítica notoria hecha a Marx, pero con escasa evidencia. Marx pretendía entender la realidad como una totalidad estructurada mediada por instancias semi-autónomas. Aun así, reconocemos que para Marx el elemento primario definitorio de una formación social es su modo de producción dominante. Sin embargo, nunca perdió de vista “y en esto fue muy fiel a su formación hegeliana temprana” el hecho de que la realidad era una totalidad compleja de instancias diferencialmente relacionadas. Como breve muestra, comparemos dos fragmentos separados entre sí por 12 años. El primero es de *La ideología alemana*, en el cual Marx y Engels resumen su concepción materialista de la historia:

Esta concepción de la historia por lo tanto descansa en exponer el proceso real de producción –comenzando por la producción material de la vida misma– y comprendiendo la forma de intercambio conectada con este modo de producción y creada por él, i.e., la sociedad civil en sus varias etapas, como la base de toda la historia; describiéndola en su acción como el estado, y también explicando cómo todos los diferentes productos teóricos y formas de conciencia, religión, filosofía, moralidad, etcétera, etcétera, emergen sobre ella, y trazando el proceso de su formación de esa base; por tanto la cosa completa puede, claro, ser *expuesta en su totalidad (y por lo tanto, también, la*

acción recíproca de estos varios lados sobre uno y otro
(1998: 61; nuestro énfasis).

Debe notarse que, además del hecho de que la intención explícita en este texto es exponer la realidad “en su totalidad”, el comentario dentro del paréntesis, donde se enfatiza el carácter complejo de mediación y de determinación recíproca, fue añadido a mano por el mismo Marx luego de una revisión del texto. Es decir, la intención de Marx claramente no era exponer una concepción de la historia unilateral ni simplista.

El segundo fragmento, proveniente de los manuscritos de 1857-1858 conocidos como los *Grundrisse*, expresa el mismo punto:

La conclusión a la que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo son idénticos, sino que *todos ellos son miembros de una totalidad, distinciones dentro de una unidad*. La producción predomina no sólo sobre sí misma en la definición antitética de la producción, sino sobre los otros momentos también. El proceso siempre retorna a la producción para empezar de nuevo. Que el intercambio y el consumo no puedan ser predominantes es evidente. Similarmente, la distribución como distribución de productos; mientras que como distribución de los agentes es sí misma un momento de la producción. Una producción determinada por lo tanto determina un determinado consumo, distribución e intercambio así como *determinadas relaciones entre estos diferentes momentos*. Sin duda, sin embargo, *en su forma unilateral*, la producción es ella misma determinada por otros momentos. Por ejemplo, si el mercado, i.e. la esfera del intercambio, se expande, entonces la producción crece en cantidad y las divisiones entre sus diferentes ramas se profundizan. Un cambio en la distribución cambia la producción, por ejemplo la concentración de capital, la distribución diferente de la población entre el campo y la ciudad, etcétera. Finalmente, las necesidades del consumo determina la producción. La interacción mutua toma lugar entre los diferentes momentos. Este es el caso con todo conjunto orgánico (1993: 99-100).

Vemos en este texto nuevamente la importancia de, en última instancia, entender las diferentes esferas sociales como momento de una totalidad compleja, “distinciones dentro de una unidad”. Como con el pasaje anterior, éste apunta al rechazo de una visión social unilateral. Citamos estos pasajes que están separados por 12 años para que sirva de contraste con la vulgarización común que se hace en contra de la concepción de Marx, basada en el aislamiento y énfasis (por no decir también una pobre lectura) en la figura de base/superestructura presente en el “Prefacio de 1959”.

En todo caso, para Marx el estado es un aparato administrativo que sirve de herramienta a la clase dominante para perpetuar y consolidar su poder. Esta concepción instrumentalista del estado (presentada de forma más precisa en el *Manifiesto comunista*) formó parte de la herencia teórica del marxismo temprano. Así, por ejemplo, en *El estado y la revolución* Lenin (1973: 16) plantea que el estado es un órgano de dominación de clase, la cara legítima de esta dominación. Para Lenin, el estado es esencialmente el conjunto de las fuerzas policíacas, el ejército permanente y la burocracia administrativa. Reflejando el contexto histórico específico de la Rusia que le tocó vivir, Lenin (1973: 18) enfatizaba el elemento de la fuerza y la coerción en su definición del estado. Luego de enfatizar el elemento de la fuerza directa y explícita, Lenin se pregunta, “¿Pero, puede ser de alguna otra forma?”. La reflexión gramsciana sobre el desarrollo de las formas de poder constituye una respuesta afirmativa a la pregunta de Lenin.

Para Gramsci, el estado es la instancia más importante en la determinación y el mantenimiento de una relación particular entre dirigentes y dirigidos. Su contribución a la teoría del estado y a la teoría del poder descansa en leer las formas diferentes en que una clase social ejerce su dominación sobre las clases subordinadas, enfatizando los momentos consensuales y de liderazgo ideológico por sobre el momento de la fuerza y coerción en el funcionamiento del estado moderno. Conceptos como hegemonía, que serán aclarados en lo que sigue, están implicados en el entendimiento general de Gramsci sobre el estado y la sociedad civil.

Antes de entrar directamente en el entendimiento de Gramsci del estado, la sociedad civil y el poder, debemos hacer un breve comentario sobre su interpretación de lo político en Marx. A Gramsci se le reconoce comúnmente por haber

contribuido a la superación de las versiones economicistas, simplistas y mecanicistas del marxismo al enfatizar la importancia del rol que juegan las ideologías en una formación social. No obstante, es importante notar que para Gramsci la concepción de Marx no era ni mecanicista ni unilateral. No pudo tener presente textos de Marx como *La ideología alemana* y los *Grundrisse*. El último no fue publicado hasta después de la muerte de Gramsci mientras que el primero era conocido de forma muy escasa justo antes de su encarcelamiento. Pero dio una lectura rica a un número de pasajes famosos de varios trabajos de Marx para indicar lo que vio como una base firme sobre la cual enmarcar su propio pensamiento. De estos textos de Marx, uno de los más citados³⁸ en los *Cuadernos* viene del conocido prefacio de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, particularmente la parte donde plantea:

Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, *dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen* (1984: 67; nuestro énfasis).

En los *Cuadernos*, Gramsci recalca la última parte de este pasaje de Marx para apuntar a la unidad real y efectiva entre forma y contenido en una formación económica y social, más allá de las distinciones abstractas analíticas entre las diferentes esferas sociales. Además, con este énfasis Gramsci quiere también combatir las interpretaciones presentes en el campo marxista que hacen de la política y de la ideología elementos accesorios, secundarios. Es decir, se quiere luchar contra la noción de ideología como “falsa conciencia”. Para Gramsci, el desarrollo de una clase social hacia su ascendencia usualmente toma lugar, o debería tomar lugar, paralelamente en todos los frentes. De ahí que no se canse de añadir que, además de una revolución de las relaciones de producción, el marxismo,

38 Y traducidos al italiano como ejercicio por el mismo Gramsci en prisión.

como filosofía de la praxis, debe procurar una reforma moral e intelectual. Por ejemplo, plantea en el cuaderno 6:

En el desarrollo de una clase nacional, además del proceso de su formación en el terreno económico, es necesario tomar en cuenta el *desarrollo paralelo en el terreno ideológico, jurídico, religioso, intelectual, filosófico, etcétera: incluso se debe decir que no hay desarrollo sobre el terreno económico sin estos desarrollos paralelos* (1975: 839-840; nuestro énfasis).

Más explícito aún, en el cuaderno 10, rechazando la simplificación que hace Croce del marxismo como si éste proveyera una concepción metafísica de la sociedad según la cual la economía sirve de “dios” y las superestructuras son meras apariencias, Gramsci plantea:

La afirmación de Croce de que la filosofía de la praxis³⁹ ‘separa’ la estructura de la superestructura, poniendo así de nuevo en vigor el dualismo teológico y poniendo un ‘dios desconocido-estructura’ no es exacta y no es tampoco una invención muy profunda. La acusación de dualismo teológico y de disgregación del proceso de lo real es vacía y superficial. Es extraño que tal acusación haya venido de Croce, que ha introducido el concepto de dialéctica de los distintos y que por eso es continuamente acusado por los gentilianos de haber precisamente disgregado el proceso de lo real. Pero, aparte de eso, *no es verdad que la filosofía de la praxis ‘separe’ la estructura de las superestructuras cuando, en vez, concibe su desarrollo como íntimamente conectado y necesariamente interrelacionado y recíproco*. Ni la estructura es, ni tan siquiera como metáfora, parangonable a un ‘dios desconocido’: ella es concebida de modo ultrarrealista, de tal forma que puede ser estudiada con los métodos de las ciencias naturales y exactas, e incluso precisa-

39 Cuando Gramsci en los *Cuadernos* escribe de la “filosofía de la praxis”, de la “filosofía moderna”, del “historicismo absoluto”, se refiere a su versión o interpretación del marxismo. Es bien conocido que Gramsci incurría en varias formas o estrategias al momento de escribir para evitar problemas con los censores de la prisión. Así, por ejemplo, escribía “M.” para hablar de Marx, “Ilich”, para hablar de Lenin, “Bronstein” para Trotsky, etcétera.

mente por esta 'consistencia' suya objetivamente controlable, la concepción de la historia ha sido tomada como 'científica' (1975: 1300; nuestro énfasis).

Concordamos con Texier (1975) y Vargas-Machuca (1982) cuando critican a Bobbio por basar su interpretación de la noción gramsciana de sociedad civil en una concepción dualista de la sociedad civil y la sociedad política, y de estructura y superestructuras, en vez de enfocarse en la persistente mirada gramsciana hacia la integralidad del proceso real. Pasemos ahora a la concepción de Gramsci del estado y la sociedad civil, que es a la vez una aproximación a su concepto de hegemonía.

La concepción gramsciana del estado y la sociedad civil se construye sobre las definiciones provistas por Hegel y Marx, pero para trascenderlas. Además del pasaje citado más arriba cuando en los *Cuadernos* se hace referencia a Hegel, Gramsci (1975: 703) reconoce nuevamente de forma explícita en otra nota la influencia de Hegel (y de Marx) sobre su propia concepción, aunque se verá en un momento cómo es explícitamente diferente en un aspecto particular. También se verá que entender la concepción de estado y sociedad civil en Gramsci es, a la vez, entender la forma en que el poder se ejerce para mantener una relación particular entre dirigentes y dirigidos, especialmente en el contexto de una oleada revolucionaria fallida y del subsiguiente reacomodo del capitalismo. Este entendimiento de cómo funciona el poder también informará sus ideas para una práctica revolucionaria puesta al día.

Los *Cuadernos* son un rico pero fragmentado cuerpo de trabajo. Esto hace más trabajoso el escudriñamiento de importantes planteamientos contenidos en él, pues el lector debe acudir a veces a planteamientos y comentarios sobre ideas o conceptos en fragmentos separados y hasta fragmentos que tratan sobre diferentes asuntos. Este carácter fragmentario y tosco de los *Cuadernos*, en gran parte producto de la situación social y psicológica dentro de la cual se escriben, es la razón principal por la cual Gramsci a veces parece ser inconsistente en la forma que usa los conceptos o en la forma en que los define. Es esta la razón por la cual Perry Anderson (1977: 25) ha comentado sobre un "desliz persistente" en la forma en que Gramsci ha manejado los conceptos de estado y sociedad civil. Y Perry Anderson está seguramente en lo correcto al subrayar las ambigüedades en los *Cuadernos*, incluso en

temas tan importantes como su vocabulario político. Es por ello también que de tanto en tanto en el presente trabajo hemos repetidamente enfatizado la naturaleza incompleta y fragmentaria de la obra bajo estudio. Aún tomando en cuenta las ambigüedades y las inconsistencias de su escritura carcelaria, pensamos que la única forma de ir más allá de sólo mostrar las contradicciones y las lagunas en el texto, es seguir los comentarios metodológicos que el mismo Gramsci hace y que presentamos en el primer capítulo, especialmente la importancia dada al leitmotiv del trabajo. Seamos claros: no pretendemos resolver de forma conclusiva las contradicciones o ambigüedades en la obra gramsciana, pero tenemos que ir más allá de ellas si pretendemos apreciar los *Cuadernos* como algo más que un testamento heroico de integridad humana, ética y política.

Tomando en consideración los hilos rojos de su reflexión, los estudiosos están de acuerdo en que Gramsci realiza una ampliación de lo que usualmente se entiende por el estado (Buci-Glucksmann 1977: 92-142; Femia 1987; Showstack 1987: 109-119). Como plantea Femia (1987: 27-28), para Gramsci la distinción entre sociedad política (lo que usualmente se entiende por el estado, es decir, el gobierno, el aparato jurídico y policíaco) y la sociedad civil (como el ámbito de lo privado) es esencialmente analítica, distinción que es supeditada en la manifestación real y efectiva del ejercicio del poder de la clase dominante. En su versión más amplia, Gramsci agranda la noción de estado para incluir tanto a la sociedad política como a la sociedad civil. Esta ampliación de la noción de estado es vista en algunas de sus definiciones provisionarias, por ejemplo:

[...] Estado en sentido orgánico y más ancho (Estado propiamente dicho y sociedad civil) (1975: 763).

[...] es de notar que en la noción general de Estado entran elementos que deben atribuirse a la sociedad civil (en el sentido, se podría decir, que Estado = sociedad política + sociedad civil, es decir, hegemonía acorazada de coerción) (1975: 763-764).

[...] por Estado debe entenderse, más allá del aparato gubernamental, también el aparato 'privado' de hegemonía o sociedad civil (1975: 801).

En estas últimas dos definiciones el lector podría apreciar la perspectiva de Gramsci en que sus definiciones no pretenden tanto mostrar lo que son estas dos esferas analíticamente distintas, sino mostrar dos diferentes dinámicas del ejercicio del poder para mantener estables unas relaciones sociales (la hegemonía y la coerción). En otro fragmento, Gramsci (1975: 810-811) llama a esta noción ampliada del estado como el estado integral, 'dictadura + hegemonía'. Gramsci está conciente de su contribución a la teoría del estado, como por ejemplo expresa en una carta del 7 de septiembre de 1931 a su cuñada Tatiana:

Por otro lado, yo extiendo mucho la noción de intelectual y no me limito a la noción corriente que se refiere a los grandes intelectuales. Este estudio lleva también ciertas determinaciones del concepto de Estado, que es usualmente entendido como Sociedad política (o dictadura, o aparato coercitivo para amoldar la masa popular según el tipo de producción y de economía de un momento dado), y no como un equilibrio de la Sociedad política con la Sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la sociedad nacional entera ejercida a través de organismos llamados privados, como la iglesia, los sindicatos, las escuelas, etcétera), y precisamente en la sociedad civil operan especialmente los intelectuales (Be. Croce, por ej., es una especie de papa laico y es un instrumento muy eficiente de hegemonía a pesar de que de tanto en tanto se encuentra en contraste con este o aquel gobierno, etcétera) (1996: 458-459).⁴⁰

La importancia no es tanto cuán original, o no, es su entendimiento del estado al incluir en él la sociedad civil, sino que radica más bien en la forma en que deja ver de forma más clara las diferentes expresiones del ejercicio del poder por parte de una clase dominante. Para Gramsci eso es lo más importante, pues sólo calibrando el funcionamiento del poder se puede con la mayor propiedad proponer una estrategia política antagonica.

⁴⁰ Esta carta es importante también en tanto Gramsci muestra plena conciencia de la extensión o ampliación que hace de la noción de intelectual, y da muestras de su particular apreciación de Benedetto Croce. Volveremos sobre ello más adelante.

De nuevo, para Gramsci el estado en el sentido integral se compone por tanto de la sociedad política como de la sociedad civil. Por sociedad política se entiende el aparato administrativo de gobierno, el aparato judicial, y las diferentes fuerzas armadas y policíacas. Por sociedad civil se entiende la esfera llamada “privada”, donde operan organizaciones e instituciones privadas, como las iglesias, los sindicatos, las escuelas y universidades, los periódicos y otros medios de comunicación, las asociaciones profesionales, las casas editoriales, la familia, etcétera, en fin, instancias donde se producen y reproducen consensos que ayudan a mantener intactas unas particulares relaciones entre dirigentes y dirigidos, o gobernantes y gobernados.

Hay que notar que esta esfera “privada” de la sociedad civil en Gramsci es diferente a aquella entendida por Hegel y Marx en al menos un aspecto importante. Tanto para Hegel como para Marx, la sociedad civil incluye principalmente las relaciones económicas o de producción. En lo que parecería un alejamiento del marxismo, ese no es el caso en algunas de las versiones de Gramsci. Gramsci usa el esquema dado por Marx en el prefacio de 1859 de base/superestructura para ilustrar su concepción. En el cuaderno 12, en medio de la elaboración de su noción de intelectuales, Gramsci plantea:

Se pueden, por ahora, establecer dos grandes ‘planos’ superestructurales, el que puede ser llamado ‘sociedad civil’, es decir, el conjunto de organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y la ‘sociedad política o el Estado’, y que corresponden a la función de ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de ‘dominación directa’, o de mando que está expresada en el Estado y en el gobierno ‘jurídico’ (1975: 1518-1519).

Si no se notó con claridad, acabamos de ver que Gramsci sitúa a la sociedad civil junto a la sociedad política como parte de las *superestructuras* de la sociedad. Esto parece ser, repetimos, una diferencia marcada entre Gramsci y Hegel, y más aún con Marx, para quienes la sociedad civil representa la esfera de las relaciones de producción y la estructura económica en general. Gramsci (1975: 1253) es también muy explícito en colocar la sociedad civil sobre la estructura económica de la sociedad en el siguiente pasaje: “Entre la estructura económica y el Estado con su legislación y su coerción, yace la sociedad

civil". Por tanto, desde la óptica gramsciana, la sociedad civil no sólo es parte del Estado en un sentido ampliado, sino que en un sentido más limitado es una instancia semi-autónoma que sirve de intermediaria y que ayuda a pegar, a servir de cemento o ligazón para la esfera económica y la esfera gubernamental.⁴¹

Creemos que esta diferencia entre Gramsci y Marx alrededor del entendimiento de lo que es la sociedad civil se debe menos a innovaciones teóricas o conceptuales, que a la justa apreciación histórica por parte de Gramsci de la entrada en la escena social de organizaciones e instituciones de índole "privada" que no existían antes o que no se habían dado con la misma amplitud, legalidad, o proliferación. Tenemos, por ejemplo, que durante su época, Gramsci vivió una realidad en la cual ya se habían dado o se estaban dando fenómenos tales como: la proliferación de partidos políticos modernos de masa, la legalización y multiplicación de sindicatos y otras asociaciones profesionales, la multiplicación de medios de información (especialmente los periódicos, y a la vez una gradual ampliación de un público lector), la creación de sociedades benéficas, la expansión de la escolaridad a diversos grados, etcétera. En fin, lo social en los tiempos de Gramsci era un entramado mucho más complejo que en los tiempos de Marx. Tal vez por eso Gramsci da mayor autonomía a la sociedad civil al despegarla de la producción en sentido más limitado.

Debemos añadir que este ensanchamiento de la noción de estado está también influenciado en parte, y ciertamente en el lenguaje empleado por Gramsci, por la obra de Benedetto Croce. Por ejemplo, en palabras que luego harán algo de eco a su forma en la obra gramsciana, en 1924 Croce escribe:

[...] en realidad, fuerza y consenso son en política términos correlativos, y donde uno está presente el otro no puede estar ausente (1985: 573).

En esta elevación de mera política a ética incluso la palabra 'Estado' obtiene nuevo significado: no ya una simple relación utilitaria, síntesis de fuerza y consenso, de autoridad y libertad, sino encarnación

41 Para Gramsci (1975: 1055), a su vez, la suma de la estructura económica y de las superestructuras (sociedad política y la sociedad civil) forman lo que llama un "bloque histórico". Para una interpretación que coloca la noción de "bloque histórico" como el elemento central de la reflexión en los *Cuadernos*, ver Hugues Portelli (1982).

del ethos humano y por eso, Estado ético o Estado de cultura, como se le llama (1985: 580).

Para Gramsci, entonces, el estado es la suma de la sociedad política y la sociedad civil, las esferas del ejercicio del poder a través de la coerción y de la hegemonía, respectivamente. Lo que define y diferencia estas dos instancias del estado en sentido integral no es tanto su ubicación espacial (aunque también), sino la forma en que cada una expresa dos dinámicas diferentes de ejercer el poder para mantener estables las relaciones entre dirigentes y dirigidos. Por un lado, la cara de la sociedad política representa el momento de la fuerza (coerción, dictadura, dominación), la habilidad literalmente disponible para hacer obedecer a los subalternos si éstos no acatan el *status quo*. Por otro lado, la práctica de la hegemonía (consenso, dirección), a través de la cual se busca continuamente conseguir el consentimiento activo, o al menos pasivo, de los subalternos. Gramsci dará énfasis a la práctica de la hegemonía pues entiende que es la forma distintiva de la expresión del poder en las sociedades modernas y liberal-democráticas que se van abriendo paso alrededor de parte del mundo.

La noción de hegemonía no era invento de Gramsci. Era de uso común en las discusiones de la Segunda y Tercera Internacional (Anderson 1977: 10; Buci-Glucksmann 1979: 19). Hugues Portelli (1982: 65-74) ha comentado que en la obra de Lenin hay una anticipación del concepto de hegemonía tal como se presenta en la obra madura de Gramsci, particularmente de la hegemonía vista como una concepción estratégica para una alternativa revolucionaria en la que el proletariado debe conseguir una alianza con los campesinos y otros elementos de las clases populares. No obstante, la hegemonía cobra un significado particular e importante en los *Cuadernos* de Gramsci con relación al ejercicio del poder en el estado moderno. Para Gramsci, lograr la hegemonía, para una clase social implica conseguir el mejor elemento estabilizador para mantenerse en el poder:

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos formas, como 'dominación' y como 'dirección intelectual y moral'. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a 'liquidar' o a someter también con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernamental (es ésta una

de las condiciones principales para la conquista misma del poder); después, cuando ejercita el poder, y si lo tiene también fuertemente en las manos, se vuelve dominante pero debe continuar siendo también 'dirigente' (1975: 2010-2011).

La hegemonía, en su entendimiento, significa la dirección moral e intelectual sobre los grupos subordinados por parte de la clase dominante, de forma tal que la clase dominante los convence de que su proyecto particular es el de ellos también. Se presentan así efectivamente los intereses particulares de una clase como los intereses universales de todos. Una hegemonía efectiva produce el paso de clase "dominante" a clase "dirigente", implica el paso de una perspectiva económica y corporativista limitada a una perspectiva universal y propiamente política. Los intereses particulares de la clase dominante logran hacerse los parámetros del sentido común del pueblo. Si es efectiva, la hegemonía consigue establecer un equilibrio entre dirigentes y dirigidos que permite el mantenimiento en base firme de una clase en el poder:

Esta es la fase más plenamente política, que señala el paso neto de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en que las ideologías germinadas previamente se vuelven 'partido', se confrontan y entran en una lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área social, determinando, más allá de la unificación de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, poniendo todas las cuestiones sobre las que hierve la lucha no en el plano corporativo, sino en un plano 'universal', y por tanto creando la hegemonía de un grupos social fundamental sobre una serie de grupos subordinados[...] el grupo dominante viene coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (en el área de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que los intereses de los grupos dominantes prevalecen pero hasta cierto punto, es decir, no hasta el punto del mezquino interés económico-corporativo (1975: 1584).

El poder ejercido con la hegemonía se mantiene a través del consentimiento continuamente conquistado de los grupos subordinados. Como apunta Femia (1987: 45-50), este consentimiento –diferente al consentimiento momentáneo e implícito de la tradición contractualista moderna– puede ser de grados diversos, desde activo hasta pasivo. Lo ideal sería conseguir el consentimiento activo, pero basta con al menos un consentimiento pasivo. Además, el consentimiento está organizado y logrado a través de medios materiales e institucionales también. Esto nos trae a una calificación importante. La hegemonía implica la conquista del consentimiento de los subordinados, pero no se trata de una cuestión de simple manipulación ideológica, o de “falsa conciencia”. El componente ideológico de la práctica de la hegemonía es particularmente fuerte pues lo que se quiere por parte de la clase dominante es, más allá de ejercer dominación, convertirse en una clase *dirigente*, es decir, hacerse moral e intelectualmente dirigente, hacer creer a los subalternos en su proyecto. Tengamos cuidado, sin embargo, en no caer en la tentación de leer en la hegemonía una simplista manipulación ideológica, pues la práctica de la hegemonía implica hacer concesiones reales a los subalternos; es un poder donde los dirigidos o gobernados participan aunque desde una posición de subordinación. Concesiones que se hacen, claro está, siempre y cuando no pongan en entredicho las relaciones de producción fundamentales. Y además, la hegemonía no presupone –en contraposición a la noción de ideología como falsa conciencia (lo que Gramsci denomina en los *Cuadernos* ideología en el sentido peyorativo)– una noción de verdad no-ideológica sino que una hegemonía efectiva construye la misma objetividad, una objetividad socio-histórica y contingente, es decir, se hace el sentido común a-crítico de la gente. Para decirlo de otra forma, la hegemonía implica que los frutos de una articulación socio-política histórica contingente son puestos retroactivamente como supuestos necesarios y objetivos. En ese sentido, Gramsci plantea varias veces en sus *Cuadernos* que el concepto de hegemonía tiene también implicaciones gnoseológicas. Además, volviendo a los medios materiales e institucionales en la conquista del consentimiento, debemos añadir que la hegemonía es no sólo político-ideológica sino económica también:

El hecho de la hegemonía presupone sin duda que los intereses y las tendencias de los grupos sobre los que se va a ejercer hegemonía serán tomados en cuenta, que un cierto equilibrio de compromiso

se forma, es decir, que el grupo dirigente hace sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es el caso sin duda que tales sacrificios y tal compromiso no pueden concernir a los esenciales, porque si la hegemonía es ético-política, no puede no ser económica, no puede no tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica (1975: 1591).⁴²

Para mantener una hegemonía efectiva, la clase dirigente puede y debe conceder beneficios reales de índole económica pero, claro está, sin subvertir ni cambiar los ‘esenciales’, es decir las relaciones sociales de producción fundamentales que caracterizan el modo de producción. Podemos pensar inmediatamente en la experiencia del estado benefactor, incurriendo en gasto social y proveyendo programas de asistencia pública de diferentes tipos. Fueron concesiones que se hicieron para minimizar el descontento social y reducir las posibilidades de subversión a raíz de las crisis económicas, el desempleo y la influencia que ejercía mundialmente el comunismo. Es un ejemplo histórico de cómo los beneficios eran reales pero permanecían lejos de trastocar las relaciones fundamentales, es más, su fin era ayudar a mantener intactas las relaciones de producción y de poder fundamentales. De hecho, hay una anticipación de la posible futura práctica del estado benefactor en el análisis de Gramsci (1975: 2137-2181) sobre ‘americanismo y fordismo’, cuando discute las prácticas del empresario Henry Ford de pagar altos salarios a su fuerza laboral como forma de mantenerla mínimamente contenta dado el nuevo y agresivo ritmo de trabajo introducido con las nuevas tecnologías como la línea de ensamblaje, los elementos del *scientific management*, etcétera.

⁴² Kate Crehan (2002) ha criticado recientemente la apropiación culturalista de Gramsci, o lo que ella llama un Gramsci *lite*, en el que las nociones de cultura y hegemonía están separadas de su significado comprensivo original y se atribuyen únicamente al ámbito de las ideologías como una esfera separada del resto de la realidad social. Crehan argumenta que lo que yace en el corazón de esta mala lectura de Gramsci es el uso de la noción de hegemonía provisto por el eminente teórico cultural, Raymond Williams (1977: 108-114) en su *Marxism and Literature*. Sin embargo, creemos que hay que tener cuidado porque Williams es explícito en entender la cultura como el “completo proceso social”, y no como una esfera simbólica separada.

No obstante lo dicho, cuando Gramsci escribe de la hegemonía, da énfasis más comunmente a sus componentes ideológicos, que ayudan a reproducir las relaciones sociales reinantes al dar prestigio moral a la clase dirigente, lo cual facilitaría la conquista del consentimiento activo o pasivo de las clases subalternas. Y decimos los “componentes ideológicos” pero, como plantea Vargas-Machuca (1982), es importante notar que Gramsci intenta presentar persistentemente las instancias materiales e institucionales que producen y reproducen estos componentes ideológicos y morales. Es por eso que Gramsci se enfoca tanto en las distintas ramas de la vida social a través de las cuales se registra la producción de estos componentes ideológicos de las relaciones de poder, por ejemplo, su énfasis en “los llamados órganos de opinión pública -periódicos y asociaciones- que, por ello, en ciertas situaciones, se multiplican artificialmente” (Gramsci 1975: 1638).

En esencia, el planteamiento de Gramsci sobre la hegemonía está dirigido a mostrar que, en las sociedades modernas, las relaciones entre dirigentes y dirigidos se producen y reproducen a través de todo el terreno social. La clase dominante está propiamente estable cuando se hace dirigente. Además, la concepción del poder a través de la hegemonía implica necesariamente que el equilibrio que mantiene estable un determinado orden social tiene que trabajarse constantemente, y es negociado y renegociado entre los grupos dirigentes y dirigidos.

Repasando, en una relación hegemónica entre dirigentes y dirigidos, el consentimiento se obtiene en parte, y principalmente, a través del “prestigio”⁴³ de la clase dominante (Gramsci 1975: 1519). Hay muchos elementos culturales e ideológicos que ayudan a constituir y reconstituir este prestigio. Junto con la ampliación de la noción de estado a través del ejercicio del poder mediante la dirección moral e intelectual conseguido en el ámbito “privado”, Gramsci igualmente amplía la noción de intelectual. Se enfoca en los intelectuales, ya que ellos jugarán un papel clave, según Gramsci, en la organización constante de la hegemonía, del prestigio, de una clase social.

43 Como veremos más adelante cuando tratemos sobre los escritos de Gramsci dedicados a cuestiones de lenguaje, la noción de “prestigio” no es accidental en su vocabulario, sino que es central en tanto delata la influencia en su pensamiento de sus estudios universitarios tempranos en lingüística y filología como alumno bajo la dirección y mentoría del lingüista italiano Matteo Bartoli.

Hay dos preocupaciones centrales que dirigen la reflexión gramsciana sobre los intelectuales. La primera está expresada en la pregunta que abre el cuaderno 12, dedicado específicamente a la cuestión de los intelectuales: “¿Son los intelectuales un grupo social autónomo e independiente?” (Gramsci 1975: 1513). La segunda, expresada poco después en el mismo cuaderno, establece el acercamiento metodológico de Gramsci en la caracterización de las diversas actividades pertenecientes a la categoría de los intelectuales:

El error metódico más común me parece es el de haber buscado el criterio de distinción [de los intelectuales] intrínsecamente en las actividades intelectuales y no, en vez, en el conjunto del sistema de relaciones donde ellos (y por tanto de los grupos que los personifican) se encuentran a sí mismos en el conjunto general de las relaciones sociales (1975: 1516).

Gramsci va a contestar esa primera pregunta citada, como veremos en un momento. La segunda preocupación, que está relacionada con la primera, repite su perspectiva según la cual se entiende el rol de los intelectuales no como una actividad aislada, sino por su lugar en el conjunto de las relaciones sociales, conjunto que a su vez está atravesado por diversas relaciones de poder entre clases. Esta perspectiva guarda continuidad con la que presentó en su carta a Tatiana del 19 de marzo de 1927, que citamos y comentamos en el primer capítulo.

Gramsci señala dos tipos de intelectuales, intelectuales tradicionales e intelectuales orgánicos. Antes de abundar en las características de cada uno de estos dos tipos, debemos plantear que subyacente a ambos está el ensanchamiento que Gramsci hace de la noción de intelectual. Si para el sentido común un intelectual es, en términos generales, un especialista bien educado en cuestiones típicamente asociadas a la llamada alta cultura (el literato, el científico, el filósofo, el artista, etcétera), la concepción de Gramsci va en dirección opuesta. Como se ve en la cita anterior, lo que define para Gramsci un intelectual no debe buscarse “intrínsecamente en las actividades intelectuales”, sino en el rol que juega dentro del “conjunto del sistema de relaciones” en que se encuentra (Showstack 1987: 136). Este sistema de relaciones no es neutral ya que, según Gramsci (1975: 1752), toda sociedad hasta ahora tiene como

elemento básico una particular relación entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados. Este énfasis en el rol o la función social del intelectual, en vez de en su capacidad inherente, es lo que lleva a Gramsci a plantear que: “Todos los hombres son intelectuales [...]; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales” (1975: 1516). Esto también está atado a la concepción gramsciana según la cual incluso la más psicológicamente degradante y física de las labores “especialmente con el advenimiento de nuevas tecnologías y estrategias de producción” contenía al menos un mínimo de “actividad intelectual creativa” (Gramsci 1975: 1516; Showstack 1987: 136-137; Piñón 1989: 268; Crehan 2002: 132). Gramsci plantea:

Cuando uno distingue entre intelectual y no-intelectual en realidad uno sólo se refiere a la función social inmediata de una categoría profesional de intelectuales, es decir, uno toma en cuenta la dirección en la que aflige el mayor peso de la actividad profesional específica, si en la elaboración intelectual o en el esfuerzo muscular-nervioso. Eso significa que si bien uno puede hablar de intelectuales, uno no puede hablar de no-intelectuales, porque no-intelectuales no existen (1975: 1550).

Con razón, Anne Showstack Sassoon (1987: 134-135) argumenta que en el entendimiento de Gramsci los intelectuales, en su sentido amplio como organizadores, juegan un rol en todos los ámbitos sociales. Estamos de acuerdo con su planteamiento de que los intelectuales en el sentido gramsciano son las “fibras conectoras dentro de y entre las áreas de la realidad social”, especialmente, en tanto provee la unidad de lo que comúnmente se conoce en el marxismo como la base y la superestructura.

Como decíamos más arriba, Gramsci divide a los intelectuales en dos categorías, los tradicionales y los orgánicos. Intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales son categorías íntimamente y dialécticamente relacionadas a través del proceso real de una formación social concreta, o bloque histórico. Un análisis preciso de los tipos y las funciones de los intelectuales requiere el análisis concreto de una situación socio-histórica concreta. Gramsci es explícito en esto y, después de varias reflexiones generales, esboza un esquema de análisis específico para los diferentes tipos de intelectuales de la Italia de su tiempo.

Pasemos ahora a lo que Gramsci entiende por intelectuales orgánicos. Contrario a la opinión común, animada en parte por la autoproyección de sí mismos, los intelectuales según Gramsci, no son un grupo autónomo. Esto aplica muy especialmente a lo que llama intelectuales orgánicos. Citamos extensamente del cuaderno 12:

Todo grupo social, al nacer sobre el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea consigo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función no sólo en el campo económico, sino también en el social y el político: el empresario capitalista crea consigo al técnico industrial, al científico de la economía política, al organizador de una nueva cultura, de un nuevo derecho, etcétera, etcétera.

[...] Si no los empresarios, al menos una élite de ellos debe tener la capacidad de ser *organizadora de la sociedad en general, en todo el complejo organismo de servicios, hasta el organismo estatal, debido a la necesidad de crear las condiciones más favorables para la expansión de su propia clase*; o debe poseer al menos la capacidad de escoger los ‘dependientes’ (empleados especializados) a quienes confiar esta actividad organizacional de las relaciones generales externas a la empresa. Se puede observar que *los intelectuales ‘orgánicos’ que cada nueva clase crea consigo y elabora en desarrollo progresivo*, son mayormente ‘especializaciones’ de aspectos parciales de la actividad primitiva del nuevo tipo social que la nueva clase ha traído a la luz (1975: 1513-1514; nuestro énfasis).

El texto citado es clave. Lo primero que notamos es que los intelectuales orgánicos son “orgánicos” en el sentido de que están atados a, brotan de, un clase social “fundamental” emergente. Son agentes, *commessi* [dependientes, empleados],⁴⁴ con

44 Roger Simon (1988: 96-97) plantea que Gramsci usa la palabra *commessi* porque la toma del uso de Sorel de la palabra francesa *commis*. Sorel usaba esa palabra neutral debido a su anti-intelectualismo y su rechazo de los partidos políticos como los que velaban por sus propios intereses privilegiados. Aunque de cierta forma influenciado por Sorel en términos del vocabulario usado (como es el caso también con la noción de ‘bloque’), Gramsci no comparte su particular anti-intelectualismo ni su apuesta extrema al sindicalismo.

la tarea de proveer coherencia, “homogeneidad y conciencia”, a una nueva clase fundamental. Al menos en un nivel del análisis, uno podría decir, por ejemplo, que los intelectuales orgánicos ayudan a confeccionar al sujeto colectivo del capital por sobre los intereses particulares entre los capitalistas individuales. Proveen estabilidad al arreglo reinante a través de las diferentes esferas sociales. Decimos a través de las diferentes esferas sociales porque, aunque el énfasis de Gramsci en su reflexión sobre los intelectuales radica en su rol en los ámbitos de las sociedades política y civil, su noción de intelectual orgánico en su sentido más amplio como organizadores (Gramsci 1997a: 97), como elementos conectores, también ocupa un lugar dentro del ámbito de la producción económica (Simon 1988: 94). Técnicos, ingenieros, gerentes, supervisores, son todos en algún punto considerados por Gramsci como intelectuales orgánicos del grupo de empresarios capitalistas. Aun en la esfera de la producción económica, el rol de los intelectuales orgánicos es consolidar relaciones entre dirigentes y dirigidos, en este caso entre patrón y empleados o fuerza laboral.

A pesar de esto último, el énfasis de Gramsci cuando habla de los intelectuales orgánicos está en su función en las esferas de lo político, lo ideológico y lo cultural. En este caso, la mayoría de los intelectuales operan en la sociedad política y en la sociedad civil, y, por tanto, su relación con “el mundo de la producción no es inmediata, sino ‘mediata’, en diferentes grados, por toda la fibra social, *por el conjunto de las superestructuras, de las cuales son precisamente funcionarios los intelectuales*” (Gramsci 1975: 1518; nuestro énfasis). En esta misma nota, Gramsci pasa a distinguir -en un texto que ya habíamos citado anteriormente en este mismo capítulo- los “dos grandes planos superestructurales”, la sociedad política (o el estado en sentido estricto como gobierno) y la sociedad civil (el “conjunto de los organismos vulgarmente llamados privados”). Según Gramsci, estos dos planos superestructurales corresponden a dos formas de ejercer el poder y mantener la cohesión del dominio de una clase social. La sociedad política se caracteriza por el ejercicio del “dominio directo”, a través del gobierno y todas sus instancias. La sociedad civil, a su vez, se caracteriza por el ejercicio del poder a través de la hegemonía, forma con la que la clase dominante obtiene el consentimiento activo o pasivo de las clases subalternas. Los intelectuales orgánicos son los que están a cargo de ligar un conjunto específico de relaciones sociales, y, por tanto, de mantener estable una parti-

cular relación de poder, y actúan especialmente en los ámbitos de la sociedad política y la sociedad civil. Gramsci plantea:

Los intelectuales son los ‘asistentes’ del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, es decir: 1) del consentimiento ‘espontáneo’ dado por las grandes masas de la población a la dirección impresa a la vida social por el grupo fundamental dominante, consentimiento que nace ‘históricamente’ del prestigio (y por tanto de la confianza) derivado por el grupo dominante de su posición y por su función en el mundo de la producción; 2) del aparato de coerción estatal que asegura ‘legalmente’ la disciplina de aquellos grupos que no ‘consienten’ ni activamente ni pasivamente, pero que están constituidos a través de toda la sociedad en espera de momentos de crisis en el mando y la dirección, en donde el consentimiento espontáneo es menor (1975: 1519).

Ejemplos, pues, de intelectuales orgánicos en el ámbito de la sociedad política son los funcionarios y burócratas de gobierno, el alto mando de las fuerzas armadas y policíacas, los jueces y funcionarios judiciales, etcétera. En la sociedad civil, ejemplos podrían ser editores y jefes de redacción de los periódicos y los medios de comunicación en general, prominentes intelectuales en el sentido más ordinario, las escuelas y sus maestros, las iglesias, los administradores y el liderato de sindicatos obreros, altos funcionarios de los partidos políticos, asociaciones profesionales y culturales, etcétera. Tenemos claramente, como Gramsci (1975: 1519) nota, “una muy grande extensión del concepto de intelectual, pero sólo así es posible alcanzar una aproximación concreta a la realidad”. El aspecto definitorio clave del rol de un intelectual orgánico es su función conectiva, de ligazón, de cemento, para dar coherencia y estabilidad a una formación económico-social o bloque histórico, es decir, de ayudar a mantener intactas unas relaciones particulares entre dirigentes y dirigidos. Gramsci admite que este rol varía cualitativamente dependiendo del grupo particular de intelectuales orgánicos, pero el énfasis sigue igualmente sobre el aspecto organizacional y conectivo.

Por otro lado, los intelectuales tradicionales son para Gramsci una categoría que está relacionada históricamente y dialécticamente con la de los intelectuales orgánicos. Los

intelectuales tradicionales son, según Gramsci, los intelectuales orgánicos de clases dominantes en modos de producción previos, que los intelectuales orgánicos de las clases dominantes emergentes encuentran ya establecidos en el espectro social. Gramsci plantea:

Pero todo grupo social 'esencial' emergiendo en la historia de la estructura económica precedente y como expresión de su desarrollo (de esta estructura), ha encontrado, al menos en la historia desarrollada hasta ahora, categorías sociales preexistentes y que hasta *aparentaban* ser representantes de una continuidad histórica no interrumpida ni por lo cambios más complicados y radicales de las formas sociales y políticas. La más típicas de estas categorías intelectuales es la de los eclesiásticos, monopolizadora por mucho tiempo (por una fase histórica completa, que además se caracteriza en parte por este monopolio) de algunos servicios importantes: la ideología religiosa, es decir, la filosofía y la ciencia de la época, con la escuela, la instrucción, la moralidad, la justicia, la beneficencia, la asistencia, etcétera. *La categoría de los eclesiásticos puede ser considerada como la categoría intelectual orgánicamente ligada a la aristocracia terrateniente* (1975: 1514; nuestro énfasis).

Este planteamiento es importante. Primero, confirma lo que habíamos adelantado a efectos de que los intelectuales tradicionales del presente fueron en gran medida los intelectuales orgánicos del pasado. Segundo, este mismo razonamiento explica que la concepción típica de los intelectuales como grupo autónomo, neutral, es solamente una apariencia basada en el hecho de que su función social ha cambiado o que ha hecho espacio (al cooptarlos) para el nuevo grupo de intelectuales orgánicos, haciendo el grupo relativamente autónomo (Gramsci 1975: 1515). Tercero, y bien importante, es que hasta los intelectuales tradicionales pueden (y para Gramsci esto es una necesidad para una clase social ascendente) jugar un rol "orgánico", aunque subordinado, en relación con la nueva clase dominante, y usualmente lo hacen.

Como ya hemos dicho, la relación entre intelectuales tradicionales y orgánicos es dialéctica e histórica. Es dialéctica en tanto implica una confrontación entre dos tipos que finalmente culmina en una síntesis en la cual el tipo más nuevo incorpora,

coopta, al más viejo, haciéndolo partícipe de la nueva configuración hegemónica. Es histórica en tanto el balance entre los dos tipos sólo puede precisarse a partir de la lucha social y política concreta de dos clases en cada situación particular. Gramsci manifiesta este acercamiento dialéctico e histórico al problema en lo que sigue:

Una de las características más relevantes de cada grupo que se desarrolla hacia la dominación es su lucha por la asimilación y la conquista 'ideológica' de los intelectuales tradicionales, asimilación y conquista que es más rápida y más efectiva mientras más el grupo dado elabore simultáneamente sus propios intelectuales orgánicos (1975: 1517).

En términos de un movimiento revolucionario alternativo, la tarea en el sentido del funcionamiento y del rol de los intelectuales es similar. Un movimiento revolucionario necesita combinar tanto la creación de sus propios intelectuales orgánicos basados en el ámbito de las relaciones sociales de producción (y esto lleva a Gramsci a proponer un posible nuevo tipo de intelectual) como a lograr mantener un espacio ideológico relativamente autónomo que provea coherencia ideológica y política antes de la lucha y durante ella. El partido político llena este espacio relativamente autónomo (por sobre las relaciones esenciales de producción) en la concepción de Gramsci. Aunque mediado por grados diversos, para Gramsci (1975: 1523) la importancia del partido político es su función directiva, organizativa y educativa. Más aún, tanto para el grupo dominante como para el grupo dominado el partido político provee el organismo que brinda cohesión y estabilidad a la relación entre los intelectuales orgánicos y los intelectuales tradicionales (Gramsci 1975: 1522).

Ahora, como mencionamos, Gramsci vio la necesidad de un nuevo tipo de intelectual dada las nuevas condiciones provistas por las relaciones sociales de producción capitalistas, especialmente con el desarrollo rápido de nuevas estrategias y tecnologías productivas. Gramsci plantea:

El problema de la creación de una nueva capa intelectual consiste, entonces, en elaborar críticamente la actividad intelectual que existe en todos hasta un cierto punto de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular-nervioso hacia un nuevo equilibrio y obteniendo que el esfuerzo

muscular-nervioso mismo, como elemento de una actividad práctica general, que perpetuamente innova el mundo físico y social, se vuelva la base de una concepción de mundo nueva e integral. El tipo tradicional y vulgarizado del intelectual está dado por la figura literaria, el filósofo, el artista. [...] En el mundo moderno, la educación técnica, estrictamente ligada al trabajo industrial, aun el más primitivo y descalificado, debe formar la base del nuevo tipo de intelectual. Sobre esta base el semanario *'Ordine Nuovo'* ha trabajado para desarrollar ciertas formas de intelectualismo nuevo y para determinar nuevos conceptos, y ésta no ha sido una de razones menores para su éxito, porque tal labor correspondía a las aspiraciones latentes y se conformaba al desarrollo de las formas reales de vida. El modo de ser del nuevo intelectual no puede consistir más en la elocuencia, motor exterior y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en el mezclarse activamente con la vida práctica, como constructor, organizador, 'persuasor permanente' porque ya no es más orador puro y también superior al espíritu matemático abstracto; de la técnica-labor llega a la técnica-ciencia y a una concepción humanista histórica, sin la cual uno permanece 'especialista' y no se vuelve 'dirigente' (especialista + político) (1975: 1551).

Para Gramsci, este nuevo tipo de intelectual debe estar más cerca de la vida práctica y productiva de la mayoría. Debe estar cercano, acorde, "mezclado", con la vida práctica del pueblo. El nuevo intelectual es un eco de lo que ya en el cuaderno 3 Gramsci llamó el "gran político":

Por eso el gran político no puede más que ser cultísimo, es decir, debe 'conocer' el máximo de los elementos de la vida actual; conocerlos no 'librescamente', como 'erudición' sino de forma viviente, como sustancia concreta de 'intuición' política (como quiera, para que en él se vuelva sustancia viviente de 'intuición' también necesita ser conocedor 'librescamente') (1975: 311).

Esta referencia a sí hecha por Gramsci con relación a la experiencia de *L'Ordine Nuovo*⁴⁵ es esclarecedora ante algunas posibles malas interpretaciones. La línea política principal de *L'Ordine Nuovo* durante el punto más alto de la lucha obrera en los años 1919-1920, movimiento obrero al que Gramsci y sus compañeros del periódico dieron su total apoyo y en el cual participaron aun a nivel de organizadores, promovía el control obrero de las fábricas a través de la transformación de las ya existentes comisiones internas en cuerpos verdaderamente efectivos de toma de decisiones y coordinación por parte de los trabajadores (consejos obreros). Esto era visto por parte del grupo asociado al periódico, en última instancia, como una de las posibles células básicas para un futuro estado socialista. La referencia a *L'Ordine Nuovo* ayuda también a despejar ataques de anti-intelectualismo, ya que el periódico no trataba solamente asuntos políticos, sino que servía de vehículo de temas de cultura general. Lo que Gramsci quiere derrotar es la falsa pretensión de autonomía y neutralidad que reclamaban algunos intelectuales como grupo.

Pasemos ahora a un breve recorrido por la reflexión de Gramsci sobre las estrategias de lucha política presente en los *Cuadernos*.

Como hemos ido viendo, Gramsci, en su análisis del estado, hace énfasis en su capacidad para cooptar fuerzas sociales antagónicas, para transformar a los dominados en dirigidos, es decir, en su capacidad para obtener activa o pasivamente el consentimiento de los grupos subordinados. Esta actividad hegemónica, que define para Gramsci la esencia del estado moderno, se realiza a través de medios tanto ideológicos y culturales, como a través de medios económicos y de otra índole. Así, muchas instituciones e instancias usualmente relacionadas con el ámbito "privado" de la sociedad civil completan el estado integral en el sentido gramsciano de "sociedad política + sociedad civil". En última instancia, aun los mismos medios económicos materiales se transforman o se traducen en algún punto en elementos productores de prestigio social. En su concepción del estado y la sociedad moderna, dada la importancia de la hegemonía para el mantenimiento de unas relaciones estables entre dirigentes y dirigidos, los intelectuales

⁴⁵ Sobre la participación de Gramsci en las luchas obreras en la industria automotriz en el norte de Italia durante el 1919 y 1920, ver el primer capítulo.

tuales (especialmente los intelectuales orgánicos entendidos en el sentido gramsciano que hemos visto) desempeñan un rol de suma importancia. Intelectuales, como tipos variados de organizadores sociales de una clase social, trabajan en la cohesión de las relaciones entre dirigentes y dirigidos. Esta función toma lugar a través de todo el entramado social, aunque Gramsci da cierto énfasis en esos ámbitos supuestamente privados, típicamente asociados a lo que se conoce como la sociedad civil. En un sentido, para Gramsci la modernidad se mide en términos de hasta qué punto el poder es ejercido de forma “suave”, como hegemonía, que inherentemente significa hasta qué punto una formación social ha desarrollado una amplia sociedad civil.

Para Gramsci, la forma principal en que se ejerce el poder debe determinar en gran medida la estrategia de acción de un movimiento revolucionario. Como plantea Walter L. Adamson (1980: 222), la concepción estratégica de Gramsci está basada en un número de parejas de nociones, como estado y sociedad civil, coerción y consentimiento, Oriente y Occidente, Reforma y Renacimiento, entre otros. La distinción en cómo es ejercido el poder, si mayormente a través de la coerción o mayormente a través de la hegemonía, define en gran medida lo que Gramsci entiende por sociedades occidentales y orientales. En este sentido, para Gramsci son sociedades occidentales aquellas en que se ha desarrollado una compleja sociedad civil. El punto, de nuevo, es que para Gramsci la forma principal del funcionamiento del poder determina la estrategia política a seguir. Sobre como la composición política define Este y Oeste, plantea en el cuaderno 7:

En el oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primordial y gelatinosa; en el occidente, entre el Estado y la sociedad civil había una justa relación, y en el tambaleo del Estado uno nota inmediatamente una estructura robusta de la sociedad civil. El Estado era solamente una trinchera delantera, detrás de la cual estaba una cadena robusta de fuertes y casamatas (Gramsci 1975: 866).

La teorización estratégica en los *Cuadernos* está íntimamente relacionada no sólo con sus reflexiones sobre el funcionamiento del poder, sino también y simultáneamente a los debates del comunismo internacional, y ruso principalmente. Entre ellos, sobresale la oposición entre el argumento de Trotsky a favor de la “revolución permanente” y la política leninista de los

frentes unidos. Probablemente, Gramsci toma el énfasis en la dicotomía entre Este/Oeste del análisis de Trotsky (1962) sobre la política de la revolución permanente y la del socialismo en un solo país. La referencia a Trotsky es hecha explícita por Gramsci y, ya en el cuaderno 6, en un fragmento muy importante, plantea:

Pasado y presente. Paso de la guerra de maniobra (y del ataque frontal) a la guerra de posición aun en el campo político. Esta parece ser la pregunta más importante de la teoría política propuesta después del período de la posguerra, y la más difícil de resolver justamente. Está atada a las preguntas que hizo Bronstein⁴⁶, quien de una forma u otra, puede ser visto como el teórico político del ataque frontal en un período en el que sólo es causa de derrota. (1975: 801-802).

Por tanto, Gramsci identifica el llamado de Trotsky a la revolución permanente con lo que llama una guerra frontal o guerra de maniobra, en oposición a una guerra de posición. Una guerra de maniobra, un ataque frontal que busque de un solo golpe un rápido, fulminante y completo control del estado a través de una revolución armada, huelgas generales, etcétera, es identificada por Gramsci con la fórmula de “revolución permanente”. Una estrategia tal, pensaba Gramsci, estaba fuera de sintonía con la situación internacional concreta. Como expresa en el cuaderno 13:

El concepto político de la llamada ‘revolución permanente’ surgió antes de 1848, como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas del 1789 hasta el Termidor. La fórmula es propia de un período histórico en que los grandes partidos políticos de masa y los grandes sindicatos de masa aún no existían y la sociedad estaba aún, se podría decir, en un estado fluido en muchos aspectos: más atraso en el campo y un casi completo monopolio de la eficiencia político-estatal en unas cuantas ciudades, o más bien en una sola (París en el caso de Francia), un aparato de estado relativamente poco desarrollado y mayor autonomía de la sociedad civil frente a la actividad estatal, un sistema determinado de fuerzas militares del armamento nacional, mayor autonomía de las economías nacionales frente a

46 Trotsky.

las relaciones económicas del mercado mundial, etcétera. (1975: 1566).

En otras palabras, para Gramsci la fórmula de la revolución permanente (o de guerra de movimiento/maniobra) fue creada en, y para, un período en que el capitalismo moderno apenas comenzaba a ver la luz del día. Fue creada para un período histórico en donde la gente, y lo que existía de la sociedad civil, no estaba aún integrada del todo a la vida del estado. Los estados modernos estaban apenas formándose.

La situación cambió drásticamente hacia la segunda mitad del siglo XIX. Como plantea Gramsci:

En el período después de 1870, con la expansión colonial europea, todos estos elementos cambian, las relaciones internacionales organizacionales del Estado se vuelven más complejas y masivas, y la fórmula cuarentiochesca de 'revolución permanente' es elaborada y superada en la ciencia política con la fórmula de 'hegemonía civil'. Sucede en el arte político como en el arte militar: la guerra de movimiento se vuelve siempre más una guerra de posición, y puede decirse que un Estado gana una guerra en la medida en que se prepara minuciosamente y técnicamente durante el tiempo de paz. La estructura masiva de las democracias modernas, sea como organizaciones estatales o como el conjunto de asociaciones de la vida civil, constituye para el arte político las 'trincheras' y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posición: ellas tornan como algo solamente parcial al elemento del movimiento, que antes constituía 'toda' la guerra, etcétera.

La cuestión se plantea para los Estados modernos, no para los países atrasados y las colonias, donde valen todavía formas que en otros lugares han sido superadas y se han vuelto anacrónicas (1975: 1566-1567).

El supuesto devenir de los sistemas liberal-democráticos modernos con sus diversas formas de participación directa e indirecta, con el emerger de numerosas instituciones de la sociedad civil, etcétera, crea una situación diferente, nueva, donde la guerra o lucha de movimiento ya no es pertinente. En un período como el descrito arriba por Gramsci, donde la escena

política está relativamente estable, donde existen concesiones relativas pero reales a los grupos subalternos en combinación con medios más efectivos de persuasión ideológica y moral (es decir, en un contexto de “hegemonía civil”), lo cual hace posible una “alianza” entre gobernantes y gobernados que ayuda a mantener intactas unas relaciones de poder determinadas, la estrategia política pertinente es la de la guerra de posición. Un movimiento radical necesita ahora acercarse al asunto del poder primariamente a través de las “trincheras” de la sociedad civil. Ya que el poder ahora se mantiene a través de la hegemonía, la tarea principal es armar una contra-hegemonía.

Se ha dicho que la teoría política de Gramsci está basada en la reflexión de la derrota política e histórica real (G. Williams 1974: 11; Portantiero 1987: 109-122). Concordamos plenamente en el sentido de que Gramsci tomaba sobria conciencia de la derrota de la izquierda europea, poniéndola a la defensiva. Es por esto por lo cual, ya en prisión, rechazó la línea política del social fascismo impuesta a partir del sexto congreso de la Internacional Comunista, y adoptada por el partido italiano. La rechazaba porque la entendía como una política irrealista, ya que negaba el intento de cualquier alianza estratégica con otros sectores sociales, como por ejemplo la social democracia, por considerarla aliada y causante del fascismo. Este viraje en la Internacional Comunista coronaba la derrota de la línea leninista de los frentes unidos, producida paralelamente a la política soviética de la Nueva Política Económica. Gramsci, en esto un fiel leninista, veía en la línea del social fascismo un extremismo infantil por parte de la izquierda, y reclamaba para el caso italiano, donde reinaba el régimen totalitario fascista, la estrategia de la asamblea constituyente compuesta por amplios sectores antifascistas. Entre otras fuentes, sabemos por el reconocido economista Piero Sraffa -amigo y mensajero de Gramsci con el partido durante sus años en prisión- que Gramsci veía en la asamblea constituyente la traducción concreta italiana del frente unido leninista (Natoli 1997: lv). Y la guerra de posiciones, como ya había sido notado por Perry Anderson (1977) entre otros, era en un sentido una elaboración situada dentro de los frentes populares y unidos y muy en sintonía con ellos. El mismo Gramsci es explícito en posicionarse dentro de la tradición leninista. En un fragmento del cuaderno 7, luego de criticar a Trotsky, Gramsci plantea:

Creo que Ilici⁴⁷ comprendió que había ocurrido un cambio, de la guerra de maniobra, aplicada

47 Lenin.

victoriosamente en el oriente en 1917, a la guerra de posición que era la única posible en occidente, donde como observa Krasnov, en un espacio breve los ejércitos podían acumular inmensas cantidades de municiones, donde las esferas sociales eran por sí mismas capaces de volverse trincheras pequeñísimas. Esto me parece que significa la fórmula del 'frente único' [...]. Sólo que Ilici no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, sin embargo tomando en cuenta que él podía profundizarla sólo teóricamente, mientras que la tarea fundamental era nacional, es decir, pedía un reconocimiento del terreno y una fijación de los elementos de trinchera y de fortaleza representados por los elementos de la sociedad civil, etcétera. (1975: 866).

Para Gramsci, la revolución bolchevique de 1917 sería el último intento exitoso de una revolución social a través de una lucha o guerra de movimiento/maniobra. En su interpretación, Lenin se percató de ello y por eso propuso temprano en la década de 1920, con la derrota de los otros movimientos revolucionarios a través de Europa, la política de los frentes unidos, que planteaba que los partidos comunistas debían formar alianzas con otros grupos menos conservadores para hacer frente a los elementos más reaccionarios en ascendencia. Aunque no pretendemos reducir la contribución teórica de Gramsci alrededor de sus nociones de guerra de posiciones y de hegemonía a la concepción leninista,⁴⁸ como otros han

48 La interpretación reduccionista que hace de Gramsci meramente un brillante e italiano leninista fue iniciada muy temprano por, nada más y nada menos, que la segunda figura más conocida del comunismo italiano, su amigo Palmiro Togliatti. Togliatti proveyó esta interpretación no sólo explícitamente a través de varios ensayos, sino también a través de su participación en la primera edición de la obra carcelaria gramsciana. En gran medida, como luego se ha venido a saber, todo ello correspondía a la situación en tensión entre el Partido Comunista Italiano y el Soviético, especialmente luego de la segunda guerra mundial. Para ver las diferentes caracterizaciones de Gramsci hechas por Togliatti, ver Togliatti (2001: 213-262). Para una crítica reciente del trabajo editorial que realizó Togliatti sobre la obra gramsciana, ver Aldo Natoli (1997: vii-xviii). Para una mirada rigurosa y detallada sobre la suerte interpretativa que ha recorrido la obra de Gramsci, ver Guido Liguori (1996), así como Hobsbawm, *et al.* (1995). La importancia de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel*, al cuidado de Valentino

hecho (Gruppi 1981; Anderson 1977), pensamos sí que es incuestionable que su reflexión se sitúa en gran medida dentro de los términos de los debates comunistas de su época.

En una guerra de posiciones, la clase obrera necesita conquistar a los otros elementos sociales subalternos. En la Italia de ese entonces, esto significaba mayormente ganarse el apoyo de los varios tipos de trabajadores agrícolas, especialmente de la Italia meridional.⁴⁹ Esto ya había sido adelantado por Gramsci en su escrito de 1926 sobre la cuestión meridional. La clase obrera necesitaba formar y solidificar una alianza con otros grupos subordinados, constituir una contra-hegemonía antes de acceder al poder del estado. Para esto, el movimiento radical tiene que moverse y ganarse a los diversos elementos sociales a través del complejo entramado de “trincheras” de la sociedad civil, conseguir su respeto y consentimiento. Para ello, tenía que librarse una intensa lucha y actividad político-ideológica y educativa, y así conseguir una efectiva dirección moral e intelectual sobre las mayorías.

Según Gramsci en política, la “guerra de posición”, una vez ganada, es definitivamente decisiva (1975: 802). Es decisiva porque se pretende tomar al gobierno ya habiendo logrado la

Gerratana y publicada por primera vez en 1975, radica en que le ofrece al lector una mirada de primera mano al rico material tal como fue plasmado materialmente en las libretas, algo imposible de hacer con la edición temática original. Sucede de forma análoga cuando uno contrasta la edición original de las cartas carcelarias con las ediciones más completas e íntegras publicadas posteriormente.

49 Es ésta en parte la razón por la cual Gramsci usa continuamente la noción de ‘grupos subalternos’ para describir los elementos sociales populares. Se ha planteado que Gramsci usaba esa expresión como forma estratégica para referirse a la clase obrera y evadir a los censores carcelarios. Aunque podría haber algo de eso, pensamos más bien que el uso de la expresión de carácter más general de ‘grupos subalternos’ responde a dos cosas fundamentalmente: 1) por un lado, hace acopio de la composición demográfica realmente compleja de la Italia de la época, con los contrastes radicales entre el norte y el sur de la península, y la toma de conciencia de que la clase obrera industrial era sólo uno, y no el más numeroso, de los grupos subordinados, y, 2) guarda continuidad con la escritura gramsciana donde se usan muy comúnmente expresiones y metáforas que provienen del lenguaje militar (guerra de movimiento/guerra de posición, trincheras y fuertes, dirigentes y subalternos, etc.).

hegemonía, una dirección efectiva y real. Es decir, en las sociedades modernas, donde el poder, desde la óptica gramsciana, se basa mayormente en la constante organización y conquista del consentimiento de los subalternos a través de la sociedad civil, la parte más difícil en política es ganar ascendencia, lograr el apoyo y el consentimiento de la mayoría. Lograda esa base fundamental, la usurpación del aparato de gobierno es vista casi como secundaria, pues se presume que las relaciones de fuerza ya han cambiado y que el consentimiento de las mayorías de los grupos subalternos se desligó del grupo que ejercía dominación, provocando lo que Gramsci llama una crisis orgánica, una ruptura entre dirigentes y dirigidos. Incluso un régimen totalitario como el de Mussolini en Italia trabajaba fuertemente en la constante incorporación del elemento popular a través de diferentes medios, entre ellos por ejemplo, variados espacios culturales y de ocio, además de los compromisos que estableció con la iglesia católica.

En el proceso de volverse hegemónica una fuerza social en la sociedad civil, en camino a volverse plenamente dominante y adquirir el control del aparato de gobierno, tiene que haber una transformación de la multiplicidad de elementos con intereses particulares a un cuerpo que represente intereses generales. En esta lucha por construir un bloque contra-hegemónico, el partido político sirve como la instancia de la sociedad civil que galvaniza los distintos componentes de esta nueva fuerza social. Para Gramsci, en términos de política, la organización más importante de la sociedad civil es el partido político. Como dijimos antes, Gramsci (1975: 1558) llamó al partido comunista moderno que se buscaba el “príncipe moderno”, haciendo un paralelo con la figura del príncipe en el clásico tratado de Maquiavelo.⁵⁰ Es el partido político en que los intereses particulares de los diversos grupos aliados se supeditan a una perspectiva política más amplia y general (Gramsci 1975: 1523). A esto es que Gramsci se refiere con el paso del momento económico-corporativo al momento hegemónico (Gerratana 1997: 125). Es decir, el paso de una perspectiva particularista a una perspectiva propiamente política, aglutinadora del colectivo, hegemónica, que busque la articulación de diversos grupos subordinados en una sola fuerza social.

50 Sobre la interpretación que hace Gramsci de Maquiavelo y a influencia en su pensamiento, ver el agudo estudio de Benedetto Fontana (1993).

Gramsci también plantea que el partido político es, especialmente para la clase obrera, el medio de crear o de tener su propia categoría de intelectuales orgánicos:

para algunos grupos sociales el partido político no es otra cosa que su propia forma de elaborar su propia categoría de intelectuales orgánicos, que son de tal modo formados y no pueden ser más que formados así, dadas las características y condiciones generales de la formación, de la vida y del desarrollo del grupo social dado, directamente en el campo político y filosófico, y no todavía en el campo de la técnica productiva (en el campo de la técnica productiva se forman esos estratos que se puede decir que corresponden a los ‘graduados de tropa’ en el ejército, o sea los obreros cualificados y especializados en la ciudad y en forma más compleja los ‘medianeros’ y colonos [...]) (1975: 1522).

Un planteamiento tal en estos tiempos podría sonar perturbador en tanto podría traer un eco de la noción del partido como poseedor externo de la conciencia de clase. Este eco proviene de la noción, de la cual ha abusado mucho la interpretación, del partido como vanguardia de la clase obrera, elaborado por Lenin (1974a) en *¿Qué hacer?* En este panfleto clásico del pensamiento revolucionario, Lenin planteaba la necesidad de constituir un partido político compuesto de “revolucionarios profesionales”. Estos organizadores y revolucionarios a tiempo completo tenían la tarea de desarrollar la conciencia de clase de la clase obrera, impartíendola desde una posición de exterioridad. Debemos, al menos, ser justos con el planteamiento del Lenin de ese momento tomando en cuenta que ese panfleto salió en un contexto en el cual en la Rusia zarista los partidos políticos y los sindicatos eran ilegales y lo que realmente existía de elementos urbanos de clase obrera eran minoría, y estaban desarticulados y desorganizados. En todo caso, la concepción gramsciana del partido, contrario a lo que podría parecer por la cita anterior, no es la concepción de partido como vanguardia revolucionaria poseedora externa de la conciencia de clase. En la concepción de Gramsci (1975: 1522), el partido político tiene como tarea fundamental ayudar a la clase obrera a desarrollar intelectuales orgánicos salidos de las propias filas de esa clase. De hecho, en un sentido, como continúa Gramsci (1975: 1523), todo miembro de un partido político puede ser considerado un intelectual, aunque teniendo en cuenta que habrá una necesaria

“distinción de grados”. El partido político, en este sentido, funciona como una especie de sociedad pero a pequeña escala, con su respectiva distinción entre dirigentes y dirigidos. En un sentido general, Gramsci describe los tres componentes básicos del partido político de la siguiente forma:

1) Un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya participación es ofrecida por la disciplina y por la lealtad, no por el espíritu creativo y altamente organizativo. Sin éstos, el partido no existiría, pero también es verdad que el partido no existiría ‘solamente’ con ellos. Ellos son una fuerza en cuanto haya quien la centralice, organice, discipline, pero en ausencia de esta fuerza cohesiva se dispersarían y anularían en un polvillo impotente. *No se niega que cada uno de estos elementos pueda convertirse en una de las fuerzas cohesivas*, pero hablamos de ellos precisamente al momento en el que no lo son y no están en las condiciones para serlo, y si lo están, lo están solamente en un círculo restringido, políticamente ineficiente y sin consecuencia. 2) El elemento cohesivo principal, que centraliza el campo nacional, que hace eficiente y potente un conjunto de fuerzas que dejadas por sí mismas contarían como cero o poco más, este elemento tiene una fuerza altamente cohesiva, centralizadora y disciplinaria [...]: también es verdad que de este elemento solo no se tendría un partido, aunque lo podría formar más que el primer elemento considerado. Se habla de capitanes sin ejército, pero en realidad es más fácil formar un ejército que formar capitanes. Tan cierto es que un ejército [ya existente] es destruido si vienen a faltar los capitanes, mientras que la existencia de un grupo de capitanes, armonizados, en acuerdo entre ellos mismos, con metas comunes, no tarda en formar un ejército incluso donde no existe. 3) Un elemento medio, que articula el primer elemento con el tercero, que los ponga en contacto, no sólo ‘físico’ sino también moral e intelectual (1975: 1733-1734; nuestro énfasis).

Hay tres componentes básicos: los dirigentes, los dirigidos y un sector medio que cohesiona el cuerpo completo del partido político. Es, en términos abstractos, la misma composición que logra consolidar una formación social o bloque histórico, según Gramsci. Por un lado, es una concepción realista en tanto reco-

noce la distinción necesaria de elementos y tareas, incluyendo el hecho de que en las condiciones sociales efectivas en que vivía la clase trabajadora por sí misma no estaba en la mejor posición para proveer el liderato en el timón, esa “fuerza cohesiva”. Por otro lado, no es la típica o vulgarizada concepción vanguardista del partido, en tanto Gramsci postula que el elemento bajo podría y debería proveer elementos para la dirección y el liderato. Además, si nos remitimos a la expansión que hace Gramsci de la noción del intelectual, y especialmente a sus notas sobre los nuevos tipos de intelectuales necesarios, sobre la cual comentamos anteriormente, vemos que en el proceso hacia una nueva sociedad la clase trabajadora no sólo puede proveer elementos para el rol de dirección, sino que debe hacerlo progresivamente. El nuevo intelectual, como vimos anteriormente, necesitaba estar más cercano al mundo de la “técnica productiva”.

Este partido político, de actuar en una unidad plenamente coherente, donde todo miembro fuese un intelectual según su propia capacidad y en su propia forma, es lo que Gramsci (1975: 1430) llama el “hombre colectivo”, noción bien distante de aquella del partido como grupo de revolucionarios profesionales.

Hemos visto que la dinámica entre dirigentes y dirigidos, y las formas en que se mantiene y expresa, está en el centro del pensamiento político de Gramsci. Si Marx enfatizaba que una formación social concreta estaba definida por el conjunto de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, Gramsci enfatiza más el aspecto más propiamente político, al menos en términos del vocabulario usado, acentuando lo central de las relaciones entre dirigentes y dirigidos y cómo se configuraban y reconfiguraban. Para Gramsci, la hegemonía ejercida por una clase dominante es el punto de partida para la construcción de una contra-hegemonía alternativa.

Está explícito en los *Cuadernos* que para Gramsci (1975: 1752) el principio primero y fundamental para la ciencia política y el arte político es la existencia de “gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos”; es, nos dice, un “hecho primordial, irreducible”. Como veremos en los próximos dos capítulos, este principio fundamental subyace también bajo sus preocupaciones contenidas en sus notas sobre filosofía, crítica literaria y lenguaje.

4. Filosofía y marxismo en los *Cuadernos*

Gramsci ve el marxismo –o la filosofía de la praxis, como suele llamarle– como una concepción del mundo comprensiva, total o totalizante (en el sentido de abarcadora) y autónoma (Salamini 1981: 27). Como tal, se dirige o aproxima a todos los campos de la realidad social. Esto incluye, en un sentido muy importante, el campo de la filosofía. En este campo, hay dos interlocutores muy importantes presentes en la reflexión contenida en los *Cuadernos*: Bujarin y su materialismo positivista y vulgar, y Croce y su historicismo idealista (Capucci 1978: 117).

Muchas de las notas más importantes relacionadas con su crítica de Bujarin son trabajadas nuevamente y reorganizadas en el cuaderno 11, uno de los cuadernos especiales, aunque ya habían sido adelantadas en cuadernos previos, especialmente en los cuadernos 4, 7 y 8. La mayoría de las notas concernientes a su crítica a Croce están a su vez reorganizadas y trabajadas nuevamente en el cuaderno 10, aunque debe decirse que este cuaderno contiene igualmente una gran cantidad de notas nuevas. En nuestro acercamiento a esta materia, aunque acudamos a otros cuadernos, nos vamos a enfocar más en estos dos cuadernos, el 10 y el 11.⁵¹

La crítica de Gramsci a Bujarin y a Croce es una batalla que se lleva en dos frentes para lograr una “reformulación del marxismo” (Jardón Arango 1995: 204). Aunque por diferentes razones, y con intenciones contrarias, tanto Bujarin como Croce, para todos los efectos, reducían el marxismo a un muñeco de paja que resultaba fácil de despachar. El interés de Gramsci en ambos va dirigido, en última instancia, a una reapropiación y reevaluación del marxismo como proyecto no sólo político, sino también teórico y filosófico.

⁵¹ Para Fabio Frosini (2003), el cuaderno 10 es el cuaderno central, y así también piensa que el tema de filosofía en general es el tema central de los *Cuadernos*.

la historia concreta no será abarcada con la simplificada y súper esquemática fórmula de Bujarin.

G. Lukács, *Tecnología y relaciones sociales*

En la carta del 25 de marzo de 1929, a su cuñada Tatiana, Gramsci (1996: 248) le pide la edición francesa del trabajo de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*.⁵² Como comenta Ignacio Jardón Arango (1995: 204), Gramsci había ya probablemente leído este texto, sea en una traducción o en el original ruso, en 1923, durante su estadía en la Unión Soviética. Nicolai Bujarin fue un líder importante durante y después de la revolución rusa, que empezó a perder influencia y control tan pronto el partido cayó en manos seguras de Stalin. Eventualmente, fue condenado a muerte y asesinado en 1937, bajo la acusación de ser la cabeza de los “desviacionistas de derecha”. Su pensamiento mostraba una clara influencia positivista, entre otras cosas porque reducía la dialéctica a pura necesidad externa (Capucci 1978: 117).

La primera mención que hace Gramsci (1975: 136) del texto de Bujarin está en el primer cuaderno, aunque el desarrollo de su crítica toma lugar propiamente durante 1931, en los cuadernos 4, 7 y 8, y finalmente en la segunda parte del cuaderno 11, un cuaderno especial. El motor principal tras el interés de Gramsci por este trabajo de Bujarin es que consideraba que constituía un gran empobrecimiento del marxismo y, como comenta ya en el cuaderno 4, en que es una:

Mala interpretación del materialismo histórico, que es dogmatizado y cuya investigación es identificada con la búsqueda de la causa final o única, etcétera. [...] el problema de las causas finales era precisamente eliminado por la dialéctica. Engels nos había puesto en guardia contra este dogmatismo en algunos textos de sus últimos años (1975: 445).

La referencia que hace Gramsci aquí es a dos cartas de Engels donde plantea que la economía es solamente *en última instancia* la fuerza motora de la historia, en contra de aquellos críticos que, como el mismo Croce hará en su momento, reducen al materialismo histórico a una especie de metafísica según la cual la economía jugaría el papel de dios.

⁵² En los *Cuadernos*, Gramsci usa el nombre de “ensayo popular”, tomado del subtítulo del libro, para referirse a este trabajo de Bujarin.

El primer problema que Gramsci tiene con el texto de Bujarin está relacionado con la aproximación metodológica, que en este caso remite a su vez a una preocupación política. Gramsci cree impropia la forma en que Bujarin se acerca a la tarea de presentar un esbozo general del materialismo histórico mediante un trabajo cuya intención explícita es ser un ensayo o manual “popular”. La preocupación subyacente, para Gramsci, recae precisamente en cómo el trabajo podría, o no, incidir en las relaciones de poder entre dirigentes y dirigidos. El tipo de investigación que pretende llevar a cabo Bujarin, es decir, presentar el materialismo histórico de forma didáctica, pedagógica, popular, estaba destinada, según Gramsci, a fallar ya desde el mismo modo en el que el autor presenta la materia. En el cuaderno 11, en un texto que ya había sido adelantado previamente en el cuaderno 8, Gramsci plantea:

Un trabajo como el *Ensayo popular*, esencialmente destinado a una comunidad de lectores que no son intelectuales de profesión, debería haber comenzado por el análisis crítico de la filosofía del sentido común, que es la filosofía de los no-filósofos, es decir, la concepción de mundo absorbida a-críticamente por los varios ambientes sociales y culturales en los que se desarrolla la individualidad moral del hombre medio. [...] El *Ensayo popular* se equivoca al comenzar (implícitamente) por el supuesto de que a esta elaboración de una filosofía original de las masas populares se opongan los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero, es decir, las concepciones de mundo de los intelectuales y de la alta cultura. En realidad, estos sistemas son ignorados por la multitud y no tienen eficacia directa en su modo de pensar y de obrar.

[...] Lo que se ha dicho arriba a propósito del *Ensayo popular*, que critica las filosofías sistemáticas en vez de comenzar por la crítica del sentido común, debe ser entendido como un comentario metodológico, y dentro de ciertos límites (1975: 1396-1397).

Vemos aquí que el primer error es igual de importante en términos metodológicos que en términos políticos, ya que concierne la manera apropiada de promover el marxismo entre el “hombre medio”, a aquellos que “no son intelectuales

de profesión”, entre aquellos a quienes el partido tiene que convencer y dirigir. Esta primera crítica, por tanto, atañe a la médula del problema, que la comunicación o relación entre dirigentes y dirigidos. Para Gramsci, un manual apropiado del tipo que Bujarin quería proponer necesitaba comenzar por una crítica del sentido común, de los componentes ideológicos de la concepción de mundo del pueblo que vive y trabaja, y no de los sistemas filosóficos especializados que no influyen inmediatamente la perspectiva ideológica real de la persona promedio. Si no se comienza por una crítica de las ideologías y creencias populares, según Gramsci, entonces será muy difícil que tenga mayor influencia sobre la gente común. Ya se deja ver claramente la intención de Gramsci: hacer del marxismo una verdadera filosofía de la praxis, una reforma moral e intelectual, y no una doctrina para especialistas y políticos expertos.

Esta crítica presupone el entendimiento particular de Gramsci de nociones como la de “sentido común” y su relación con la filosofía, tema tan importante en relación con su concepción del marxismo. Para Gramsci el sentido común es:

el ‘folclor’ de la filosofía y, como folclor, se presenta en formas innumerables: su aspecto fundamental y más característico es el de ser una concepción (incluso en los cerebros individuales) disgregada, incoherente, inconsecuente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes de las que es filosofía. [...] Los elementos principales del sentido común están dados por las religiones y por tanto la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre el sentido común y los sistemas filosóficos de los intelectuales (1975: 1396-1397).

En vez de comenzar por la crítica de los sistemas filosóficos tradicionales, el marxismo, como una filosofía de la praxis, necesita introducirse en la concepción del pueblo a través de una superación del sentido común, que “es espontáneamente la filosofía de las multitudes” (1975: 1397-1398).

Si el sentido común es de por sí una filosofía —aunque caótica, fragmentaria y espontánea—, su diferencia con los grandes sistemas filosóficos es una de grados, no de esencia. Según Gramsci, lo que distingue a los grandes sistemas filosóficos de las filosofías populares contenidas en el sentido común es el alto nivel de abstracción, coherencia y sistema-

tización. Éstas no influyen directamente la concepción diaria de la gente. En este sentido, como la religión influye más al sentido común, una crítica a la religión, por ejemplo, tendrá más sentido para Gramsci que una crítica al idealismo hegeliano. De hecho, para Gramsci, la filosofía de la praxis, si ha de impregnar la conciencia de los grupos subalternos, debe en sí misma convertirse en un nuevo sentido común, en el sentido de calar con firmeza, fuerza y estabilidad en la concepción popular. Refiriéndose a un comentario hecho por Marx en el primer volumen de *El Capital*, Gramsci plantea:

En sus referencias está precisamente implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, es decir, de un nuevo sentido común y por ende de una nueva cultura y de una nueva filosofía que esté enraizada en la conciencia popular con la misma firmeza e imperativo de las creencias tradicionales (1975: 1400).

Ya que una difusión masiva y popular del marxismo debe comenzar como una crítica al sentido común, no puede más que aparecer al menos inicialmente como una tarea negativa y polémica (Gramsci 1975: 1383). Este momento crítico y polémico inicial, si bien es necesario, no es suficiente. El punto para Gramsci no era que los marxistas debían conducir una crítica desde arriba con la pretensión de iluminar y educar, mientras que dejaban intacta y fija la posición misma de los educadores. Ya habíamos dicho en el capítulo anterior, con relación al partido, que para Gramsci la relación que se estableciera entre dirigentes y dirigidos no debía ser una de tipo vanguardista. Su posición en términos de la lucha filosófica, ideológica y cultural es análoga a la de su concepción del partido, en la medida en que no plantea establecer una relación fija y terminada entre las partes. En el ámbito de la lucha filosófica e ideológica, Gramsci plantea:

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los 'simples' en su filosofía primitiva del sentido común, sino, en cambio a conducirlos a una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples no para limitar la actividad científica y mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un

progreso intelectual de masa y no solamente de escasos grupos intelectuales (1975: 1384-1385).

El planteamiento, que en este caso es hecho para diferenciarse del catolicismo y el tipo de jerarquía clerical, puede hacerse para contrastar con todo tipo de elitismo político. Esta actitud y perspectiva es una de las razones por las cuales Gramsci hace referencia continua a la tercera tesis de Marx sobre Feuerbach que plantea que el educador debe ser educado. Para Gramsci, todos los diferentes elementos sociales que deben componer un movimiento político revolucionario representan en igual medida ingredientes necesarios, como se expresa por ejemplo en una de las últimas notas del cuaderno 11, que citamos extensamente:

Paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular 'siente', pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual 'sabe', pero no siempre comprende ni especialmente 'siente'. Los dos extremos son por lo tanto pedantería y filisteísmo por una parte, y pasión ciega y faccionalismo por la otra. No que el pedante no pueda volverse apasionado, al contrario: la pedantería apasionada es aún más ridícula y peligrosa que el faccionalismo y la más descontrolada demagogia. El error del intelectual consiste 'en creer' que se pueda *saber* sin comprender, y especialmente sin sentir, y ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino por el objeto del saber), es decir, que el intelectual pueda ser tal (y no un pedante puro) siendo distinto y separado del pueblo-nación, es decir, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolo y, por tanto, explicándolo y justificándolo en la determinada situación histórica, y relacionándolo dialécticamente con las leyes de la historia, hacia una concepción de mundo superior, científicamente y coherentemente elaborada, el 'saber'; uno no hace política-historia sin esta pasión, es decir, sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de este nexo las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son, o se reducen, a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se vuelven una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico).

Si la relación entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se vuelve comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino en modo viviente), sólo entonces la relación es de representación, y adviene el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, es decir, se realiza la vida del conjunto que en sí es la fuerza social, se crea el 'bloque histórico' (1975: 1505-1506).

Este cita importante no sólo presenta una crítica de lo que ya estaba ocurriendo en el régimen soviético (la referencia crítica al burocratismo y al centralismo orgánico), sino que también presenta una crítica a la actitud que Gramsci le va a atribuir a muchas figuras intelectuales y literarias de Italia,⁵³ que se distancian del elemento popular, e incurrir en lo que Gramsci llama cosmopolitanismo. Además, esta cita demuestra una vez más la importancia central de las relaciones entre dirigentes y dirigidos en el trabajo de Gramsci.

Todo este énfasis en la primera crítica que hace Gramsci a Bujarin tiene una base subyacente en la noción gramsciana de filosofía y del sentido común. Por un lado, para Gramsci (1975: 893-894) toda filosofía en el sentido tradicional es expresión de un momento social e histórico determinado. Por otro lado, como vimos anteriormente, el sentido común es visto como la filosofía "espontánea" de la persona común. Esta filosofía espontánea es caótica e incoherente en tanto incorpora un número variado de nociones, folclores, elementos religiosos, a veces dispares entre sí. El elemento clave es que la distinción entre un tipo de filosofía y otro (la filosofía en sentido tradicional y la filosofía contenida en el sentido común) no es de esencia o naturaleza. La distinción se marca por el grado de entrenamiento, educación, sistematicidad y coherencia de una y otra. Gramsci (1975: 1376) plantea que aún las filosofías tradicionales dejan su huella en la filosofía popular contenida en el sentido común de una comunidad.

Así las cosas, el asunto político y cultural clave para Gramsci es ver si la distinción entre intelectuales y pueblo debe ser dejada intacta, o si la filosofía de la praxis debe promover el cierre de la brecha entre ellos. Como vimos en la cita anterior,

53 Como se verá en el próximo capítulo.

Gramsci opta por esta última vía si lo que se quiere es llevar a cabo una reforma moral e intelectual real, de masas. Para enfatizar el asunto aún más, déjense citar extensamente:

Hay que destruir el prejuicio muy difundido de que la filosofía es algo que es muy difícil por el hecho de que ella es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Hay que, por lo tanto, demostrar preliminarmente que todos los hombres son 'filósofos', definiendo los límites y las características de esta 'filosofía espontánea', propia de 'todo el mundo', y, es decir, de la filosofía contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no ya, y sólo, de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y buen sentido; 3) en la religión popular y también, por tanto, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que se afianzan en lo que se llama generalmente 'folclor' (Gramsci 1975: 1375).

Habiendo establecido esta premisa, plantea que el pueblo debe constituirse en la "guía de sí mismos y no aceptar pasiva y subordinadamente desde afuera la huella sobre la personalidad propia" (Gramsci 1975: 1376). Luego concluye al respecto de esto:

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos 'originales', significa también y especialmente difundir críticamente las verdades ya descubiertas, 'socializarlas' por así decir y, por tanto, hacerlas devenir base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y de forma unitaria la realidad presente es un hecho 'filosófico' mucho más importante y 'original' que el hallazgo, por parte de un 'genio' filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos intelectuales (Gramsci 1975: 1377-1378).

Tenemos entonces que en la concepción gramsciana, el marxismo como una filosofía de la praxis, un gran avance filosófico no es necesariamente un gran descubrimiento original por parte de un "genio filosófico", sino más bien un progreso intelectual real y efectivamente colectivo. Como nota Jardón

(1995: 194), este es el tipo de pensamiento que lleva a Gramsci a hacer la ecuación “filosofía=ideología=política”. Por tanto, ya en el cuaderno 3, Gramsci plantea que el marxismo no debe oponerse a los sentimientos “espontáneos” de las masas: “Descuidar, o peor, despreciar los llamados movimientos ‘espontáneos’, es decir, renunciar a darles una dirección conciente, a elevarlos a un plano superior insertándolos en la política, puede tener a menudo consecuencias muy serias y graves” (1975: 331). No es difícil ver que lo está en el fondo de la concepción gramsciana de la filosofía de la praxis es la cuestión crucial de las relaciones entre teoría y praxis, pero praxis entendida como acto político propiamente colectivo.

Ahora bien, la crítica de Gramsci a Bujarin no se limita al aspecto metodológico y político. Hay otras críticas de sustancia que lo ayudan a construir su propia concepción del marxismo como una filosofía de la praxis. Una de las principales críticas de sustancia que formula a Bujarin es la reducción que hace del marxismo a una sociología positivista. De hecho, se comprueba abiertamente que, en su *Saggio popolare*, Bujarin reduce el marxismo a una sociología. Primero, Bujarin define la sociología:

Ya que la sociología explica las leyes generales de la evolución humana, sirve como *método* para la historia. [...] La sociología a su vez formula un punto de vista definido, una forma de investigar, o, como decimos ahora, un *método* para la historia (1969: 14).

A la cual luego añade:

Pues la teoría del materialismo histórico tiene un lugar definido, no es la economía política, ni la historia; *es la teoría general de la sociedad y de las leyes de su evolución, i.e., sociología* (1969: 15; nuestro énfasis).

Para Gramsci, un inmanentista histórico como veremos luego en su crítica a Croce, lo que plantea Bujarin es inaceptable. La posición de Bujarin es que el marxismo es un *método* objetivo, autónomo e independiente del fluir constante de la historia; es “un *método* para la historia”. Gramsci plantea que esta concepción reduce el marxismo a una fórmula estática, fija y dogmática. En la nota 25 del cuaderno 11, plantea:

Reducción de la filosofía de la praxis a una sociología.
Esta reducción ha representado la cristalización

de la tendencia deteriorada ya criticada por Engels (en las cartas a dos estudiantes publicadas en el “*Sozialistische Akademiker*”) y que consiste en reducir una concepción de mundo a un formulario mecánico que da la impresión de tener toda la historia en el bolsillo (Gramsci 1975: 1428).

Para Gramsci, la historicidad que implica el marxismo, como una filosofía de la praxis, no es la de una concepción esquemática y resuelta de antemano, sino la de la “historia misma en su infinita variedad y multiplicidad”. Desde la perspectiva determinista de Bujarin, la historia se desenvuelve según leyes causales del tipo provistas por las ciencias naturales (Bujarin 1969: 29, 31, 33, 44, 46; Salamini 1981: 31-32; Frosini 2003: 106). Además, esta concepción esquemática presupone la pasividad del pueblo (Gramsci 1975: 1429), ya que, según ella, la historia puede ser analizada, calculada y predicha con la precisión de las ciencias naturales. Gramsci aquí está haciendo referencia la identificación que hace Bujarin (1969: 29) de las ciencias sociales y las ciencias naturales. Y Gramsci no exagera ni sobreinterpreta. Bujarin plantea:

Todo en la naturaleza, por lo tanto, desde los movimientos de los planetas hasta el pequeño grano u hongo, está sujeto a cierta uniformidad o, como se dice generalmente, a cierta *ley natural*.

Observamos la misma condición en la vida social también, *i.e.*, en la vida de la sociedad humana. No importa cuán complicada y variada pueda ser esta sociedad, no obstante observamos y descubrimos en ella una cierta ley natural (1969: 19).

Y continúa:

Todos han observado que en la naturaleza y en la sociedad hay una regularidad *definida*, una ley natural *fija*.

Esta causalidad en la naturaleza y en la sociedad es objetiva; existe estén los hombres concientes de ella o no. El primer paso de la ciencia es revelar esta causalidad y liberarla del caos de fenómenos que la rodea (1969: 20).

El error de emplear procedimientos de las ciencias naturales en el análisis social y político —como hace Bujarin— puede también tener efectos nocivos para la práctica política. No

es algo que concierne solamente la reflexión teórica. Por eso Gramsci plantea:

si en las ciencias naturales la ley sólo puede determinar equivocaciones y errores, que podrán ser fácilmente corregidos por nuevas investigaciones y, en todo caso, deja en ridículo al científico individual que la ha usado, en la ciencia y en el arte político puede tener como resultado verdaderas catástrofes, cuyos daños 'crudos' no podrán ser reparados nunca (1975: 1429).

Esta crítica a la concepción mecánica y determinista del marxismo, como la de Bujarin, es una constante de la perspectiva gramsciana, aun desde los años de juventud militante cuando criticaba el determinismo que veía en Bernstein, Kausky, la Segunda Internacional y el sector ultra-izquierdista del Partido Socialista Italiano, y luego del Partido Comunista de Italia.⁵⁴ En última instancia, tanto en sus años tempranos de militancia como en su crítica luego a Bujarin, desde la perspectiva gramsciana esta concepción teórica sólo provee una posición pasiva del movimiento político y del pueblo.⁵⁵

Otro error de sustancia que Gramsci encuentra en la perspectiva de Bujarin es que, al reducir el marxismo a una sociología positivista, lo sitúa fuera del ámbito de la filosofía. Por eso, para Bujarin, el marxismo no es filosófico en sí mismo, sino que tiene el componente materialista como elemento filosófico añadido (Gramsci 1975: 1435). Según Gramsci, el problema con ese planteamiento es que el marxismo termina viéndose como una concepción incompleta que carece de una filosofía interna y se ve en la necesidad de buscarse una de afuera. Pierde de vista, para Gramsci, que el marxismo es una filosofía de la praxis que debe ser concebida como una crítica filosófica de toda la tradición de filosofía sistemática precedente, crítica que a la vez presenta una superación de la tradición. Como cuestión de hecho, y de acuerdo con esto, la expresión gramsciana para llamar al marxismo, "filosofía de

⁵⁴ Véase el primer capítulo.

⁵⁵ También, como Frosini (2003: 105-108) plantea, la crítica de Gramsci a Bujarin es igualmente una crítica al movimiento comunista estalinista, el cual conoció no sólo a través de sus conversaciones con Tatiana y Sraffa, sino que también tuvo el buen juicio de un poco predecir en la famosa carta dirigida al comité central del partido ruso que citamos hacia el final del primer capítulo.

la praxis”, no se debe al mero intento de evadir los censores de la prisión, sino a querer enfatizar la importancia que le da a las tesis de Marx sobre Feuerbach que concluyen como es muy sabido: “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo, de varias formas; el punto es *cambiarlo*” (1992d: 423). Las tesis de Marx sobre Feuerbach están entre las traducciones hechas por Gramsci para “soltar la mano” tan pronto le dieron permiso para escribir en prisión al comienzo de 1929.⁵⁶ Para Gramsci, el marxismo, como una filosofía de la praxis, es completo en sí mismo, y lo que le falta para su realización plena solamente puede efectuarse en la práctica política. Por tanto, cuando Gramsci define lo que entiende por ortodoxia, plantea:

La ortodoxia no debe ser buscada en este o aquel secuaz de la filosofía de la praxis, en esta o aquella tendencia ligada a corrientes extrañas a la doctrina original, sino en el concepto fundamental de que la filosofía de la praxis ‘se basta a sí misma’, contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una concepción de mundo total e integral, una filosofía y teoría de las ciencias naturales total, no sólo, sino también para vivificar una organización práctica de la sociedad integral, es decir, para convertirse en una civilización total, integral.[...] La filosofía de la praxis no tiene necesidad de sostenes heterogéneos, ella misma está así robusta y fecunda de nuevas verdades a las que el viejo mundo recurre para proveer a su arsenal de armas más modernas y eficaces (1975: 1434).

Aún otro error de sustancia que encuentra Gramsci en el *Saggio popolare* de Bujarin es su reduccionismo económico. Plantea que Bujarin no hace un análisis apropiado de la interacción dinámica y recíproca entre estructura y superestructura. Recordemos que para Gramsci, como establece en el cuaderno 8, estructura y superestructura forman un todo integral, constituyendo un bloque histórico cuya dinámica es dialéctica, con una “necesaria reciprocidad entre estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)” (1975: 1052). Al contrario, “En el *Saggio* uno no puede exactamente entender qué es la estructura, la

⁵⁶ Los cuadernos de traducción de Gramsci han sido publicados en su totalidad sólo en tiempos recientes, como parte de la edición nacional de la obra gramsciana. Véase de Gramsci (2007).

superestructura, el instrumento técnico: todos los conceptos generales están nebulosos y vagos” (1975: 1441). Además, Bujarin da una importancia unilateral y hasta extrema no sólo a los aspectos económicos de una sociedad, sino específicamente a los “instrumentos técnicos”, a las técnicas productivas y a la materia prima. Estos constituyen, para Bujarin, la variable más importante en la determinación de una formación social específica. Debemos recordar que esta era la misma posición que asumió Achille Loria y que Gramsci, siguiendo en ello a Croce, criticó de forma tan dura, al punto de crear la etiqueta *lorianesimo* para describir algunas tendencias superficiales dentro del ámbito de las ciencias sociales y humanas.⁵⁷ Loria había hecho una mala interpretación de Marx al plantear que el aspecto definitorio fundamental de un modo de producción era el “instrumento técnico”. Gramsci (1975: 1441) critica a Bujarin por hacer lo mismo, y es explícito en la conexión entre Bujarin y Loria. Hay numerosas instancias en que Bujarin expresa esto en su *Saggio popolare*, por ejemplo:

Por lo tanto, podemos definitivamente plantear que el sistema de los instrumentos sociales del trabajo, *i.e.*, la tecnología de una cierta sociedad, es precisamente el indicador material de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Las fuerzas productivas materiales de la sociedad y la productividad del trabajo social encontrarán su expresión en el sistema técnico (1969: 115-116).

Cualquier investigación sobre la sociedad, sobre sus condiciones de crecimiento, su contenido, etcétera, debe comenzar con un análisis de las fuerzas productivas, o, de las bases técnicas, de la sociedad (1969: 120).

La tecnología es una cantidad variante, y precisamente sus variaciones producen los cambios en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza; la tecnología debe por lo tanto constituir un punto de partida en un análisis de los cambios sociales (1969: 121).

las combinaciones de los instrumentos del trabajo (la tecnología social) son el factor decisivo en las combinaciones y las relaciones entre los hombres (1969: 143).

57 Sobre la crítica de Gramsci y Croce a Loria, ver el segundo capítulo.

Luego de establecer claramente lo que considera como es la fuerza motriz tras los “cambios sociales”, Bujarin pasa a expresar la concepción mecanicista y no-dialéctica, de la cual Gramsci lo acusa, al respecto de las relaciones entre estructura y superestructura: “La evolución ulterior del pensamiento y del lenguaje procede por la misma vía seguida por las otras formas de la superestructura ideológica; básicamente, siguen la evolución de las fuerzas productivas” (1969: 204). Hay que notar, como se refleja en citas previas, que Bujarin reduce la expresión “fuerzas productivas” a su componente de instrumentos técnicos y no incluye la fuerza de trabajo. Según Gramsci, en esta concepción determinista de la realidad no hay espacio para relaciones dinámicas y dialécticas entre las distintas esferas sociales.⁵⁸ En una concepción así, las ideologías solamente pueden ser vistas como accesorias. Al contrario, desde la óptica gramsciana, las ideologías son todo menos accesorias. Ayudan a establecer y consolidar relaciones de poder, tienen efectos epistemológicos y, en general, pueden constituir una fuerza material real. No son sólo un momento necesario en la configuración de una formación económica y social, sino que además son un componente central cuando se trata de política. En el cuaderno 10 Gramsci plantea:

Para la filosofía de la praxis las ideologías son todo menos arbitrarias; son hechos históricos reales, que hay que combatir y revelar en su naturaleza de instrumentos de dominio, no por razones de moralidad, etcétera, sino propiamente por razones de lucha política: para hacer intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra, como momento necesario del trastocamiento de la praxis. [...] Para la filosofía de la praxis, las superestructuras son una realidad (o se hacen, cuando no son puras elucubraciones individuales) objetiva y operante; ella afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su posición social y, por lo tanto, de sus obligaciones sobre el

58 Gramsci no estaba solo en su crítica a Bujarin. Lukács hace una crítica similar. En *Tecnología y relaciones sociales*, Lukács (1973: 113-121) señala varias críticas al texto de Bujarin, entre ellas: el simplificar problemas complejos, su fórmula histórica “súper esquemática”, su exagerado énfasis en el rol aislado de la tecnología y su aplicación de las ciencias naturales al ámbito de lo social.

terreno de las ideologías, lo que no es una pequeña afirmación de realidad; la misma filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de su propia fuerza, de sus obligaciones, de su propio devenir (1975: 1319).

Y en contraste con la posición de pasividad implícita en la concepción de Bujarin, termina reclamando que la filosofía de la praxis no es una herramienta de gobierno para ser utilizada sobre la gente, sino que al contrario:

es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, incluso las desagradables, y evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y, tanto más, de sí misma (1975: 1320).

En esta última línea, al respecto de evitar los engaños a las clases subalternas, no es difícil ver otra crítica de Gramsci a lo que estaba pasando en el régimen soviético. A la vez, una concepción como la de Bujarin, a nivel ideológico, no podía más que contribuir a un estado de situación tal en el cual los dirigentes se distancian de los dirigidos. No olvidemos que para el momento en que Gramsci escribe esta nota (entre agosto y diciembre de 1932, según la propuesta de G. Francioni), Stalin había ya logrado el control autocrático del gobierno soviético y había comenzado ya a alejarse del plan leninista de la NEP, y a favorecer e implementar el plan de industrialización acelerada y colectivización forzada de la tierra en el campo. En este contexto, en los *Cuadernos*, como se ha planteado en capítulos previos, Gramsci toma posición —y en un sentido elabora sobre— los escritos tardíos de Lenin, que propuso la NEP y que proclamó la necesidad de la revolución cultural para poder lograr la dirección moral y política sobre el campesinado y otros sectores agrícolas.

En última instancia, y en su forma característica, Gramsci ve en la concepción reduccionista y determinista propuesta por Bujarin la expresión de un subyacente problema social y práctico. Por un lado, su concepción expresa la corrupción del movimiento comunista soviético en que, ya teniendo en su poder el aparato de gobierno, no desarrolla las superestructuras apropiadas (Frosini 2003: 107). Corrupción del régimen soviético que culminará también con la misma muerte de Bujarin. Por otro lado, las concepciones deterministas del

marxismo reflejan para Gramsci una especie de auto-consolación ideológica para militantes en tiempos de derrota (Gramsci 1975: 1394-1395).

El trato de Gramsci con Benedetto Croce es más complejo que el que tiene con Bujarin. Ello se debe a varias razones. Entre ellas, está el hecho de que Gramsci está muy conciente de la importancia de Croce en términos de su influencia en la opinión pública y sobre el campo intelectual italiano. Incluso, dicha influencia lleva a Gramsci (1975: 1307) a decir que Croce es “una especie de papa laico”. Además, la influencia de Croce no se limitaba solamente al contexto italiano, algo que Gramsci sabía muy bien.

En una de las ironías de la historia, aun en su oposición liberal abierta y pública al régimen totalitario de Mussolini, y particularmente a su incompatibilidad con sus valores culturales, ayudó de forma indirecta a dar cierto prestigio al mismo gobierno que criticaba por hacerlo parecer tolerante para con el intercambio intelectual y de crítica.⁵⁹ Incluso, fue permitida la continua publicación de la revista que dirigía, *La Critica*. Como comenta el historiador John Whittam: “A Croce se le permitió continuar con la publicación de su revista *La Critica*, tal vez porque no representaba amenaza alguna, tal vez porque permitía al *Duce* mostrar al mundo exterior que él toleraba la libertad intelectual” (1995: 83).⁶⁰ Tal vez Croce no representaba una amenaza en el sentido de que la oposición intelectual aislada era fácilmente manejable, mientras que los militantes políticos o intelectuales con claras aspiraciones políticas no eran tan fácilmente tolerables, de los cuales Gramsci es solamente un ejemplo entre tantos otros. Es importante tomar en consideración esta apreciación de Croce como figura de influencia dentro del

59 Entre otras cosas, es importante notar la oposición ya temprana al régimen expresada en el *Manifesto degli intellettuali antifascisti* (Pugliese 2001: 122-125).

60 Es importante notar que muchos intelectuales, incluyendo otros antifascistas además de Croce, continúan operando con mayor o menor libertad dependiendo de sus actividades dentro de la Italia fascista. El régimen fue exitoso, al menos hasta cierto nivel, en cooptar muchos intelectuales a través de la elaboración de diversos medios culturales. No obstante, la situación empeoró a partir de mediados de la década de los años treinta, con una incesante y aún mayor censura, y luego con la implementación de las leyes raciales y la promoción de la ciencia racista.

contexto italiano, pues muestra que, no importa cuán abstracta o filosófica la discusión se torne, en última instancia, una de las razones principales para que Gramsci trate con tanta atención a Croce en sus *Cuadernos* se debe a su rol potencialmente influyente dentro de las relaciones sociales en general. Está o no en lo correcto, Gramsci (1975: 128) explícitamente especula sobre la contribución conciente o inconciente de Croce a la estabilidad del fascismo con su historiografía.

Otra razón para que su detenimiento en Croce sea más complejo es el hecho de que el mismo marxismo temprano de Gramsci había estado influenciado por el idealismo croceano, como vimos en el primer capítulo. Este idealismo, y con él el énfasis en la voluntad, ayudó a Gramsci, a comienzos de su militancia política, a evitar los puntos ciegos y las debilidades de las interpretaciones deterministas y vulgarmente economicistas de la Segunda Internacional, dirigida intelectualmente por Kautsky y Bernstein. Además, en su crítica a Croce, y a través de los *Cuadernos* en general, usa ciertas nociones con el significado que les daba Croce. Tal es el caso, por ejemplo, de la noción de religión, que Gramsci (1975: 1269, 1308) usa en el sentido croceano para significar una concepción de mundo acompañada de una conducta ética o práctica apropiada. En otros casos, toma conceptos croceanos pero los resignifica a nivel fundamental, como es el caso de concepto “historicismo absoluto”, que Gramsci toma del inmanentismo especulativo de Croce. Es por la influencia de Croce —tanto positiva como negativa— que se ha hablado del “marxismo croceano” de Gramsci (Finocchiaro 2002: 8-27), expresión que creemos es una exageración interpretativa.⁶¹ En todo caso, y con grados

61 Finocchiaro (2002: 8) habla de un marxismo croceano en Gramsci debido al uso por parte de éste de conceptos croceanos, al hecho de que algunas de las críticas a Croce son hechas con criterios y elementos croceanos, al hecho de que Gramsci acepta la identidad que hace Croce entre filosofía e historia, etcétera. No obstante, algunos problemas con esta perspectiva son: 1) Gramsci explícitamente resignifica algunos conceptos heredados de Croce, trascendiendo así el significado croceano original; 2) lo que Finocchiaro llama “técnicas de crítica croceanas” podrían en algunos casos ser leídas sencillamente como metodología dialéctica que permite la crítica inmanente; y 3) la identidad entre filosofía e historia es más hegeliana que croceana y, además, Gramsci es explícito en diferenciar su entendimiento de la identidad entre historia y filosofía al introducir la política como mediación, siendo la política un elemento excluido por Croce al reducirla sencillamente a una

diversos de apreciación e interpretación, la influencia de Croce en Gramsci es generalmente aceptada (Frosini 2003: 123; Cappuci 1978: 124; Jardón 1995: 216; Finocchiaro 2002).

La reflexión de Gramsci sobre Croce, como sucede con su crítica a Bujarin, nos permite tener una mejor imagen de su propia concepción filosófica. Aunque admitimos la influencia de Croce sobre Gramsci, estamos de acuerdo con Frosini (2003) en la diferencia cualitativa entre la influencia croceana temprana (una influencia más positiva) y su influencia sobre la perspectiva gramsciana más políticamente madura en prisión (una influencia más negativa). Frosini plantea:

de hecho, mientras hacia el 1920-21 el concepto de 'Espíritu' entró en el discurso de Gramsci como una categoría eminentemente *ética*, por lo tanto estrictamente funcional para una teoría de la acción, ahora su interés principal está en un análisis de su estructura *lógico-epistemológica*, en la concepción croceana en particular. Este es el sentido de la investigación sobre la 'teoría de la historia': un retomar del análisis de la función hegemónica de Croce en la sociedad italiana y su integración en una óptica más amplia que también comprende (y aquí está la novedad decisiva) un proyecto de renacimiento del materialismo histórico como una filosofía de la praxis, ya no subalterna a la 'filosofía del Espíritu' (2003: 123).

Concordamos completamente con Frosini, aunque a la vez es importante notar, si tomamos esta cita en consideración, que la crítica a Croce está íntimamente relacionada con la crítica de Bujarin ya que ambas sirven a Gramsci como oportunidades para aclarar y perfilar su propia concepción del marxismo como una concepción total, autosuficiente y autónoma, "ya no subalterna a la 'filosofía del espíritu'". Gramsci mismo comenta sobre el acercamiento positivo temprano hacia Croce: "porque en ese tiempo el concepto de la unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, no me estaba claro, y era más bien tendencialmente croceano" (1975: 1233). Luego de expresar su distanciamiento de su perspectiva previa, Gramsci claramente plantea la intención principal de dedicarse a Croce: consiste en construir un marxismo como una concepción total,

pasión. Por esto, aunque estamos de acuerdo en la influencia importante de Croce sobre Gramsci, pensamos que es innecesario llamar al marxismo de Gramsci marxismo croceano.

integral y sintética que galvanice todas las filosofías importantes previas y todos los movimientos políticos y culturales previos de importancia. Argumenta, y citamos extensamente por su valor:

hay que hacer con la concepción filosófica de Croce la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la praxis han hecho con la concepción hegeliana. Es este el único modo históricamente fecundo para determinar una reapreciación adecuada de la filosofía de la praxis, para levantar esta concepción que se ha ido, por la necesidad de la vida práctica inmediata, ‘vulgarizando’, a la altura que debe llegar para la solución de las tareas más complejas que el desarrollo actual de la lucha propone, es decir, a *la creación de una nueva cultura integral, que tenga las características de masa de la Reforma protestante y de la ilustración francesa, y tenga las características de clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento italiano, una cultura que, retomando las palabras de Carducci, sintetice a Maximiliano Robespierre y a Emmanuel Kant, la política y la filosofía, en una unidad dialéctica intrínseca a un grupo social no sólo francés o alemán, sino europeo y mundial*. Hace falta que la herencia de la filosofía clásica alemana no sea sólo tomada en inventario, sino convertirla en vida operante, y para eso, hace falta saldar las cuentas con la filosofía de Croce, es decir, para nosotros los italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía croceana, que representa el momento mundial contemporáneo de la filosofía clásica alemana. [...] Tenemos, en cambio, que venir a este saldo de cuentas del modo más amplio y profundo posible. Un trabajo de tal género, un *Anti-Croce* que en la atmósfera cultural moderna pudiese tener el significado y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring* para las generaciones precedentes a la guerra mundial (1975: 1233-1234; nuestro énfasis).

Tenemos, pues, que según Gramsci lo que hace falta es llevar a cabo un Anti-Croce, en referencia explícita al clásico de Engels, el *Anti-Dühring*. Esto representa un *fare i conti* (‘saldar las cuentas’) con Croce debido a que él representa para Gramsci *el reto intelectual serio dentro de la cultura italiana, mucho*

más que la filosofía actualista de Gentile. De nuevo, como planteamos más arriba, Croce es para Gramsci una especie de “papa laico”. Como veremos, este *fare i conti* es complejo, ya que Gramsci toma elementos croceanos, pero primero desenredándolos de lo que cree es un encasillado idealista y especulativo en la concepción de Croce.

La crítica gramsciana a Croce se refiere mayormente a su ofensiva contra el marxismo al respecto de varios asuntos. La relación misma de Croce con el marxismo es bastante interesante, y al menos pertinente, para el tema que nos ocupa ahora. Durante sus años tempranos de trabajo, y al menos hasta el 1910 o 1911, Croce no tenía problema con ser asociado con el marxismo y con el socialismo. Como vimos en el segundo capítulo, en su *Materialismo storico ed economia marxistica*, cuya primera edición data del 1900, Croce defendió el materialismo histórico de aquellos, como Achille Loria, que lo degradaban a variadas formas de economicismos o tecnologismos. Sin duda, en el acercamiento positivo temprano de Croce al marxismo pesaba mucho la influencia de su maestro y filósofo marxista, Antonio Labriola.⁶² Es luego, a partir de 1911, que la actitud de Croce hacia el marxismo cambia drásticamente. Al mismo tiempo, él —que antes lo había criticado tanto— comienza a vulgarizar el marxismo y plantear que no era más que un nuevo sistema metafísico en el cual la economía asumía el papel de dios mientras que todo lo que tuviera que ver con las ideas, la filosofía, la moralidad, la cultura, etcétera, era superficial, accesorio y secundario. Además, Croce comenzó a alegar que el marxismo no tenía contenido filosófico y que era una pura ideología política. Al respecto, Croce argumenta:

Una filosofía que tanto encarna un ideal como planea una acción política no es una filosofía genuina. Examinada detenidamente, no demuestra ser nada más que una acción práctica vestida de ropaje pseudo-filosófico.

Cómo logra en su disfraz y en el pasarse como si fuese una filosofía, como está ejemplificado no sólo por los discípulos marxianos sino también por su fundador, se explica por la confusión entre filosofía y metafísica; entre filosofía, que es el juicio crítico

62 El *Saggi sulla concezione materialistica della storia* de Labriola (1976) es particularmente importante en términos de su concepción del marxismo, y es también un trabajo que influenció mucho a Gramsci.

de la realidad, y la metafísica, el planteamiento del mundo verdaderamente real que lo trasciende y gobierna desde arriba o desde abajo (1966: 8-9).

No es difícil ver en esta cita algo que el mismo Gramsci le señala al historicismo de Croce. Y es que, aunque Croce critica el pensamiento metafísico a favor de un historicismo absoluto, plantea que la filosofía es el juicio crítico de la realidad pero desconectando la filosofía de esa realidad y haciendo de ella una actividad puramente reflexiva sin contacto con elemento práctico alguno. Aunque Croce (1963: 7, 9-10) plantea que la filosofía es en última instancia una expresión del desarrollo de la historia, Gramsci argumentará que aún hay elementos idealistas y peyorativamente especulativos en la medida en que Croce se distancia de la sucia y mundana realidad de la vida político-práctica. Esto es inaceptable para Gramsci, pues, como vimos en la primera parte de este capítulo, él sigue a Marx en ver toda filosofía como una expresión de *toda* una realidad histórico-social concreta.

La reacción contra el marxismo de Croce también contiene un cuestionamiento al materialismo histórico incluso como canon de investigación histórica. Esto procede también de su interpretación del elemento económico en el marxismo como equivalente de un dios, o como motor unilateral de la realidad:

Marx [...] negó el valor autónomo de esas manifestaciones [de la vida espiritual, religión, filosofía, ciencia, poesía], teorizando que no eran más que máscaras o 'superestructuras' de la lucha de clases, dejando para él sólo una manifestación verdadera: la economía (Croce 1966: 89).

Continuó en su ataque contra el materialismo de Marx por ser éste “un materialismo en el cual la religión, la filosofía, el arte, la ciencia, la moralidad y sus historias correlativas eran impensables” (Croce 1966: 89). Ahora bien, que Marx “negó el valor autónomo de esas manifestaciones” es cierto, pues, como hemos visto anteriormente, para Marx la realidad es una totalidad estructurada de instancias que se influyen *recíprocamente*. Pero decir que para Marx la única manifestación verdadera es la economía es sencillamente incorrecto, y es tan obviamente incorrecto que lo que este planteamiento expresa realmente es el trato polémico de Croce con el marxismo, trato ahora debido más a razones prácticas y arbitrariamente ideológicas que a una crítica rigurosa, como también nota

Gramsci. Cabe añadir al respecto que el mismo Croce provee elementos en su interpretación temprana del marxismo que podrían ser usados como defensas para sus ataques en su interpretación posterior.

En su forma acostumbrada, Gramsci ve un origen práctico como explicación al viraje virulento e intelectualmente irresponsable de Croce hacia el marxismo:

Uno podría encontrar el origen práctico de su error actual recordando que, antes de 1900, se sentía honrado al pasar aun políticamente por un adherente de la filosofía de la praxis, porque la situación histórica entonces hacía de este movimiento un aliado del liberalismo, mientras que hoy las cosas han cambiado mucho y ciertas bromas serían peligrosas (1975: 1301).

La referencia al régimen fascista de Mussolini, y su peligrosidad, es clara, a la vez que notamos el juicio de Gramsci sobre la adherencia superficial de Croce al marxismo en tiempos previos por estar de moda, y sobre su cobardía hacia el presente régimen mostrada en su trato irresponsable y falto de rigor de éste. Gramsci estaba muy conciente de que por su influencia, los ataques de Croce al marxismo jugaban un papel, a conciencia o no, que alimentaba al régimen fascista.

El cuaderno 10 tiene un encabezado que el mismo Gramsci escribió, “La filosofía de Benedetto Croce”. El cuaderno comienza con una lista sumaria de los diferentes temas en la obra de Croce sobre los que Gramsci quería trabajar. Entre ellos, podría tal vez plantearse que los más importantes eran los siguientes: Croce como un revisionista, su determinación de “liquidar” el materialismo histórico, el estilo literario popular de su escritura, su fórmula de una “historia ético-política” para la historiografía moderna, su concepción de la historia como un historicismo especulativo frente al historicismo realista del marxismo, y sobre las posibles huellas del marxismo que podrían quedar aún en la concepción de Croce (Gramsci 1975: 1207-1211). Aunque trate sobre todos ellos de forma separada y en distintos grados de extensión (aunque en la mayoría de los casos en notas breves), en algún punto Gramsci va decir que todas estas preocupaciones están íntimamente conectadas unas con otras, y todas en última instancia se relacionan con la noción croceana de “historia ético-política”:

El ensayo [sobre Croce] podría tener como núcleo central el examen del concepto de historiografía ético-política, que realmente corona todo el trabajo filosófico de Croce. Se podría por tanto examinar toda la obra de Croce como conducente a este desenlace, en sus varias actitudes hacia la filosofía de la praxis, y llegar a la conclusión precisamente de que el mismo trabajo de Croce ha sido realizado paralelamente por los mejores teóricos de la filosofía de la praxis, así que la afirmación de ‘superación definitiva’ es simplemente una crítica milenaria, eso junto a la demostración analítica que lo que hay de ‘sano’ y de progresivo en el pensamiento de Croce no es otra cosa que la filosofía de la praxis presentada en lenguaje especulativo (1975: 1267-1268).

La referencia de Gramsci en la segunda mitad de la cita al respecto de los “mejores teóricos de la filosofía de la praxis” es a Lenin, y a su pensamiento político durante sus últimos años, en los que trabajó temas como la revolución cultural, los frentes unidos, o sus críticas a la burocratización alarmante del régimen soviético.⁶³ Esto debe aclararse en lo que sigue.

Una de las primeras críticas que Gramsci (1975: 1212-1213) hace en este contexto es que, al devaluar las ideologías a simples pasiones en el sentido más superficial en contraste con la estatura prístina de la filosofía, Croce está haciendo un llamado a los intelectuales a permanecer distantes de la política y del pueblo común. En una posición que es constante en el trato de Croce por parte de Gramsci, critica su unilateralismo, lo que implica que podría haber elementos positivos en la concepción croceana pero sólo si son sacados del encasillado idealista y especulativo. Esta primera crítica es un buen ejemplo porque, antes de hacerla, Gramsci explícitamente reconoce la influencia de Croce sobre su propio pensamiento al respecto de la apreciación de la importancia de los intelectuales y del frente cultural en el análisis histórico-social. Gramsci plantea:

El pensamiento de Croce debe ser, por lo tanto, apreciado como valor instrumental y así se puede decir que ha atraído enérgicamente la atención al estudio de los hechos de la cultura y del pensamiento como elementos de dominio político, a la

63 Para algunos comentarios al respecto de estas últimas posiciones de Lenin, ver el primer capítulo.

función de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, al momento de la hegemonía y del consentimiento como forma necesaria del bloque histórico concreto. La historia ético-política es, por lo tanto, uno de los cánones de interpretación histórica para tener siempre presente en el examen y en la profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historias parciales o extrínsecas (1975: 1211).

Vemos claramente la valoración positiva de la influencia de Croce. No obstante, el problema para Gramsci es que Croce termina haciendo historias “parciales”, al menospreciar las luchas políticas y enfocarse excesivamente en los momentos culturales e intelectuales de la historia. Continuamos viendo aquí también la relación entre el Anti-Croce y el Anti-Bujarin. Mientras Bujarin enfatizaba en exceso la determinación económica y tecnológica sobre el desarrollo histórico, Croce lo hacía sobre el componente cultural en el desarrollo histórico. Aunque por lados opuestos, ambas posturas pecan de unilateralismo. A la vez, es importante notar que eran obras como el *Saggio popolare* de Bujarin las que daban cierta credibilidad a los ataques de Croce al materialismo histórico, a efectos de proponer el componente económico como elemento análogo a dios. La óptica gramsciana, de nuevo siguiendo a Marx y distanciándose tanto de Bujarin como de Croce, concibe la historia como un proceso integral, como “historia integral”.

La fórmula croceana de “historia ético-política” resultaba para Gramsci unilateral en varias formas. Primero, menciona el temor de Croce por la intervención activa del elemento popular como factor de progreso histórico, dejándolo de lado en sus obras históricas (Gramsci 1975: 1220). Esta concepción de la historia, de la historia como la historia de la libertad (Croce 1963: 21), ve el desarrollo histórico como una evolución gradual y reformista de los eventos. Para Gramsci, este error se basa en una imposición de lógica abstracta sobre los elementos históricos reales y concretos:

El error filosófico (¡de origen práctico!) de tal concepción consiste en que en el proceso dialéctico se presupone ‘mecánicamente’ que la tesis deba ser ‘conservada’ por la antítesis para no destruir el proceso mismo, que por tanto es ‘predicho’, como una repetición al infinito, mecánica, arbitrariamente preestablecida (1975: 1220-1221).

La respuesta de Gramsci a la concepción dialéctica de Croce es importante en que también despeja críticas —como las de Bucí-Glucksman (1979: 415)— de que Gramsci aún es prisionero de una lectura hegeliana de Marx. Lejos de la concepción dialéctica hegeliana según la cual de la contradicción se sigue una síntesis prevista y que es severamente criticada por Adorno (1995), para Gramsci el proceso dialéctico es mucho más concretamente determinado:

En la historia real la antítesis tiende a destruir la tesis, la síntesis será una superación, pero sin que sea posible establecer a priori lo que será ‘conservado’ de la tesis en la síntesis, sin que sea posible a priori ‘medir’ los golpes como si se estuviese en un ‘ring’ convencionalmente regulado (1975: 1221).

La perspectiva realista gramsciana solamente puede llevarlo a concluir que la única dialéctica *real* es una dialéctica donde la contradicción está siempre encarnada en un antagonismo real. Para contrastar esta dialéctica —o la de Marx— con la hegeliana, podemos recordar en la *Fenomenología del espíritu* en la famosa sección sobre el amo y el esclavo, cuando Hegel argumenta que el amo no hace nada al esclavo que el esclavo no se haría a sí mismo, lo que implicaría que el esclavo apoya, quiere y busca su propia explotación. Este es el desvío idealista que Marx en su momento no pudo seguir.⁶⁴

El error fundamental en la fórmula historiográfica de “historia ético-política” de Croce es que acentúa de más e impone arbitrariamente “el momento de la hegemonía, de la dirección política, del consentimiento, en la vida y desarrollo de la actividad del Estado y de la sociedad civil” (Gramsci 1975: 1222). Esto se traduce, según Gramsci, en que en las obras históricas de Croce se cubren extensamente los períodos de elaboración positiva de nuevos sistemas, regímenes y reformas, mientras se dejan más marginadas las luchas políticas que dan nacimiento a esas nuevas configuraciones sociales. El pensa-

64 Ha sido convincentemente argumentado por el estudioso de Marx, Georg H. Fromm (2004), que el mismo Marx ya en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 encontró el fallo idealista fundamental del planteamiento hegeliano en ese pasaje. De hecho, como interpreta Fromm, Marx se percató cuando está usando el mismo esquema lógico de Hegel en esa famosa sección de los *Manuscritos* sobre el trabajo enajenado y es la razón por la cual deja esa parte del manuscrito incompleta.

miento de Croce sobre estos asuntos –en una terminología que recuerda la reflexión gramsciana sobre Bujarin– “aunque especulativo, no es nada menos que una sociología abstracta y mecánica” (Gramsci 1975: 1222-1223). Es ese unilateralismo de Croce, ese solipsismo, lo que explica su “concepción de la realidad subjetiva-especulativa” (Gramsci 1975: 1223), independientemente de la importancia de su contribución. Gramsci (1975: 1226-1227) da como ejemplos las obras de Croce, la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* y su *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. La primera comienza en 1815, lo que la hace para Gramsci inconcebible, pues se evaden completamente la revolución francesa y las guerras napoleónicas, es decir, los momentos de mayor lucha y actividad política. La segunda, su historia de Italia, comienza en 1871, dejando de lado las luchas del *Risorgimento*.

Pero no se trata solamente de una cuestión de historiografía. Gramsci cree que la fórmula subjetivista de Croce es la contraparte de lo que entiende como el menosprecio que hacía el marxismo de los elementos superestructurales de la sociedad (Gramsci 1975: 1224). Hemos visto que, para Gramsci, el marxismo concibe la realidad como un todo concreto e integral, donde el desarrollo de la estructura y las superestructuras está “íntimamente y necesariamente interrelacionado y recíproco” (1975: 1300). En palabras de Marx, la realidad social se articula en formaciones económicas y sociales concretas; en palabras de Gramsci, la realidad social se articula en bloques históricos. No obstante, Gramsci está también conciente de la proliferación de versiones fatalistas y economicistas del marxismo, como las de Bordiga en Italia, o de Bujarin en Rusia, y en las versiones populares y vulgares del marxismo aun entre los intelectuales. Para Croce, el marxismo reduce todo a la economía, como la única palanca de la historia. Por eso argumenta a favor del momento ético-político de la historia, pero llevándolo al extremo contrario. Para Gramsci, el verdadero marxismo no sólo incluye el momento ético-político, sino que sabe calibrar su valor sin caer en la indulgencia de fetichismos teóricos que terminan poniendo ese momento por encima del resto de la realidad social:

No sólo se puede decir que la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso su fase de desarrollo más reciente consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la ‘valorización’ del hecho cultural, de

la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a los meramente económicos y meramente políticos (1975: 1224).

La referencia de Gramsci aquí al desarrollo más reciente del marxismo hacia el momento de la hegemonía es a Lenin, la Nueva Política Económica, la revolución cultural en los campos, los frentes unidos, etcétera. Con la referencia a Lenin, Gramsci está diciendo que, aunque reconoce la influencia de Croce sobre sí mismo y sobre el ambiente cultural italiano, el marxismo mismo estaba desarrollándose en esa misma dirección (de saber apreciar el momento ético-político), pero de una manera no idealista y no especulativa. En este sentido es que Gramsci hace común referencia en los *Cuadernos* a Lenin como el “teórico de la hegemonía”. En otro pasaje, en el que Gramsci hace otro paralelo entre Croce y Lenin, lo expresa:

el principio teórico-práctico de la hegemonía mismo tiene también un alcance gnoseológico y por tanto en este campo hay que buscar la aportación teórica de Ilici⁶⁵ a la filosofía de la praxis. Ilici habría hecho progresar [efectivamente] la filosofía [como filosofía] en cuanto hacía progresar la doctrina y la práctica política. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico (1975: 1249-1250).

Por los *Cuadernos* sabemos que, más que Lenin, es Gramsci mismo el gran teórico de la hegemonía. Sin embargo, la cita muestra que aun en su forma más original, el pensamiento de Gramsci se sitúa dentro de la empresa colectiva de repensar el marxismo para poder apreciar plenamente los componentes ideológicos, morales y culturales de la realidad social, la lucha política y el poder. La cita también muestra, contrario a la opinión de Finocchiaro (2002), que el marxismo de Gramsci no puede ser llamado un “marxismo croceano” pues implicaría socavar las otras igualmente importantes influencias sobre su teoría política. La perspectiva dialéctica de Gramsci sobre la historia ético-política le hace reconocer tanto los elementos positivos para retener y los elementos negativos para descartar:

65 Lenin.

La filosofía de la praxis, por lo tanto, criticará como innecesaria y arbitraria la reducción de la historia a una historia ético-política solamente, pero no la excluirá. La oposición entre el croceanismo y la filosofía de la praxis debe verse en el carácter especulativo del croceanismo (1975: 1224).

Esta cita también provee la clave de una importante diferencia entre Croce y Gramsci, que tiene que ver con cómo el segundo ve como especulativo el historicismo del primero.

Para Croce, la filosofía expresa el desarrollo de la historia, y con ese planteamiento, expresado de forma aislada, Gramsci no tendría tanta objeción. El problema está en el entendimiento unilateral que tiene Croce del desarrollo de la historia. Gramsci (1975: 1272) argumenta que si se va a historizar la filosofía con propiedad, hay que prestar atención a los elementos concretos, prácticos, sociales y políticos que hacen posible el surgimiento de cada filosofía. Pero este componente político y práctico está fuera de la concepción croceana de la filosofía porque, según ella, tan pronto una filosofía o una teoría se encarna en algún elemento político o práctico que pretenda transformar la realidad, deja de ser filosofía. Debemos añadir que esta interpretación de Croce no es una caricaturización o un invento de parte de Gramsci. El mismo Croce repetidas veces hace este planteamiento. Por ejemplo, Croce establece: “una filosofía que tanto encarna un ideal y planifica una acción política no es una genuina filosofía. Luego de un examen detenido, termina siendo nada más que una acción práctica disfrazada con un ropaje pseudo-filosófico” (1966: 8-9).⁶⁶ Por lo tanto, desde su perspectiva, toda teoría que tuviera un impacto, o una pretensión o vocación práctica, no podía ser considerada filosofía, sino sólo pura ideología (en sentido arbitrario). A la vez, la diferencia para Croce entre filosofía e ideología es de índole *esencial*. Para Gramsci, cuya concepción plantea que la diferencia entre filosofía e ideología es de *grados* de coherencia, sistematicidad y especialidad (1975: 1231, 1269-1270, 1273), esta separación de filosofía e ideología, de filosofía y vida práctica, es lo que sigue haciendo especulativo el historicismo croceano. Al contrario, el marxismo, según la

66 La posición de Croce resulta también increíble desde nuestra perspectiva dado el hecho que de algunos de sus contemporáneos en el ámbito filosófico eran intelectuales serios de la talla de Karl Korsch, Lukács, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, entre otros que tanto enriquecieron el cuerpo teórico y filosófico del marxismo.

filosofía de la praxis gramsciana, es un historicismo absoluto, pero material, mundano: “La filosofía de la praxis es el ‘historicismo’ absoluto, la mundanización y absoluta terrenalidad del pensamiento, y humanismo absoluto de la historia” (Gramsci 1975: 1437).

En conclusión, hemos visto que el acercamiento crítico de Gramsci a Bujarin y a Croce, ambos con sus diferencias y sus irónicas similitudes, sirve no solamente como excusa para clarificar su propia concepción del marxismo como filosofía de la praxis que enfatiza el componente político, sino que también provee argumentos para una crítica apropiada de ellos. Desde la óptica gramsciana, esta crítica no era nunca de índole solamente teórica, ya que vimos que ambos, aunque en diferentes contextos, representaban corrientes de influencia que tenían o podían tener efectos políticos y prácticos.

5. Crítica literaria, literatura y lenguaje en los *Cuadernos*

Aunque Gramsci es bien conocido por poner la cultura en sus distintas manifestaciones en el centro de lo político, de las muchas notas contenidas en sus *Cuadernos de la cárcel* las que han sido menos examinadas por los estudiosos gramscianos son aquellas concernientes a la literatura, la crítica literaria y al lenguaje.⁶⁷ Creemos que esto es, al menos en parte, justo ya que, no importa como uno lo mire, el foco principal de los *Cuadernos* es la cuestión política, con sus conceptos y temas centrales. No obstante, una mirada global a los *Cuadernos*, que trace el hilo conductor de la centralidad del tema de las relaciones entre dirigentes y dirigidos en todas sus manifestaciones, nos ayuda a incluir estas notas sobre literatura y lenguaje dentro de la concepción integral gramsciana sobre las relaciones de poder, y sobre la necesaria reforma moral e intelectual.

Cuando nos acercamos a esas libretas y notas que tratan mayormente de esos asuntos, vemos una preocupación análoga a la que vemos cuando tratamos aquellas notas directamente concernientes a la política y a la filosofía. Como veremos, la proposición de Gramsci por una nueva crítica literaria está cercana a la del crítico y político liberal del siglo XIX en Italia, Francesco De Sanctis, que incluye asumir una crítica con cierto grado de compromiso político o atada a preocupaciones

67 Esto no significa que no haya algunos excelentes trabajos al respecto. Por ejemplo, el trabajo de N. Stipcevic (1968) sobre la crítica literaria en los *Cuadernos* es uno de ellos, así como también el clásico trabajo de Franco Lo Piparo (1979) sobre la influencia de la formación lingüística de Gramsci en su pensamiento político. Más recientemente, hemos tenido un número de trabajos valiosos sobre estos temas. Uno de ellos, de hace ya algún tiempo, es la excelente antología de escritos culturales de Gramsci editada por David Forgacs, cuyas breves introducciones a las distintas secciones son muy informativas. Ejemplos más recientes incluyen las obras de Renate Holub (1992), Peter Ives (2004a; 2004b) y Derek Boothman's (2004); los últimos dos enfocándose en las reflexiones gramscianas sobre las cuestiones lingüísticas.

prácticas. En términos de la creación literaria, a la vez que critica el paternalismo de algunos escritores italianos, rechaza todo tipo de esclavización propagandística de la literatura al servicio de la político y, al contrario, piensa que una nueva literatura será producida como efecto de una transformación estructural y de una reforma general.⁶⁸ Similar a su posición al respecto de una nueva creación y producción literaria es su posición al respecto de la unificación del lenguaje en Italia, lo cual piensa que debe surgir de una unificación profunda, real y estructural de la península, y no como efecto de medidas normativas impuestas desde arriba sin ninguna correspondencia con la realidad práctica y concreta.

Hemos estado planteando que la concepción política de Gramsci, y su proyecto político, es comprensiva, integral, que cubre e incorpora todas las esferas de la realidad social, por lo cual ahora elementos como la literatura, la crítica literaria y el lenguaje pueden ser vistos también como asuntos con implicaciones políticas. Sin embargo, Gramsci no estaba tampoco innovando del todo en hacer estos fenómenos asuntos políticos, pues que los asuntos culturales en Italia cobraban ya color político, particularmente en la primera parte del siglo XX. Figuras literarias y culturales participaban activamente en la política italiana, se comprometían con una causa o u otra, etcétera.

Inclusive el fascismo, con su culto a la acción y al heroísmo, incluía muchas figuras culturales entre sus promotores y miembros. Por ejemplo, el escritor Gabriele D'Annunzio estaba entre los fundadores intelectuales y políticos de lo que acabaría siendo el fascismo, alguien como el escritor Curzio Malaparte fue un *squadrista* florentino, y el reconocido filósofo Giovanni Gentile fue ministro de educación y consejero de Mussolini, además de ser en general uno de los principales ideólogos del

68 Como también en la posición similar que tiene Gramsci sobre la unificación real del lenguaje italiano, el tema subyacente es el mismo que en sus notas sobre hegemonía y la guerra de posiciones. Se trata de que el consentimiento de los grupos o clases aliadas no sea obtenido a través de una imposición mecánica y coercitiva, sino a través de una feroz lucha política y cultural en la cual el grupo ascendente se los gana por el respeto que convoca, por el prestigio que irradia el movimiento. Así, cambios en la creación literaria y cambios en la política lingüística deben surgir de forma “espontánea”, como efectos de luchas y cambios más profundos, y no deben ser impuestos “desde arriba” como imposiciones externas y mecánicas.

fascismo. El fascismo en un momento tuvo tantos intelectuales apoyándolo como el antifascismo. La cultura fascista, además, al igual que la política fascista en general, era todo menos monolítica (Eco 2001: 231). Estaba llena de contradicciones; las cuales estaban presentes también en el campo literario. Por ejemplo, tenemos que mientras el régimen insistía en el estilo clasicista de tiempos romanos, y siendo en este sentido antimoderno, también tenía el respaldo de movimientos artísticos como el futurismo, que rendía culto a la tecnología y a la ultra-modernización. Otro ejemplo de estas contradicciones consiste en los diferentes componentes regionales del fascismo que también se expresaban en el campo literario. Ese era el caso de los movimientos *Strapaese* (“Súper país”) y *Stracittá* (“Súper ciudad”), cuyas revistas estaban entre las disponibles a Gramsci en prisión. Por un lado, *Strapaese* nació alrededor de *Il Selvaggio*, fundado por Mino Maccari, y alrededor de *L’italiano* de Leo Longanesi, y representaba una base literaria fascista provincial que promovía una estética más rural y populista. Por otro lado, *Stracittá* enfatizaba la necesidad de la urbanización acelerada, promovía valores urbanos y modernos, y tenía una idea más cosmopolita de la cultura, como por ejemplo se veía en la revista *Novecento* de Massimo Bontempelli.

Aunque aplastando esos medios que se oponían abiertamente al régimen, el fascismo permitió un espacio relativo para trabajo y creación cultural, aun para aquellos cuyo respaldo al régimen no era activo. Luego de la consolidación del poder, y después de eliminar los elementos más radicales de la oposición política y cultural, el régimen intentó conseguir el consentimiento de muchos en la comunidad intelectual a través de numerosas instituciones creadas para ese propósito. Tal vez no hubo proyecto de este tipo que fuese tan exitoso como la tolerancia hacia la empresa editorial de la *Enciclopedia italiana*, concebida por el industrial Giovanni Treccani en 1925, y que tuvo la participación de más de dos mil intelectuales italianos y extranjeros, incluyendo 85 intelectuales que habían firmado el *Manifesto degli intellettuali antifascisti* de Croce (Whittam 1995: 83). Como argumenta Whittam, la tolerancia de una relativa libertad de expresión como en el caso de la *Enciclopedia italiana* —en la que, dicho sea de paso, Mussolini y Gentile finalmente se comprometen a definir el fascismo— ayudó al régimen a proyectar fortaleza y estabilidad. No obstante, este espacio para la cultura se fue cerrando progresivamente hacia mediados de la década de los años treinta con la aproximación cada vez mayor a la Alemania nazi y con la institución de las leyes raciales. Además, permítasenos ser claros sobre algo: cuando

hablamos de espacio de relativa libertad para la creación cultural no queremos implicar una gran tolerancia de parte del régimen. Muchas figuras literarias reconocidas que eran también opositores políticos del fascismo fueron tratadas con gran crueldad (Woodhouse 2002: 221). Las medidas contra ellas fueron las mismas que se usaron para otros tipos de opositores políticos. Algunos tuvieron que exiliarse en otro país, otros fueron obligados a “exilio interno” (*confino*)—como en los casos de escritores famosos como Cesare Pavese y Carlo Levi—, y otros más fueron encarcelados y asesinados. En todo caso, esto sirve para mostrar lo politizado que era el campo de la cultura antes y durante el régimen fascista.⁶⁹

Es en este contexto de politización de los asuntos culturales y literarios en el fascismo que debemos situar las notas de Gramsci sobre literatura y lenguaje. Subyace a ellas el mismo impulso ético-político que está presente en sus notas sobre política y filosofía. La sensibilidad política hacia una relación apropiada entre dirigentes y dirigidos está en el centro de su pensamiento sobre estos temas. Ahora nos acercaremos primero a sus notas sobre crítica literaria y literatura, y luego a sus notas sobre cuestiones lingüísticas.

Los escritos sobre crítica literaria en los *Cuadernos*, así como los de lingüística, no están aislados del resto de sus notas en la medida en que para entenderlos, el lector tiene que

69 En retrospectiva, la relación particular de Gramsci con otros elementos del antifascismo resultó trágica. Ahora se tiene evidencia de que el intento de liberar a Gramsci en 1933 a través un intercambio de prisioneros entre el régimen fascista y el soviético fue frustrado en parte, paradójicamente, por la publicación no autorizada en Francia en la revista antifascista *L'Humanité* del certificado médico de Gramsci (que hablaba de su terrible estado de salud dentro de la prisión). La intención de publicar el certificado médico de Gramsci era contribuir a la campaña por la liberación de prisioneros políticos. Al contrario, la mala imagen y la mala prensa que le trajo esta publicación al régimen fascista provocó como respuesta la cancelación por parte de este del intercambio de prisioneros. Como resultado de ello, Gramsci no sólo estaba frustrado sino enfurecido por lo que veía como una estupidez e imprudencia política en este tipo de acción. Como se ve claramente en sus cartas, Gramsci siempre estuvo muy conciente de la necesidad del mayor secreto en cualquier tipo de intento de liberación por lo delicado de la situación. Para más al respecto, ver Aldo Natoli (1997: XXXV-XXXVI) y Paolo Spriano (1979).

incorporarlos en la concepción comprensiva de Gramsci de la política revolucionaria y de la necesidad de una reforma moral e intelectual (Stipcevic 1968: 19; Salamini 1981: 206). Por otro lado, esto no quiere decir que no ejerzan una autonomía relativa en su influencia a una teoría estética marxista. En todo caso, el punto importante es enfatizar la íntima relación que guardan con su pensamiento político en general. En la concepción gramsciana de la hegemonía y la contra-hegemonía, debemos recordar, se libra una batalla expresada en relaciones de fuerza que recorren todas las esferas sociales, incluyendo los campos culturales y literarios en los que el grupo que se pretende dirigente debe al menos ganarse parte de los intelectuales de los grupos ya en el poder y de todos los otros sectores en general.

Pero no todo sobre estos asuntos proviene de la influencia de la vida práctica. Las notas tentativas de Gramsci sobre la posibilidad de una crítica literaria revolucionaria también están en constante interlocución con sus ideas sobre Francesco De Sanctis y Benedetto Croce. Por ahora debemos decir que Gramsci ve en De Sanctis un ejemplo perfecto de un crítico literario políticamente comprometido que logra combinar su crítica con intervenciones político-prácticas en la vida política de la península. Siendo un fuerte defensor de la unificación nacional y habiendo participado en varias revueltas, De Sanctis formó parte del parlamento desde 1861 hasta su muerte, y trabajó tres veces como ministro de instrucción pública. No hay duda de que Gramsci simpatiza con el compromiso y el estilo de la escritura de De Sanctis ya que, como vimos en el segundo capítulo, acuña las etiquetas polémica de *brescianesimo* y la de “los nietecitos del padre Bresciani” siguiendo en gran medida la crítica despiadada que hace De Sanctis al trabajo del escritor jesuita Antonio Bresciani, y particularmente a su trabajo *Ebreo di Verona*. Esta etiqueta general de *brescianesimo* es usada por Gramsci para referirse a muchas figuras literarias de su tiempo que consideró como superficiales, reaccionarias, revisionistas y paternalistas, como ya vimos.

Intelectualmente hablando, la influencia de Croce por otro lado aparenta ser mucho más explícita y su obra aparece muchas veces en las notas carcelarias. No sorprende, debido a que el croceanismo dominaba los círculos filosóficos y crítico-literarios de entonces (Stipcevic 1968: 8). Debido a su importancia para el entendimiento de la posición gramsciana, pasemos brevemente a un recorrido por la concepción estética de Croce.

Para Croce (1955: 1), hay dos tipos de conocimiento: lógico e intuitivo. De los dos, el conocimiento lógico es superior, en la medida en que produce conceptos y pone en relación cosas individuales. Esto no quiere decir que el conocimiento intuitivo sea, al contrario, mero conocimiento superficial o destinado a ser superado. Debemos recordar que la dialéctica de Croce se diferencia de la de Hegel en que es una dialéctica de los “distintos”, y no de los opuestos. Así, mientras dentro de la dialéctica hegeliana el arte es un tipo inferior de conocimiento que es superado por la filosofía, en la dialéctica croceana ocurre una síntesis, o tal vez mejor una suma o combinación, en la cual sus elementos constitutivos retienen incluso sus respectivas autonomías (Salamini 1981: 203). Como resultado de ese entendimiento de la dialéctica de los momentos, para Croce el conocimiento intuitivo sigue siendo pertinente.

En la concepción de Croce el arte es un producto del conocimiento intuitivo. Pero es intuición verdadera sólo en la medida en que encuentra expresión (Croce 1955: 8). Es decir, para Croce, una intuición, una impresión, es verdadera solamente si logra expresión externa. El arte es una intuición verdadera ya que se expresa en las obras de arte. La relación entre intuición (o impresión) y expresión corresponde a la relación entre contenido y forma en estética. Para Croce, la crítica estética no debe caer en la distinción entre forma y contenido debido a que tan pronto una impresión artística (el contenido) es expresada (una vez que se le da forma externa), esta justa combinación le da realidad fenomenológica. El contenido por sí mismo no significa nada para Croce ya que, en tanto algo que podría potencialmente no ser realizado, no es de importancia. Sólo logra importancia en su expresión externa, en el hecho que consigue una forma, y, tan pronto como consigue forma expresiva el contenido, es imposible evaluarlo separadamente de la forma que lo encarna. Así, tenemos que para Croce, el “hecho estético, por lo tanto, es forma, y nada más que forma” (1955: 16). La indivisibilidad del contenido y la forma presenta en Croce la clave de su influencia *parcial* sobre la concepción de Gramsci sobre estos temas. En el esquema estético croceano, la crítica artística y literaria no debe juzgar el arte en términos de mejor o peor, sino que debe simplemente buscar la existencia o no existencia del arte; por lo tanto, rechaza la búsqueda de un genio artístico (Croce 1955: 14-15).

La posición de Gramsci respecto a la crítica literaria y artística es cercana a la de Croce en algunos asuntos, pero muy diferente en otros. Primero tenemos que para Gramsci,

al igual que para Croce, la literatura no emerge de la literatura (previa), de sí misma a través de un proceso de “partenogénesis”, sino que más bien es producto de la historia humana general. Croce plantea:

La poesía no genera poesía; no tiene lugar por partenogénesis; pide la intervención del elemento masculino, de lo que es real, apasionado, práctico, moral. [...] El hombre rehecho, el espíritu renovado, de ello va a emerger, si es que va a emerger, una nueva poesía (Stipcevic 1968: 20).

En los *Cuadernos*, Gramsci parafrasea cercanamente el pensamiento de Croce:

Esta observación puede ser apropiada para el materialismo histórico. La literatura no genera literatura, etcétera, es decir, las ideologías no crean ideologías, las superestructuras no generan superestructuras más que como herencia de la inercia y de la pasividad: estas son generadas, no por ‘partenogénesis’, sino por la intervención del elemento ‘masculino’ –la historia– la actividad revolucionaria que crea al ‘nuevo hombre’, es decir, nuevas relaciones sociales (1975: 733).

Si comparamos ambos pasajes, vemos tanto afinidades como diferencias entre las concepciones de Croce y Gramsci. Como con sus respectivas concepciones de la filosofía,⁷⁰ uno de los elementos esenciales en común entre la concepción de arte de Croce y Gramsci es su historicismo. Ahora bien, cómo ven ese historicismo presenta importantes diferencias. Para Croce, la historicidad subyacente al arte atañe solamente a aquello que ayuda al desarrollo del pensamiento individual, desconectado de los elementos prácticos inmediatos. Por lo tanto, en su *Estética*, Croce va a plantear que:

debemos condenar como errónea toda teoría que anexe la actividad estética a lo práctico, o introduzca las leyes de lo segundo en lo primero. [...]

El hecho estético está, con todo, completo en la elaboración expresiva de las impresiones. Cuando hemos logrado la palabra dentro nosotros, concebimos definidamente y vívidamente una figura o una estatua, o hemos encontrado un motivo

70 Ver el capítulo anterior.

musical, la expresión ha nacido y es completa; no hay necesidad de nada más (1955: 50).

Así que mientras para Croce la literatura y el arte son creación únicamente por parte del espíritu mental, para Gramsci, al contrario, como se ve en su reinterpretación del pensamiento croceano, la historicidad del arte descansa no sólo en su creador individual sino en su desarrollo dentro del estado general de las relaciones sociales. Tenemos, pues, que concordar con Salamini (1981: 203) cuando argumenta que la reducción que hace Croce del contenido a la forma lo lleva, en parte, a aseverar que el arte como producto final es independiente de todo lo que tenga que ver con lo “útil” o lo moral y, así, excluye de la estética todo elemento práctico. Para Croce, el desarrollo de una nueva expresión artística es por lo tanto una creación del individuo solo, mientras que para Gramsci una nueva expresión artística expresa además un subyacente cambio o modificación de las relaciones sociales.

Otra afinidad entre Croce y Gramsci es que ambos enfatizan la unidad de forma y contenido (Stipcevic 1968: 26) aunque, como hemos estado viendo, en Croce esta unidad es más bien una reducción del contenido a la forma. No obstante, Gramsci distingue analíticamente entre forma y contenido a través del elemento político-práctico que está ausente de la concepción croceana. En el cuaderno 14 Gramsci escribe:

Admitido que contenido y forma son la misma cosa, etcétera, etcétera, no significa todavía que no se pueda hacer la distinción entre contenido y forma. Se puede decir que quien insiste sobre el ‘contenido’ en realidad lucha por una determinada cultura, por una determinada concepción de mundo en contra de otras culturas y otras concepciones de mundo; se puede decir también que históricamente, hasta ahora, los llamados *contentutisti* han sido ‘más democráticos’ que sus adversarios parnasianos; es decir, por ejemplo, querían una literatura que no fuese para los ‘intelectuales’, etcétera. ¿Se puede hablar de una prioridad del contenido sobre la forma? Se puede hablar en este sentido; de que la obra de arte es un proceso y que los cambios de contenido también son cambios de forma, pero es más ‘fácil’ hablar de contenido que de forma porque el contenido puede ser ‘resumido’ lógicamente. Cuando se dice que el contenido precede la forma

lo que se quiere decir es simplemente que, en la elaboración, los intentos sucesivos son presentados con el nombre de contenido, nada más. El primer contenido que no fue satisfactorio fue también forma y, en realidad, cuando se llega a la 'forma' satisfactoria el contenido también ha cambiado. Es cierto que a menudo aquellos que hablan de forma, etcétera, en contra del contenido, están completamente vacíos, amasan palabras que ni tan siquiera siempre se sostienen de acuerdo con la gramática (por ejemplo Ungaretti); por técnica, forma, etcétera, entienden un vacío tendencioso de reuniones secretas de cabezas huecas (1975: 1737-1738).

Para Gramsci, aunque cambios de contenido modifican la forma, y viceversa, la distinción entre los dos es necesaria para un pleno entendimiento de la obra de arte. Es a través de esa distinción que uno puede apreciar, simpatizar o criticar las implicaciones de una concepción de mundo presentes en una obra de arte. Por ejemplo, se puede apreciar la forma estilística de una particular obra de literatura e inclusive entender la concepción de mundo tras ella, pero no tiene por qué identificarse con ella. Es a esto a lo que Gramsci hace referencia en una carta a su esposa Giulia, del 5 de septiembre de 1932, probablemente alrededor del mismo tiempo en que escribe esta nota que citamos arriba:⁷¹

Tal vez he distinguido entre goce estético y juicio positivo de belleza artística, es decir, entre entusiasmo por la obra de arte en tanto tal, y entusiasmo moral, es decir, la co-participación en el mundo ideológico del artista, una distinción que parece críticamente justa y necesaria. Puedo admirar estéticamente *La guerra y la paz* de Tolstoy y no compartir la sustancia ideológica del libro; si los dos hechos coincidieran Tolstoy sería mi *vade mecum*, "*le livre de chevet*" (1996: 613).

Dos asuntos se siguen de aquí. El primero, sobre el cual comentaremos adicionalmente más abajo, es que para Gramsci los hechos estéticos tienen una autonomía relativa ("Puedo admirar estéticamente...") al punto que su valor puede trascender la especificidad de sus orígenes en tiempo y espacio.

71 El cuaderno 14 es un cuaderno de notas misceláneas mixtas, y según la edición de Gerratana fue escrito en diferentes momentos entre 1932 y 1935.

En este sentido, Gramsci sigue los pocos comentarios hechos por Marx sobre estética, y particularmente sobre Balzac, y también sigue a De Sanctis.⁷² El segundo asunto —que está ausente de la concepción croceana— es que una crítica literaria integral y comprensiva no debe perder contacto con la realidad política y práctica que la condiciona, especialmente si uno está luchando por una nueva cultura. Esta proposición gramsciana de incluir el ámbito de la cultura en una lucha social y política más amplia sería inaceptable desde la perspectiva de Croce. En última instancia, lo que Gramsci busca es una crítica literaria dialéctica que aprecie el condicionamiento y modificación recíproca de forma y contenido, y que aprecie el hecho de que esta dinámica no es sólo de naturaleza individual (como en Croce) sino que está condicionada por la historia de las relaciones sociales en general.⁷³ Este entendimiento dialéctico e histórico de las relaciones entre forma y contenido en la obra de arte lo lleva a condenar como vacías, distintas variantes de formalismo pero sin caer, como veremos más adelante, en ninguna pretensión de subyugar la creación literaria a la propaganda ideológica o política y sin caer preso del realismo socialista que se estaba estableciendo en Rusia.

Lo que falta en la concepción estética de Croce es la historicidad concreta e integral tras una obra de arte. Por su parte, Gramsci, aunque conciente de la influencia de Croce, logra trascenderla a la vez que retiene lo que le encuentra útil. Por eso, Niksa Stipcevic plantea:

En Gramsci la ecuación estética croceana ve su esencia transformada. Toma la lección de Croce sobre la dependencia recíproca de forma y contenido, tal que la forma se vuelve también el contenido de la obra de arte y su contenido también su forma. Sin embargo, en Gramsci, estos dos conceptos tienen un valor completamente diferente. Mientras que para Croce, dejando de lado las modificaciones sucesivas de esta rela-

72 En la *Historia de la literatura italiana*, aunque el tema subyacente es el de la formación progresiva de una nueva literatura que sea a la vez nacional y universal, De Sanctis (1959: 840) cree en un cierto “valor absoluto” de una obra de arte que puede trascender el “momento pasajero”.

73 No es difícil ver que la perspectiva dialéctica y no unilateral de Gramsci al ver la relación entre forma y contenido es paralela a su perspectiva de la base y superestructuras como recíprocamente condicionantes.

ción, el contenido es en primer lugar ‘impresión’ (o luego ‘sentimiento’) y la forma ‘expresión’, Gramsci libera estos dos conceptos unitarios del yugo abstracto de la estética intuicionista, los desata de la síntesis *a priori* y les imprime un significado verdaderamente materialista. Para Gramsci el contenido de la obra de arte consistirá de una ‘masa de sentimientos’, en una ‘relación hacia la vida que se revuelve en la obra de arte...’. También, para Gramsci el contenido no puede ser imaginado abstractamente, desatado de la forma, pero no consiste ya en un contenido = impresión, sino en un contenido = concepción de mundo, = relación a la vida, = área de vida que la obra de arte delimita. En él, la demostración de la identidad de contenido y forma está libre de premisas idealistas y del contenido conceptual idealista. ‘Identidad de términos no significa identidad de conceptos.’(1968: 28).

Además de la relación con Croce, otro elemento importante en la concepción gramsciana de crítica literaria es la influencia en ella del trabajo de Francesco De Sanctis. Esta influencia se refleja especialmente cuando Gramsci escribe sobre la crítica literaria necesaria para la lucha política por una reforma moral e intelectual. Contra el formalismo subyacente a la concepción idealista croceana, Gramsci retiene una dosis de apreciación por el contenido de las obras de arte. En este sentido está más cerca de De Sanctis, que en su trabajo clásico sobre la literatura italiana denuncia el formalismo vacío y retórico de literaturas pasadas. Gramsci (1975: 2185) asume el llamado de Gentile a volver a De Sanctis en un artículo publicado en agosto de 1933, pero plantea, sin embargo, que esta vuelta no debe ser hecha de forma mecánica ni debe consistir en una mera repetición de sus conceptos y argumentos. Más bien, la vuelta a De Sanctis debe consistir de asumir una “actitud similar” a la que asumió De Sanctis hacia el “arte y la vida” de su tiempo. Para Gramsci esta actitud de De Sanctis consistió en abogar por una diseminación de la cultura, una popularización de la cultura. En un sentido, Gramsci lee en De Sanctis un afán por la democratización de la cultura nacional. Gramsci escribe:

Un juicio de De Sanctis: ‘La fibra falta porque falta la fe. Y la fe falta porque falta la cultura’. Pero, ¿qué quiere decir ‘cultura’ en este caso? Sin duda significa una ‘concepción de vida y del hombre’

coherente, unitaria y de difusión nacional, una ‘religión laica’, una filosofía que precisamente se haya vuelto ‘cultura’, es decir, que haya generado una ética, un modo de vida, una conducta civil e individual. Eso requería primero que nada la unificación de la ‘clase culta’, y en ese sentido De Sanctis trabajó con la fundación del ‘Círculo filológico’ que habría debido determinar ‘la unión de los hombres cultos e inteligentes’ de Nápoles, pero requería especialmente *una nueva actitud hacia las clases populares, un nuevo concepto de lo que es ‘nacional’, diferente del de la derecha histórica, más amplio, menos excluyente, menos ‘policial’ en un sentido. Es este aspecto de la actividad de De Sanctis que debe ser subrayado* (1975: 2185-2186; nuestro énfasis).

Vemos claramente en esta cita que De Sanctis es una figura central también en el desarrollo de otro concepto gramsciano muy sonado, el de “nacional-popular”. No es difícil ver “este aspecto de la actividad de De Sanctis” en su *Historia de la literatura italiana* donde ataca constantemente las alejadas y aisladas pretensiones nacionales de previas manifestaciones literarias italianas, o lo que llamó en un punto la “ruptura entre lo real y lo ideal” (De Sanctis 1959: 714). Contra la retórica vacía y el formalismo de modalidades previas, De Sanctis defiende la simplicidad:

Nadie puede negar que la simplicidad sea la forma de la grandeza –pero de la grandeza verdadera, inconciente, de la grandeza hecha natural–. Pero el siglo XVIII fue incapaz de esta grandeza, pretencioso y cortés por fuera como vacío por dentro (1959: 833).

El tema de lo *nazionale-popolare* en la obra de Gramsci es muy importante. Debe notarse que implica otros conceptos claves de Gramsci como el de hegemonía (en su concepción de dirección en una articulación de alianza de clases). Aunque la noción de nacional-popular emerge originalmente dentro del ámbito de la cultura rusa a principios del siglo XIX (Durante 2004: 151), Gramsci plantea en una nota que está tomando la noción del sacerdote y líder político Gioberti, quien favorecía una participación activa del catolicismo en la lucha por la unificación nacional (Grew 2000: 217-218), y asocia usualmente el concepto a su discusión general del *Risorgimento*

italiano (Gramsci 1975: 1914-1915). Además, Gramsci usa mayormente el concepto cuando compara la literatura italiana con otras literaturas nacionales, especialmente cuando hace el contraste con la francesa. Es en el ámbito de las notas sobre figuras literarias italianas que lo nacional-popular más parece tomar las mismas preocupaciones que expresa De Sanctis en su obra. Es esta también en parte la razón que explica por qué la expresión “nacional-popular” en Italia primero ganó uso casi exclusivo para el campo de la crítica literaria, degradada a su vez a una versión de populismo en la literatura (Durante 2004: 150). Esta acusación injusta de que Gramsci era un populista fue hecha por Alberto Asor Rosa (1965: 257-274), y es justamente criticada por N. Stipcevic (1968: 67-69).

Cuando Gramsci escribe sobre la simpatía que tenía Gioberti por el jacobinismo histórico, plantea que él (Gioberti) poseía el concepto de lo “popular-nacional”, o, “de la hegemonía política, es decir, de la alianza entre burguesía –intelectuales [ingeniosos], y el pueblo; lo mismo en la economía [...] y en la literatura (cultura)” (Gramsci 1975: 1914-1915). Poco después, Gramsci cita a Gioberti en un sentimiento que es cercano tanto a Gramsci como a De Sanctis cuando dice: “Una literatura no puede ser nacional si no es popular” (1975: 1915).

Estas citas previas no solamente nos dan una pista hacia los orígenes del concepto en el uso de Gramsci, sino que también nos muestran que la expresión no se asocia únicamente con corrientes literarias; puede ser usada igualmente cuando se habla de “hegemonía política” y “lo mismo en la economía”.

En Italia, escribe Gramsci, “el término ‘nacional’ tiene un significado ideológicamente muy restrictivo y en todo caso no coincide con el de ‘popular’” (1975: 2116). Este es un tema recurrente en Gramsci, que lo describe como un efecto de la naturaleza cosmopolita del rol de los intelectuales italianos a través de la historia. La separación entre intelectuales y pueblo se manifiesta por ejemplo en el hecho de que en la lengua italiana “nacional” y “popular” no coinciden, a diferencia de otras lenguas:

Obsérvese el hecho de que en muchos lenguajes ‘nacional’ y ‘popular’ son casi sinónimos (en ruso, en alemán ‘volkisch’ tiene casi un significado [aún] más íntimo, de raza, en los lenguajes eslavos en general; en francés tiene el mismo significado, pero ya más políticamente elaborado, ligado, es decir, al concepto de ‘soberanía’;

soberanía nacional y soberanía popular tienen, o al menos tenían, igual valor). En Italia los intelectuales están lejos del pueblo, es decir, de la 'nación', y están ligados a una tradición de casta, una tradición 'libresca' y abstracta, que nunca ha sido rota por un movimiento político popular o nacional (1975: 343).

Que la noción gramsciana de nacional-popular es tan literaria como política se ve también en su trabajo cuando escribe sobre la política francesa, sobre Maquiavelo, y cuando escribe del moderno Príncipe, con el cual se hace referencia al moderno partido comunista. Por ejemplo, plantea:

Realmente, el moderno Príncipe debe limitarse a dos puntos fundamentales: la formación de una voluntad colectiva nacional popular de la cual el moderno Príncipe es precisamente expresión activa y operativa, y a una reforma moral e intelectual (Gramsci 1975: 953).

Para Gramsci una "voluntad colectiva nacional popular" exige la construcción y articulación de una fuerza política que implique la alianza de múltiples sectores progresistas como obreros, campesinos y trabajadores agrícolas, e intelectuales radicales. Para la estudiosa Lea Durante (2004: 158-159), el sentido propiamente gramsciano de lo nacional-popular implica el apareamiento de esta formación de una voluntad colectiva y de la reforma moral e intelectual.

Notemos también momentáneamente que, como fue planteado recientemente por Giorgio Baratta (2000: 61-62), para Gramsci la nación, y lo nacional, no es solamente una "comunidad imaginada" en el sentido de Benedict Anderson (2001), sino que es también algo materializado en un territorio y vivido a través de instituciones e instancias estatales, económicas e ideológicas (Gramsci 1975: 333, 744, 1935-36). Un movimiento o voluntad colectiva nacional-popular debe intentar una "nueva construcción" de la configuración nacional, debe permitir un movimiento que surja de abajo,

Tal que un estrato nacional completo, los más bajos económica y culturalmente, participe en un hecho histórico que envuelva toda la vida del pueblo y ponga a todos, brutalmente, al frente de sus propias responsabilidades que no pueden ser derogadas (Gramsci 1975: 816).

La cuestión nacional-popular, entonces, tiene como meta una nueva construcción nacional. Esta nueva construcción nacional implica una radical democratización a través de la participación y la creatividad de los grupos subalternos, del pueblo. Solamente en un escenario así pueden coincidir nación y pueblo. El resultado sería, en términos gramscianos, una “adhesión orgánica de las masas populares-nacionales al estado” (Gramsci 1975: 1980), y no un estado que se llama a sí mismo nacional pero se sustenta sobre la subordinación de las clases populares. En el caso histórico de Gramsci, uno debe tener en mente al leer sus reflexiones sobre lo nacional-popular que él también está preocupado con la cuestión meridional, es decir, con la explotación del sur por parte del norte bajo la fachada de una unificación nacional apropiada de Italia.

El hecho de que para Gramsci la noción de nacional-popular tenga connotaciones tanto literarias y culturales como políticas es la razón por la cual, en su reflexión sobre De Sanctis, la crítica artística es comparada y puesta en paralelo con la crítica política, sin por eso borrar las importantes diferencias. La crítica política es una cosa, argumenta Gramsci, y la artística otra. Gramsci plantea que reducir la crítica literaria o artística a una búsqueda de lo que expresa socialmente una obra es útil para la crítica política, pero no “roza el problema artístico” (Gramsci 1975: 2187). Por lo tanto, vemos de nuevo en Gramsci un espacio para la autonomía relativa del valor artístico. Y, aunque en la concepción gramsciana el arte y la cultura son esferas en las que se reflejan relaciones de poder, no se debe asumir en ese campo la misma perspectiva que se asumiría cuando de crítica de las ideologías políticas se trata.

Según Gramsci, el marxismo necesita una combinación de crítica política y crítica artística y literaria. Para él, De Sanctis encarna precisamente eso: representa un elemento clave para una crítica literaria radical, tanto por lo que aporta intelectualmente como por su compromiso a favor de un nuevo orden, al formar parte de la izquierda parlamentaria y oponerse a los elementos monárquicos ultraconservadores. Gramsci llega a plantear que el trabajo de De Sanctis es de central importancia para una crítica literaria marxista:

En resumen, el tipo de crítica literaria apropiada a la filosofía de la praxis fue ofrecida por De Sanctis, no por Croce ni nadie más (mucho menos por Carducci): en ella debe fusionarse la lucha por una nueva cultura, es decir, por un nuevo

humanismo, la crítica de las costumbres, de los sentimientos y de las concepciones de mundo con la crítica estética y puramente artística en un fervor apasionado, aunque sólo sea en la forma de sarcasmo (1975: 2188).

La crítica literaria y artística de De Sanctis representa para Gramsci una crítica comprometida que se sitúa conscientemente en la lucha cultural. Gramsci piensa que los lectores provenientes de las clases populares, los lectores no cultivados en la llamada alta cultura, son los que prefieren el contenido por sobre la forma, haciendo la posición de De Sanctis mucho más atinada no sólo ya por su compromiso sino también por el contenido de su crítica:

La crítica de De Sanctis es militante, no 'frígidamente' estética, es la crítica de un período de luchas culturales, de conflictos entre concepciones de vida antagónicas. El análisis de contenido, la crítica de la 'estructura' de las obras; es decir, de la coherencia lógica e histórico-actual de la masa de sentimientos artísticamente representados está atado a esta lucha cultural: precisamente en eso parece residir la profunda humanidad y humanismo de De Sanctis, que hace al crítico simpático aún hoy. Satisface sentir en él el fervor apasionado del hombre de partido que tiene convicciones morales y políticas sólidas y no las esconde, y ni tan siquiera intenta esconderlas (1975: 2188).

Central a la noción de Gramsci de lo nacional-popular y a su valorización positiva de De Sanctis es la matriz básica que constituye su preocupación por la manifestación polifacética de las relaciones entre dirigentes y dirigidos. Esta preocupación está en el fondo de la cuestión nacional-popular ya que para Gramsci la unificación nacional en Italia ha sido fallida por no haber sido propiamente popular, es decir, por no estar basada en una base popular fuerte. En su propia época, la crítica literaria de De Sanctis enfatizaba la misma problemática, la vacuidad y aislamiento del discurso nacional italiano y sus manifestaciones en la literatura. Esta falta de atención al elemento popular en la literatura era para Gramsci (1975: 1739-1740) un producto del impacto relativamente menor que había tenido el romanticismo en la literatura italiana del siglo XIX. El historiador Raymond Grew (2000: 211-212) ha argumentado que, en contraste con el impacto que tuvo en Alemania y en Inglaterra, en Italia el

romanticismo fue contrarrestado por concesiones y compromisos a formas clásicas.

Según Gramsci, una literatura nacional-popular no había existido en Italia porque “en su contenido y en su forma está desligada de las masas” (Salamini 1981: 212). Gramsci rechaza poner la responsabilidad de la ausencia de una popularidad masiva de la literatura italiana sobre las masas lectoras. Al contrario, responsabiliza a los intelectuales:

Pero no existe, de hecho, ni una popularidad de literatura artística, ni una producción nativa de literatura ‘popular’ porque falta una identidad entre la concepción de mundo de los ‘escritores’ y el ‘pueblo’, es decir, los sentimientos populares no son vistos como los de los escritores, ni los escritores tienen una función ‘nacionalmente educadora’, es decir, que *no se han puesto y no se están planteando a sí mismos el problema de elaborar los sentimientos populares luego de haberlos revividos y haberlos hecho suyos* (1975: 2114; nuestro énfasis).⁷⁴

La palabra clave en esta cita es ‘elaborar’ porque la cuestión nacional-popular postula una relación dialéctica entre intelectuales y pueblo, y no una reducción de los intelectuales al pueblo. Hay un proceso de identificación de concepción de mundo, de perspectiva, pero el propósito es elaborar más allá de los sentimientos populares, pero sobre ellos. Es decir, se presenta la necesidad de identificarse con los elementos populares pero para levantar, elaborar, y organizar su concepción. Por ello es que es injusto atribuir a Gramsci, como hace Asor Rosa (1965), una postura populista en términos de la literatura popular que quería, ya que Gramsci no pretende que el elemento intelectual se reduzca a la mentalidad popular tal como existe para permanecer en ella o para justificar o glorificarla tal como se expresa. Al contrario, en su crítica Gramsci ataca la concepción superficial, populista y paternalista tras la expresión de los *umili* (“humildes”), expresión de la que se

⁷⁴ Gramsci va a argumentar que existe una base lectora masiva en Italia que goza de literatura popular, pero que simplemente no gusta de la literatura popular producida por escritores italianos. En vez, las novelas por entrega, especialmente las de origen francés (como las de Dumas), eran muy populares. El problema de fondo, señala Gramsci, no radica en la masa lectora italiana sino en los escritores italianos.

abusa mucho en la literatura en el siglo XIX (Gramsci 1975: 2112). Lee en la expresión una relación de jerarquía y poder:

En el intelectual italiano la expresión de 'los humildes' indica una relación de protección paterna y paternal, el sentimiento 'suficiente' de una incuestionable superioridad de uno mismo, la relación como entre dos razas, una tenida como superior y la otra como inferior, la relación como entre un adulto y un niño según la vieja pedagogía o, peor aún, una relación del tipo de la 'sociedad protectora de animales', o del ejército de salvación anglosajón hacia los caníbales de la Papuasia (1975: 2112).

Gramsci piensa que esta aproximación paternalista y jerárquica al elemento popular es la que padecían muchos escritores italianos de la época. Por ejemplo, en reacción a un artículo de Adolfo Faggi en el *Marzocco* de noviembre de 1931, que trataba sobre la expresión *vox populi vox Dei* en la novela *Promessi Sposi* de A. Manzoni, Gramsci concluye:

Entre Manzoni y los 'humildes' hay una distancia sentimental; los humildes son para Manzoni un 'problema de historiografía', un problema teórico que él cree poder resolver con la novela histórica, con la 'verosimilitud' de la novela histórica. Por eso los humildes son presentados a menudo como 'personajes' populares, con irónica bondad, pero irónica al fin. Y Manzoni es demasiado católico para pensar que la voz del pueblo es la voz de Dios: entre el pueblo y Dios está la iglesia, y Dios no se encarna en el pueblo, sino en la iglesia. Que Dios se encarna en el pueblo puede ser creído por Tolstoy, pero no por Manzoni.

Ciertamente esta actitud de Manzoni es sentida por el pueblo y por eso el *Promessi Sposi* nunca ha sido popular: sentimentalmente, el pueblo sentía a Manzoni lejos de sí y a su libro, como un libro de devoción y no como una epopeya popular (1975: 1703).

Gramsci (1975: 1692) tiene una opinión similar de esos escritores que etiqueta como los *nietecitos del padre Bresciani*, que identifica como una serie de escritores en los que el arte guarda mucha distancia de la vida real. Vale recordar que esto es consistente

con su concepción de la filosofía y su relación con el sentido común. En el capítulo anterior vimos que Gramsci propone una reforma moral e intelectual para la filosofía de la praxis según la cual ésta debe “bajar” al sentido común de las clases populares, y ahí ayudar a elaborar y desarrollar los elementos potencialmente progresistas ya existentes, depurándolos y destilándolos de la forma caótica en que se presentan en el sentido común. Ni en su crítica literaria, ni en su perspectiva filosófica, ni aun en su perspectiva política, se pretende una reducción a-crítica de los componentes dirigentes al nivel de la perspectiva realmente existente del sentido común del pueblo. Lo que es importante en todas estas instancias es la relación necesariamente cercana, dialéctica y recíprocamente condicionante entre dirigentes y dirigidos, entre intelectuales y pueblo.

Además, para Gramsci reducirse completamente a lo que ve como la concepción localista de los elementos populares implica incurrir en un acto de folclorismo o de provincialismo unilateral. Es importante enfatizar que para Gramsci la noción de lo nacional no es ni localista ni estrechamente nacionalista. Clarifica sobre este punto en un pasaje importante del cuaderno 14, donde distingue entre lo nacional y el folclor. Plantea que:

Lo folclórico se acerca a lo ‘provincial’ en todos los sentidos, es decir, sea en sentido de ‘particularista’ o en el sentido de anacrónico, o en sentido apropiado de una clase carente de características universales (al menos europeas) (Gramsci 1975: 1660).

Al contrario:

Se puede decir que un estilo es ‘nacional’ cuando es contemporáneo a un determinado nivel mundial (o europeo) de cultura y (se entiende) ha alcanzado este nivel (Gramsci 1975: 1660).

Para Gramsci, la característica de nacional implica haber logrado el punto de progreso cultural al que han llegado la mayoría de las naciones modernas. Por lo tanto, en su concepción lo nacional no puede desligarse de lo internacional. Si se desligara de lo internacional se correría el riesgo de volverse folclórico, anacrónico, provincial. Por ello, no sorprende que ya en el cuaderno 3 Gramsci plantee que lo “nacional es distinto al nacionalismo” (1975: 285). Si seguimos su lógica, la creación de los nacionalismos estrechos es el producto de la separación

de élites dominantes del elemento popular para poder defender su posición de poder particular.

Debe hacerse un comentario adicional relacionado con la posición de Gramsci en torno a la relación entre creación literaria y lucha política. En contraste con el realismo socialista (Salamini 1981: 200-201), y consistente con sus notas sobre crítica literaria, Gramsci rechaza la subordinación del arte y la literatura a la ideología política o a la línea de partido. Gramsci (1975: 1820-1821) acepta que el militante político siempre va a estar insatisfecho con el escritor literario debido a la naturaleza diferente de sus objetivos. Según Gramsci, el militante político se dirige a lo que debe ser, mientras que el escritor trata con lo que es. Ahora bien, a pesar de ello, Gramsci está en desacuerdo con la concepción leninista (luego estalinista) de la creación artística, que busca una completa sumisión del arte a la causa del partido. Históricamente esta concepción significó el rechazo del énfasis en las formas, y los formalismos, y la promoción del realismo, expresado por ejemplo en el trabajo de Gorky. Gramsci retiene en su concepción del arte y la literatura una noción de autonomía, aunque relativa. Para él un intento de imponer “desde arriba” un contenido y una forma específica a la expresión artística delata debilidad política y no dominación. Una nueva expresión artística, a tono con un movimiento político revolucionario, debería surgir “espontáneamente” de un cambio social profundo. Así, en el cuaderno 15 Gramsci plantea:

Que el hombre político ejerza una presión para que el arte de su tiempo exprese un determinado mundo cultural es actividad política, no de crítica artística: si el mundo cultural por el cual se lucha es un hecho viviente y necesario, su expansividad será irresistible, ello encontrará sus artistas. Pero si no obstante la presión, esta irresistibilidad no se ve y no opera, significa que se trataba de un mundo ficticio y postizo, una elucubración de papel de mediocres que se lamentan de que los hombres de mayor estatura no estén de acuerdo con ellos (1975: 1794).

Como veremos a continuación, la posición de Gramsci con relación a la creación literaria es similar a la que va a tener con relación a la cuestión del lenguaje.

Como sucede con las notas gramscianas sobre filosofía y crítica literaria, las notas sobre lenguaje se sitúan cómodamente en su pensamiento político comprensivo e integral. El interés por asuntos lingüísticos en Gramsci no estaba solamente impuesto por el problema político de la *questione della lingua* en la Italia pos-unificación. También refleja los intereses intelectuales personales de Gramsci. Primero trataremos el interés de Gramsci por la lingüística y su concepción del lenguaje, y luego su importancia con relación a la “cuestión de la lengua” en Italia y con su política en general.

En sus años como estudiante en la Universidad de Turín, Gramsci fue influenciado por el conocido lingüista italiano Matteo Bartoli, fundador de lo que fue conocido primero como la escuela de neolingüística, luego llamada lingüística espacial.⁷⁵ Lo Piparo (1979), Ives (2004a; 2004b) y Boothman (2004) concuerdan en que el interés de Gramsci por la lingüística se traslada a los *Cuadernos*. Lo Piparo (1979: 103-108) ha argumentado sobre la influencia poderosa de los estudios de Gramsci en lingüística sobre su noción de hegemonía. Además, como se verá, dentro de la situación concreta de la “cuestión de la lengua” en Italia, para Gramsci la relación entre la noción de hegemonía y el lenguaje nacional es fuerte (Boothman 2004: 27, 83).

Durante sus años en la Universidad de Turín, Gramsci estuvo matriculado en la Facultad de Letras. Sus intereses estaban mayormente dirigidos hacia el estudio de la glotología y la lingüística en general. Aunque para el 1915 Gramsci había ya abandonado la universidad, sabemos por un artículo suyo de 1918 que al menos hasta ese año albergaba la intención de graduarse con una disertación sobre “la historia del lenguaje, intentando aplicar también a esas investigaciones los métodos críticos del materialismo histórico” (Gramsci 1982: 612). En la universidad fue estudiante del lingüista Matteo Giulio Bartoli. En aquel momento, el campo de la lingüística en Italia estaba dividido mayormente entre dos escuelas de pensamientos, los *neogramáticos* y los *neolingüistas*. Los primeros planteaban que los cambios sucedidos en el desarrollo de los lenguajes no debían ser buscados en los complejos sucesos históricos en los que se encontraba la gente, sino en el mecanismo fisiológico de la “glotis” humana (Lo Piparo, 1979:74). En esta concepción fisiológica y naturalista, el surgimiento de nuevas palabras e

75 Hemos tratado ya, aunque de manera muy breve, sobre los escritos de lingüística en Gramsci. Ver Almeida (2007).

idiomas se debía a una evolución interna y espontánea, debido a un proceso de “partenogénesis” —palabras que nacían de palabras— en la expresión de Bartoli (Bartoli y Bertoni, 1928:120; Lo Piparo, 1979:67) y luego de Gramsci. De forma contraria, para Bartoli y los *neolingüistas*, el lenguaje era una cosa primariamente histórica, e intentaban hacer una cronología de los lenguajes según el contacto entre diferentes culturas y comunidades de habla. La geografía jugaba también un rol importante para determinar la cronología y los contactos. Para ellos, el lenguaje cambiaba a través de un proceso basado en confrontaciones. Como producto de una confrontación, una comunidad de habla terminaba ejerciendo *prestigio* sobre la otra, haciéndose dominante y la otra subordinada. Este prestigio, sin embargo, no radicaba sólo en cualidades puramente culturales o morales, sino que respondían también a una dominación política y social de parte de una comunidad sobre otra. Por ejemplo, siguiendo esta concepción, los lenguajes más conservadores “son esos que han sufrido menos la influencia de lenguajes extranjeros” (Bartoli y Bertoni, 1928:94).

Gramsci simpatizó completamente con su profesor, Matteo Bartoli. Para Gramsci, la escuela de la neolingüística representaba en el campo de la lingüística una posición historicista frente a la concepción naturalista de los neogramáticos, análoga a la posición del materialismo histórico en el ámbito de la política y la filosofía, principalmente frente a aquellas interpretaciones dominantes del marxismo durante su tiempo que tendían a cierto naturalismo o materialismo a-histórico. En el cuaderno 3, Gramsci expresa lo que encuentra de particular importancia en la concepción de Bartoli:

La innovación de Bartoli es precisamente esta: que de la lingüística concebida estrechamente como una ciencia natural, ha hecho una ciencia histórica, cuyas raíces hay que ver ‘en el tiempo y espacio’ y no en el aparato vocal fisiológicamente entendido (1975:352).

Para Gramsci también, igual que para Bartoli, el desarrollo del lenguaje es histórico y cultural, más allá del componente fisiológico que hace posible el habla.

Como argumenta Ives (2004a: 33), para Gramsci el lenguaje no puede aislarse de los otros aspectos de la vida social. La historicidad del lenguaje lo hace imposible de concebir como algo autónomo o puramente natural:

Parece que pueda decirse que ‘lenguaje’ es esencialmente un nombre colectivo que no presupone una cosa ‘única’ ni en el tiempo ni en el espacio. Lenguaje también significa cultura y filosofía (aunque sea del tipo del sentido común) y por lo tanto el hecho ‘lingüístico’ es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados (Gramsci, 1975:1330).

Esta historicidad del lenguaje es la razón por la cual Gramsci pone en el centro de su concepción del lenguaje el elemento de la metáfora. Gramsci propone que el lenguaje:

Es siempre metafórico. Si tal vez no se pueda exactamente decir que todo discurso sea metafórico por respeto a la cosa u objeto material y sensible indicado (o el concepto abstracto) para no ampliar demasiado el concepto de metáfora, se puede decir que el lenguaje presente es metafórico en relación a los significados y el contenido ideológico que las palabras han tenido en períodos previos de la civilización (1975:1427).

Y en sintonía con esta concepción social e histórica del lenguaje, comenta:

El lenguaje es transformado con la transformación de toda la civilización, debido al surgimiento de nuevas clases en la cultura, debido a la hegemonía ejercida por un lenguaje nacional sobre otros, etcétera, y precisamente asume metafóricamente las palabras de civilizaciones y culturas previas (1975:1428).

La influencia de Bartoli en este pasaje es notable, excepto que en vez de la palabra “prestigio” de Bartoli, Gramsci usa “hegemonía”. De hecho, Lo Piparo (1979:104–105) y Peter Ives (2004a:27–28) han planteado convincentemente la influencia de la noción de prestigio en Bartoli sobre la noción de hegemonía en Gramsci, que provoca que en los *Cuadernos* se usen a veces ambas palabras de forma intercambiable. Además, para hacer más explícito lo que Gramsci quiere decir con la naturaleza históricamente metafórica del lenguaje, citemos ejemplos que él provee en el cuaderno 11: “Nadie hoy piensa que la palabra ‘des-astre’ está ligada a la astrología o es llevado a error sobre la opinión de quien la usa; por lo tanto, aún un ateo puede

hablar de ‘des-gracia’ sin ser tomado por un creyente de la predestinación, etcétera.” (1975: 1428). En el caso último de “des-gracia”, por ejemplo, se muestra como la palabra es aún utilizada, vaciada de su significado original de contar con la gracia de Dios, en el mundo moderno sin relación alguna a sus orígenes religiosos. Subyace a la persistencia en el uso un cambio que responde a la irrupción de la modernidad, el secularismo y las naciones-estados.

El lenguaje para Gramsci (1975: 1374) contiene además rastros de la “filosofía espontánea” de la persona común. Para él, el lenguaje que usa una persona, su complejidad, podría revelar la mayor o menor complejidad de su concepción de mundo (Gramsci 1975: 1377). Es en parte debido a esa concepción de mundo –aunque sea caótica, desorganizada, ineducada, mecánicamente impuesto por las circunstancias– implícita en el uso del lenguaje que hace que Gramsci (1975: 1375) pueda plantear que todos los hombres son filósofos.

La preocupación renovada por las cuestiones lingüísticas durante su presidio ya Gramsci la mostraba muy temprano en una carta del 19 de marzo de 1927⁷⁶, a su cuñada Tatiana, en la que propone un plan de trabajo en el que incluye un estudio de lingüística comparada “desde el nuevo punto de vista de los neolingüistas contra los neogramáticos” (1996: 55-56). Como si estuviera cerrando el círculo de trabajo en la cárcel, el último cuaderno en el que trabaja Gramsci, el cuaderno 29, antes de parar por problemas de salud, es dedicado al “estudio de la gramática”. Aunque escribe muy poco en este cuaderno, no deja de tener material importante en torno a su concepción del lenguaje y su relación con la política.

Como con el lenguaje en general, Gramsci (1975: 2341) piensa que la gramática es una cuestión primariamente histórica. La gramática es para él, “una ‘fotografía’ de una determinada etapa de un lenguaje nacional (colectivo)”. Para Gramsci las gramáticas sirven principalmente dos propósitos: 1) trazar parte de la historia de una civilización, y/o 2) para fines políticos y son actos de modificar la realidad social. En la concepción gramsciana hay dos tipos de gramáticas, una gramática inmanente y una gramática normativa (Gramsci 1975: 2342). Por un lado, la gramática inmanente está contenida en el uso “espontáneo” del lenguaje y expresa una serie de reglas y convenciones que son heredadas e internalizadas

76 Para un análisis más detenido sobre esta importante carta, ver el primer capítulo.

a través de la interacción social con la gente. Por otro lado, la gramática normativa es la que se trata de imponer conscientemente en el uso del lenguaje.

A su vez, Gramsci identifica dos tipos de gramáticas normativas, las escritas y las no-escritas. Las no-escritas operan, por ejemplo, cuando una persona modifica su habla debido a una necesidad impuesta por una situación particular de interacción oral, social, concreta. Ahora bien, las gramáticas normativas escritas son para Gramsci particularmente políticas en tanto “tienden a cubrir todo un territorio nacional y todo el ‘volumen lingüístico’ para crear un conformismo lingüístico nacional unitario” (1975: 2343). Es decir, las gramáticas normativas escritas pretenden unificar lingüísticamente un territorio. Es en este punto en que la creación de una gramática se convierte en un acto político-cultural: “La gramática normativa escrita es por tanto siempre una ‘decisión’, una dirección cultural, es decir, es siempre un acto de política cultural-nacional” (Gramsci 1975: 2344). Aquí, en el cuaderno 29, la discusión se torna explícitamente política porque Gramsci relaciona la discusión sobre la gramática y el lenguaje con el problema muy vigente en ese momento de la “cuestión de la lengua” en Italia. Con relación a esa cuestión, el lenguaje en Gramsci refleja más explícitamente su preocupación constante en los *Cuadernos* por las relaciones entre dirigentes y dirigidos.

La “cuestión de la lengua” era un problema central en Italia luego de la unificación debido a la gran variedad, y fortaleza, de los diversos dialectos e idiomas regionales a través de la península y las islas; algo que Gramsci, como sardo, conocía muy bien de primera mano. Hubo numerosos intentos y reformas educativas para tratar de unificar el territorio bajo el italiano estándar. Según Tullio De Mauro (1970: 43), al momento de la unificación italiana solamente alrededor de un 2.5% de la población italiana hablaba algo cercano al italiano estándar. Luego de varios intentos auspiciados por el gobierno, en 1911 aún el nivel de analfabetismo era de alrededor del 40%. Más específicamente, en las regiones más pobres del sur ese número sobrepasaba el 50% mientras que en regiones del norte como el Piemonte era de un 11%. Por lo tanto, las asimetrías socio-económicas corrían paralelas a las asimetrías lingüísticas.

De hecho, Gramsci pensaba que siempre que surgía la “cuestión de la lengua”, ello expresaba un proceso político más profundo. Gramsci escribe:

Toda vez que aflora, de un u otro modo, la cuestión de la lengua, significa que se está imponiendo una serie de otros problemas: la formación y ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre grupos dirigentes y la masa popular-nacional, es decir, de reorganizar la hegemonía cultural (1975: 2346).

Por lo tanto, la hegemonía, la estabilidad de las relaciones entre dirigentes y dirigidos, está en el corazón de la preocupación gramsciana por el lenguaje. Para Gramsci, el hecho de que un lenguaje italiano unitario estándar se haya escasa y desigualmente extendido por la península, más que expresar un asunto puramente lingüístico, revela un proceso fallido e inestable de integración política y social en general. Por eso, atender la “cuestión de la lengua” desde una perspectiva puramente lingüística era para Gramsci asumir una posición equívoca y unilateral.

Es por este aspecto político de la cuestión de la lengua que Gramsci trata el asunto de las gramáticas normativas, especialmente las escritas. Piensa que sin una integración y unificación más igualitaria y orgánica, las gramáticas normativas escritas son problemáticas porque terminan siendo medios externos, mecánicos y superficiales, impuestos “desde arriba” sin una correspondencia con la realidad social efectiva. Debe advertirse que esta perspectiva no era completamente nueva en su tiempo. Gramsci está en parte retomando los debates sobre la cuestión de la lengua que se dieron en Italia en la segunda mitad del siglo XIX, que comenzaron con las propuestas de Alessandro Manzoni al respecto de la unificación del lenguaje. Para Manzoni, la formación de un lenguaje unitario no era el efecto del surgimiento de una nueva cultura nacional, sino que esa unificación sería la causa para una mejor comunicación en una cultura ya existente (Lo Piparo 1979: 30). Planteaba que la forma de unificar el lenguaje italiano era a través de la “difusión de un *bello lenguaje ya formado*” (Lo Piparo 1979: 31). De nuevo, para Manzoni la unificación lingüística era una causa y no un efecto de una unificación real. El resultado concreto de su concepción fue el endoso al *Novo Vocabolario della lingua italiana secondo l'uso di Firenze*.

La respuesta de Gramsci a Manzoni ya se ve, por ejemplo, en el cuaderno 21 cuando plantea que “la unidad del lenguaje [...] *en todo caso es un efecto y no una causa*”. Gramsci pensaba que la posición de Manzoni, a tono con la promoción de gramáticas normativas escritas, estaba equivocada. La unificación del

lenguaje, para Gramsci, debía surgir de necesidades sociales reales, de una integración social y política real. Además, la concepción de Manzoni ponía el lenguaje como algo independiente del resto de la cultura, como si fuera algo que uno pudiera mecánicamente y puramente cambiar por encima de los procesos sociales. En contraste, Gramsci proponía desarrollar la posición que había ya en 1873 adelantado el lingüista Ascoli (1967:3-73) en contra de Manzoni. Ascoli, como luego Gramsci, pensaba que la determinación específica de un lenguaje era el resultado de cambios sociales e históricos de un territorio. Para Ascoli, la falta de unificación lingüística en Italia era producto del “triste divorcio entre los educados y el público” (Lo Piparo 1979:36). Gramsci ya había reconocido positivamente la posición de Ascoli en un artículo temprano en 1918:

Sucedió que un estudioso de la historia del lenguaje, Graziadio Isaia Ascoli, a los cientos de páginas de Manzoni había contrapuesto una treintena de páginas para demostrar: que ni una lengua nacional puede ser suscitada artificialmente, por imposición del Estado; que la lengua italiana se está formando por sí, y se formará sólo en cuanto la convivencia nacional haya suscitado contactos numerosos y estables entre las varias partes de la nación; que la difusión de una lengua particular se debe a la actividad productiva de escritos, de tráfico, de comercio, de los hombres que hablan esa lengua particular (1982: 670).⁷⁷

En una vena similar, Gramsci plantea en el cuaderno 29, 17 años más tarde: “Un *lenguaje unitario* se obtendrá si es una necesidad, y la intervención organizada acelerará el ritmo de este proceso ya existente” (1975: 2345).

El rechazo de una imposición “desde arriba” hacia la unificación lingüística en su crítica a las gramáticas normativas corre paralelo a la concepción gramsciana de la política y la filosofía. Así, en términos políticos, el énfasis en la práctica del poder, para Gramsci, recae en las formas consensuales de dirección y no en las formas coercitivas de dominación. Y en términos filosóficos, Gramsci propone una filosofía de la

⁷⁷ El rechazo de medios artificiosos impuestos desde arriba es constante en Gramsci, incluyendo en sus escritos precarcelarios. Esta es generalmente la misma posición que asume en el debate que comenzó en la páginas del *Avanti!* en 1917 sobre el esperanto como posible alternativa para un lenguaje internacional. Ver Gramsci (1982: 612-613, 668-669).

praxis que no se proponga como verdad ilustrada por encima del sentido común sino que parta de una depuración crítica del sentido común de la gente. Ahora, con respecto al lenguaje, vemos una posición análoga. Gramsci quiere plantear que sin una integración social verdadera e igualitaria, la unificación lingüística sería una ardua labor.

Habiendo planteado todo esto, debemos dejar claro que Gramsci continuó siendo realista. Es decir, no confundió la realidad con lo que quisiera que fuese y, por lo tanto, no rechazó del todo el uso activo de las gramáticas normativas ni la enseñanza del italiano estándar en el currículo escolar. Aunque tenía claridad respecto a que las gramáticas normativas tradicionales eran insuficientes, rechazaba la propuesta educativa de Giovanni Gentile dependiente a eliminar la enseñanza de gramática del currículo escolar con el pretexto de que era algo que se aprendía en la vida diaria y en el ambiente social en general. Gramsci (1975: 2348-2349) leía en esa propuesta de Gentile un liberalismo reaccionario que solamente beneficiaba a las clases dirigentes, dejando a las clases populares sin ninguna vía organizada para el acceso al lenguaje culto:

Se excluye solamente la intervención organizada [unitariamente] en el aprendizaje de la lengua y, en realidad, se excluye del aprendizaje de la lengua culta a la masa popular nacional, porque la capa dirigente más alta, que tradicionalmente habla en 'lengua', la transmite de generación en generación, a través de un proceso lento que comienza con los primeros balbuceos del niño bajo la guía de los padres, y continúa en la conversación (con sus 'se dice así', 'debe decirse así', etcétera) por toda la vida: en realidad la gramática se estudia 'siempre', etcétera. (1975: 2349).

Negar la enseñanza de la gramática como parte del currículo escolar público significa para Gramsci acabar con la única vía organizada disponible a los elementos populares para tener acceso al italiano estándar. Y decimos "vía *organizada*" porque Gramsci (1975: 2345) estaba conciente de que existían muchas otras formas de irradiación lingüística, como los periódicos, las revistas, la radio, el teatro y el cine, entre otras. Además, como para Gramsci el lenguaje reflejaba una concepción de mundo, esto haría más difícil para las clases populares trascender sus concepciones culturales más locales y regionales.

Para usar la distinción mencionada más arriba, esto haría más difícil para los elementos populares trascender culturas provinciales y folclóricas para así llegar a una conciencia nacional. Esto, por su parte, no es poca cosa, pues ya hemos visto que para Gramsci una conciencia propiamente nacional implica un momento indispensable para lograr un verdadero internacionalismo, y para la construcción de una verdadera y real historia mundial.

Aunque extremadamente sensible a los dialectos y culturas regionales (él mismo continuó cultivando su sardo), Gramsci veía la necesidad de trascender regionalismos. A la vez, para él la conquista por parte del pueblo de una conciencia nacional no pretendía ser un reclamo nacionalista sino que al contrario representaba la puerta hacia otras culturas y otros lenguajes, la puerta hacia un futuro verdaderamente internacional. Es esta conexión entre lo nacional y lo internacional lo que se expresa en su empeño político por la unificación lingüística. Para Gramsci, la importancia de un lenguaje moderno unitario radicaba en su comunicabilidad con otros lenguajes de otras culturas modernas:

Si es verdad que todo lenguaje contiene los elementos de una concepción de mundo y de una cultura, será también verdad que del lenguaje de cada uno se puede juzgar la mayor o menor complejidad de su concepción de mundo. Quien habla sólo el dialecto o comprende la lengua nacional en grados diversos, participa necesariamente de una intuición del mundo más o menos restringida y provincial, fosilizada, anacrónica, si se confronta con las grandes corrientes de pensamiento que dominan la historia mundial. Sus intereses serán limitados, más o menos corporativos o economicistas, no universales. Si no es posible siempre aprender más lenguas extranjeras para estar en contacto con vidas culturales distintas, uno debe al menos aprender bien la lengua nacional. *Una gran cultura se puede traducir en la lengua de otra gran cultura, es decir, una gran lengua nacional, históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, es decir, ser una expresión mundial. Pero un dialecto no puede hacer lo mismo* (1975: 1377; nuestro énfasis).

El desarrollo de una conciencia internacional, mundial, solamente puede partir de una cultura propiamente nacional. Desde la óptica gramsciana, repetimos, la unificación lingüística nacional era un paso necesario para la futura comunicación con otros lenguajes y otras culturas. En esto el concepto de *traducibilidad* en la obra de Gramsci cobra mucha importancia y asume connotaciones político-culturales.⁷⁸

Hemos visto en este capítulo que el pensamiento político de Gramsci se amplía para incluir en su campo de radiación temas como los de la crítica literaria, la literatura y la lingüística. En varios momentos trazamos líneas de pensamiento en sus notas sobre estos temas cuya lógica es análoga a la que encontramos en sus reflexiones sobre asuntos más inmediatamente políticos y sobre filosofía. La preocupación constante aun en sus notas sobre lenguaje y asuntos literarios es la de la configuración y posible reconfiguración de las relaciones entre dirigentes y dirigidos.

78 A nuestro entender, lo mejor que se ha escrito sobre la noción gramsciana de traducibilidad es el reciente trabajo de Derek Boothman (2004).

Conclusión

Como debe haberse visto claramente en el presente trabajo, una lectura cercana y detenida del texto de los *Cuadernos de la cárcel* constituyó nuestro mecanismo principal para entender el pensamiento de Gramsci. Como planteamos en el primer capítulo, la naturaleza fragmentaria de los *Cuadernos* hace que se requiera una lectura a la vez activa, cautelosa y paciente de este material “aún en elaboración”.

Lo que tal vez el lector pudo haber notado es la numeración de las páginas tan dispares de citas puestas juntas para clarificar algún punto o explicar algún argumento. Es decir, para algunos argumentos y temas, una interpretación consistente requiere la combinación de elementos expresados en notas que estaban a veces materialmente distantes unas de otras. Así, por ejemplo, para la discusión sobre el concepto de hegemonía el lector podrá notar que tomamos notas contenidas en los cuadernos 1, 3, 6, 12, 13, entre otros. Y así sucede con casi todos los temas importantes en los *Cuadernos*. En un sentido, tenemos por un lado, pues, que concluir con Fernández Buey (2001: 163) cuando plantea que la escritura de Gramsci sigue una lógica transversal, que implica que a veces la clarificación de un tema requiera de una lectura circular o multidireccional de la obra de los *Cuadernos*. Esta lógica transversal, según Fernández Buey, es la que le da a los *Cuadernos* su estructura peculiar.

Por otro lado, creo que no es muy arriesgado decir que esta lógica transversal no debió ser la intención de Gramsci, de él haber podido, en vida y con mayor cuidado, publicar algo sobre lo que escribió en la cárcel. Hay numerosas indicaciones a estos efectos en los *Cuadernos*; entre ellas, la intención expresada por Gramsci de producir un número de monografías o ensayos relativamente cortos sobre algunos de los temas sobre los que reflexiona en la cárcel. Nada debía estar más lejos de su mente, siempre tan políticamente pedagógica, que la idea de producir un *zibaldone*, un mejunje de ideas más o menos coherentes pero careciendo de plena organicidad. Por otro lado, tampoco gustaba mucho de los grandes tratados teóricos sistemáticos que pretendían resolver todos los problemas de una forma

completamente cerrada, y de una vez y por todas. Esto último es precisamente una de sus críticas al manual pretendidamente popular de Bujarin. En vez, prefería la forma de la monografía corta, del ensayo corto. Tal vez en este sentido hubiese simpatizado con los planteamientos de Adorno a favor del ensayo como la forma de escritura antisistemática, aunque no sólo por las preocupaciones filosóficas de Adorno, sino además por razones de política práctica. En efecto, el pensamiento de Gramsci, tal como se expresa en los *Cuadernos*, muestra transparentemente la intención de contribuir a la crítica radical de lo existente y a lograr una verdadera reforma moral e intelectual.

Independientemente de las posibles intenciones, los *Cuadernos* son lo que son, una colección fragmentaria de escritos cuyos impulsos orgánicos y totalizantes deben ser cuidadosamente sacados a flote. Nuestra proposición básica ha sido que la matriz subyacente a los escritos carcelarios es la preocupación por cómo se establecen y expresan las relaciones entre dirigentes y dirigidos bajo el funcionamiento del poder moderno.

La riqueza de los *Cuadernos* es muy grande. Gramsci fue uno de esos pensadores políticos que vivió en un período histórico en que “lo viejo muere y lo nuevo no puede aún nacer” (1975: 311). Como tal, vio la necesidad de repensar nuevas realidades sociales y políticas presentes con conceptos heredados del pasado, conceptos que a su vez reconfigura a tono con lo nuevo y así, incluso, abre la posibilidad para la articulación de proyectos políticos de futuro. Pasado, presente y futuro. Los *Cuadernos* de Gramsci son uno de esos textos claves en la historia del pensamiento político que siguen proveyendo una fuente de enriquecimiento teórico con el cual afrontar críticamente nuestras propias realidades sociales y políticas. El desarrollo de su madurez intelectual y política tuvo lugar en medio del surgimiento y consolidación del fascismo, y de la derrota general de la izquierda. Uno tiene que acostumbrarse a ser “estiercol de la historia”, dijo Gramsci en los *Cuadernos*, lo que implica reconocer la realidad momentánea del fracaso, pero sin renunciar a la acción de fertilizar el terreno para un mejor futuro. Aquellos que siguen luchando por un mejor presente ciertamente se reconocerán en esa trágica pero esperanzadora y comprometida expresión.

Estaríamos muy complacidos si el presente trabajo al menos logra invitar al lector a que se acerque a la lectura de los *Cuadernos*. Nuestro trabajo no pretende ser más que un mapa inicial, un acompañante, en el esfuerzo de leer, o seguir leyendo, a Gramsci.

Referencias citadas

- Adorno, Theodor W.
1995 *Negative Dialectics*. New York: Continuum.
2003 El ensayo como forma, in *Notas sobre literatura*. Obra completa, 11. Madrid: Ediciones Akal.
- Almeida, Manuel S.
2007 Los estudios gramscianos hoy: ¿Gramsci lingüista? *Tabula Rasa*. (7): 81-92.
- Anderson, Benedict
1991 *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Anderson, Perry
1977 The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review* (100): 5-78.
- Adamson, Walter L.
1980 *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Ascoli, Graziadio Isaia
1967 *Scritti sulla questione della lingua*. Milán: Silva Editore.
- Asor Rosa, Alberto
1965 *Scrittori e popolo; saggio sulla letteratura populista in Italia*. Roma: Samona e Savelli.
- Baratta, Giorgio
2000 *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*. Roma: Gamberetti Editrice.
2003 *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*. Traducido por Antonino Firenze y Lucas Vermal Ahumada. Prólogo de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Edicions Bellaterra.
2004 Americanismo, en Fabio Frosini and Guido Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci*. Per un lessico dei Quaderni del carcere. Roma: Carocci Editore.
- Bartoli, M. G. y Bertoni, G.
1928 *Breviario di Neolinguistica*. Modena: Societa Tipografica Modenese.

- Bellamy, Richard
1994 "Introducción" En: Antonio Gramsci. *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellamy, Richard
2002 "Social and Political Thought, 1890-1945". En: Adrian Lyttelton (ed.), *Liberal and Fascist Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, Eduard
1970 *Evolutionary Socialism*. New York: Schocken Books.
- Bobbio, Norberto
1979 "Gramsci and the Conception of Civil Society". En: Chantal Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
1987 *Which Socialism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boothman, Derek
2004 *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*. Perugia: Guerra Edizioni.
- Buci-Glucksmann, Christine
1979 *Gramsci y el Estado (Hacia una teoría materialista de la filosofía)*. México: Siglo XXI Editores.
- Bukharin, Nikolai
1969 *Historical Materialism. A System of Sociology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Buttigieg, Joseph A.
1992 "Introducción". En: Antonio Gramsci. *Prison Notebooks*, Volume 1. New York: Columbia University Press.
- Cammett, John M.
1967 *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*. Stanford: Stanford University Press.
- Capucci, Flavio
1978 *Antonio Gramsci. Cuadernos de la cárcel (Análisis de "El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce")*. Madrid: Magisterio Español.
- Claudín, Fernando
1975 *The Communist Movement. From Comintern to Cominform*. Part One. New York: Monthly Review Press.
1977 Democracy and Dictatorship in Lenin and Kautsky. *New Left Review* (106): 59-76.

Corner, Paul

- 2002 "State and society, 1901-1922". En: Adrian Lyttelton (ed.), *Liberal and Fascist Italy*. Oxford: Oxford University Press.

Coutinho, Carlos Nelson

- 1986 *Introducción a Gramsci*. México, D.F.: Ediciones Era.
 1999 "Introducción". En: Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Crehan, Kate

- 2002 *Gramsci, Culture, and Anthropology*. Berkeley: University of California Press.

Croce, Benedetto

- 1907 *Materialismo storico ed economia marxistica*. Saggi critici. Milán: Remo Sandron Editore.
 1955 *Aesthetic*. New York: The Noonday Press.
 1966 *Essays on Marx and Russia*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.
 1985 *Filosofia, Poesia, Storia*. Milan: Riccardo Ricciardi Editore.

Davidson, Alastair

- 1977 *Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography*. New Jersey: Humanities Press.

Davis, John A. (ed.)

- 2000 *Italy in the Nineteenth Century 1796-1900. Short Oxford History of Italy*. Oxford: Oxford University Press.

De Sanctis, Francesco

- 1959 *The History of Italian Literature*. 2 vv. New York: Basic Books.
 1965 Saggi critici. Editado por Luigi Russo. Vol. 1. Bari: Editori Laterza.

Díaz Salazar, Rafael

- 1990 *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Duggan, Christopher

- 1994 *A Concise History of Italy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durante, Lea

- 2004 "Nazionale-popolare". En: Fabio Frosini and Guido Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei "Quaderni del carcere"*. Roma: Carocci.

- Eco, Umberto
 1995 *El superhombre de masas*. Barcelona: Editorial Lumen.
 2001 "L'eterno fascismo". En: Stanislao Pugliese (ed.), *Italian Fascism and Antifascism. A Critical Anthology*. Manchester: Manchester University Press.
- Femia, Joseph
 1987 *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*. Oxford: Oxford University Press.
- Fernández Buey, Francisco
 2001 *Leyendo a Gramsci*. Barcelona: El Viejo Topo.
 2003 *Poliética*. Madrid: Editorial Losada.
- Finocchiaro, Maurice A.
 1999 *Beyond Right and Left. Democratic Elitism in Mosca and Gramsci*. New Haven: Yale University Press.
 2002 *Gramsci and the History of Dialectical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiori, Giuseppe
 1990 *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*. Londres: Verso.
- Fontana, Benedetto
 1993 *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Forgacs, David
 1993 National-popular: Genealogy of a Concept, en Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge.
- Francioni, G.
 1984 *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere*. Nápoles: Bibliopolis.
- Fromm, Georg H.
 2004 Hegel y Marx: Análisis del trabajo enajenado. *Diálogos* (84): 133-155.
- Frosini, Fabio
 2003 *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*. Roma: Carocci Editore.
- Frosini, Fabio y Liguori, Guido (eds.)
 2004 *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*. Roma: Carocci Editore.

Gerratana, Valentino

- 1975 Prefacio, en Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*. Editado por Valentino Gerratana. Turín: Einaudi Editore.
- 1977 Stalin, Lenin, and 'Leninism'. *New Left Review*. (103): 59-71.
- 1997 *Gramsci. Problemi di metodo*. Roma: Editori Riuniti.

Gramsci, Antonio

- 1975 *Quaderni del carcere*. 4 vv. Editado por Valentino Gerratana. Turín: Einaudi Editore.
- 1980 *Cronache torinesi. 1913-1917*. Editado por Sergio Caprioglio. Turín: Einaudi Editore.
- 1981 *Escritos políticos (1917-1933)*. México, D.F.: Ediciones Pasado y Presente.
- 1982 *La città futura. 117-1918*. Editado por Sergio Caprioglio. Turín: Einaudi Editore.
- 1985 *Selections from Cultural Writings*. Editado por David Forgacs y Geoffrey Nowell-Smith. Cambridge: Harvard University Press.
- 1988 *Antología*. Editado by Manuel Sacristán. México: Siglo Veintiuno Editores.
- 1990a *Selections from Political Writings. 1910-1920*. Editado por Quintin Hoare. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1990b *Selections from Political Writings. 1921-1926*. Editado por Quintin Hoare. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1992 *Lettere. 1908-1926*. Editado por Antonio A. Santucci. Turín: Einaudi Editore.
- 1994 *Pre-Prison Writings*. Editado por Richard Bellamy. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1996 *Lettere dal carcere. 1926-1937*. 2 vv. Editado por Antonio A. Santucci. Palermo: Sellerio Editore.
- 1997a *Le opere. La prima antología di tutti gli scritti*. Editado por Antonio A. Santucci. Roma: Editori Riuniti.
- 1997b *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- 1998 *Para la reforma moral e intelectual*. Editado por Francisco Fernández Buey. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- 1999 *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca*. Il carteggio del 1926. Editado por Chiara Daniele. Turín: Einaudi Editore.

- 2007 *Quaderni del carcere. 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*. 2vv. Editado por Giuseppe Cospito y Gianni Francioni. Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Gramsci Antonio y Schucht, Tatiana
1997 *Lettere. 1926-1935*. Editado por Aldo Natoli y Chiara Daniele. Turín: Einaudi Editore.
- Grew, Raymond
2000 "Culture and Society, 1796-1896". En: John A. Davis (ed.), *Italy in the Nineteenth Century 1796-1900*. Short Oxford History of Italy. Oxford: Oxford University Press.
- Gruber, Helmut
1967 *International Communism in the Era of Lenin*. New York: Fawcett World Library.
- Gruppi, Luciano
1981 El concepto de hegemonía en Gramsci, *Revolución y democracia en Gramsci*. Barcelona: Editorial Fontamara.
- Hegel, G.W.F.
1967 *Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
1998 *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoare, Quintin
1981 Gramsci y Bordiga frente al Komintern, *Revolución y democracia en Gramsci*. Barcelona: Editorial Fontamara.
- Hoare, Quintin y Nowell-Smith, Geoffrey
1997 Introducción, en Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Hobsbawm, Eric
1981 "De Italia a Europa". En: *Revolución y democracia en Gramsci*. Barcelona: Editorial Fontamara.
1982 "Gramsci and Marxist Political Theory". En: Anne Showstack Sassoon (ed.), *Approaches to Gramsci*. Londres: Writers and Readers.
- Hobsbawm, Eric et al.
1995 *Gramsci in Europa e in America*. Bari: Laterza.
- Ives, Peter
2004a Gramsci's Politics of Language. Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School. Toronto: Toronto University Press.

- 2004b *Gramsci, Language, and Hegemony*. Londres: Pluto Press.
- Jardín Arango, Ignacio
1995 *Marxismo y filosofía en Gramsci*. Madrid: Colección Parteluz.
- Kelikian, Alice A.
2002 "The Church and Catholicism". En: Adrian Lyttelton (ed.), *Liberal and Fascist Italy 1900-1945*. Oxford: Oxford University Press.
- Labriola, Antonio
1976 "Saggi sulla concezione materialistica della storia". En: *Scritti filosofici e politici*. 2vv. Editado por Franco Sbarberi. Turín: Einaudi Editore.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal
1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Lenin, V.I.
1973 *El estado y la revolución*. México: Grijalbo Editores.
1974a ¿*Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
1974b Left-Wing Childishness and the Petty-Bourgeois Mentality.
1980 "Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution". En: *Selected Works*. New York: International Publishers.
1980a "The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination" En: *Selected Works*. New York: International Publishers.
1980c "Our Revolution". En: *Selected Works*. New York: International Publishers.
1995 "On Cooperation". En: *Lenin's Final Fight. Speeches and Writings, 1922-23*. New York: Pathfinder.
- Liguori, Guido
1996 *Gramsci conteso. Storia di un dibattito: 1922-1996*. Roma: Editori Riuniti.
- Lisa, Athos
1981 "Discusión política con Gramsci en la cárcel". En: *Antonio Gramsci, Escritos políticos (1917-1933)*. México: Ediciones Pasado y Presente.
- Lo Piparo, Franco
1979 *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*. Bari: Laterza.

- Losurdo, Domenico
 2004 *Hegel and the Freedom of the Moderns*. Durham: Duke University Press.
- Lukács, Georg
 1973 "Tecnología y relaciones sociales". En: *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. México: Ediciones Pasado y Presente.
 1997 *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: The MIT Press.
- Lyttelton, Adrian (ed.)
 2002 *Liberal and Fascist Italy 1900-1945. Short Oxford History of Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Marías, Julián
 1976 "Introducción". En: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marx, Karl
 1984 "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". En: *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Ediciones de Pasado y Presente.
 1990 *El Capital* Volume 1. Londres: Penguin Books.
 1992a "Critique of Hegel's Doctrine of the State". En: *Early Writings*. Londres: Penguin Books.
 1992b "On the Jewish Question". En: *Early Writings*. Londres: Penguin Books.
 1992c "Economic and Philosophical Manuscripts". En: *Early Writings*. Londres: Penguin Books.
 1992d "Concerning Feuerbach". En: *Early Writings*. Londres: Penguin Books.
 1992e "Preface (to a Contribution to the Critique of Political Economy)". En: *Early Writings*. Londres: Penguin Books.
 1992f "The Civil War in France". En: *The First International and After: Political Writings* Vol. 3. Londres: Penguin Books.
 1992g "Critique of the Gotha Program". En: *The First International and After: Political Writings* Vol. 3. Londres: Penguin Books.
 1993 *Grundrisse*. Londres: Penguin Books.
- Marx, Karl and Engels, Frederick
 1975 "The Holy Family, or Critique of Critical Criticism". En: *Collected Works, vol. 4*. New York: International Publishers.

- 1993 "Manifesto of the Communist Party". En: *The Revolutions of 1848: Political Writings Vol. 1*. Londres: Penguin Books.
- Meléndez, Héctor
1998 "Introducción". En: Antonio Gramsci, *Los intelectuales. Americanismo y fordismo*. Editado y traducido por Héctor Meléndez. Río Piedras: Editorial La Sierra.
- Morgan, Philip
1995 *Italian Fascism, 1919-1945*. New York: St. Martin's Press.
- Natoli, Aldo
1997 "Introducción". En: *Antonio Gramsci y Tatiana Schucht, Lettere. 1926-1935*. Editado por Aldo Natoli y Chiara Daniele. Turín: Einaudi Editore.
- Negri, Antonio
1987 "Is There a Marxist Doctrine of the State? A reply". En: Norberto Bobbio, *Which Socialism?* Minneapolis: University of Minnesota Press
- Paggi, Leonardo
1981 "La teoría general del marxismo en Gramsci" En: Antonio Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Ediciones Pasado y Presente.
- Portantiero, Juan Carlos
1987 *Los usos de Gramsci*. México: Plaza y Janés.
- Portelli, Hugues
1971 *Gramsci et la question religieuse*. París: Éd. Anthropos.
1982 *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Prestipino, Giuseppe
2000 *Tradire Gramsci*. Milán: Teti Editore.
- Pugliese, Stanislao (ed.)
2001 *Italian Fascism and Antifascism. A Critical Anthology*. Manchester: Manchester University Press.
- Rizi, Fabio Fernando
2003 *Benedetto Croce and Italian Fascism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sacristán, Manuel
1998 *El orden y el tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

- Salamini, Leonardo
 1981 *The Sociology of Political Praxis. An Introduction to Gramsci's Theory*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Showstack Sassoon, Anne
 1987 *Gramsci's Politics*. Londres: Hutchinson.
- Spriano, Paolo
 1967 *Storia del Partito comunista italiano. I. Da Bordiga a Gramsci*. Turín: Einaudi Editore.
 1979 *Antonio Gramsci and the Party: The Prison Years*. Londrés: Lawrence & Wishart.
- Stipcevic, Niksa
 1968 *Gramsci e i problemi letterari*. Milán: U. Mursia & C.
- Stone, Jennifer
 1984 Italian Freud: Gramsci, Giulia Schucht, and Wild Analysis. *October*, No. 28.
- Texier, Jacques
 1975 *Gramsci, teórico de las superestructuras*. México, D.F.: Ediciones de Cultura Popular.
- Togliatti, Palmiro
 2001 *Scritti su Gramsci*. Roma: Editori Riuniti.
- Trotsky, Leon
 1962 *The Permanent Revolution*. Londres: New Park.
- Vacca, Giuseppe
 1995 *Vida y pensamiento de Gramsci*. México: Plaza y Valdes Editores.
- Vargas-Machuca, Ramón
 1982 *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Whittam, John
 1995 *Fascist Italy*. Manchester: Manchester University Press.
- Williams, Gwyn
 1974 The Making and Unmaking of Antonio Gramsci. *New Edinburgh Review*. (27): 7-15.
- Williams, Raymond
 1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodhouse, J.R.
 2002 "Literature". En: Adrian Lyttelton (ed.), *Liberal and Fascist Italy 1900-1945. Short Oxford History of Italy*. Oxford: Oxford University Press.

OTRAS PUBLICACIONES:

Formaciones de indianidad.
Articulaciones raciales, mestizaje
y nación en América Latina

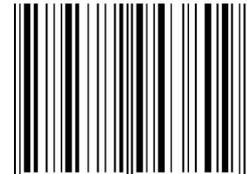
Marisol de la Cadena (editora).

Antropologías del mundo
Transformaciones disciplinarias
dentro de sistemas de poder

*Gustavo Lins Ribeiro y Arturo
Escobar (editores)*

El presente trabajo intenta proveer una clave interpretativa con la cual abordar el complejo cuerpo de la obra escrita en cárcel por el marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937) conocido como los Cuadernos de la cárcel, un inmenso cuerpo teórico-político sumamente fragmentario en la superficie. La elaboración de esta clave interpretativa es a la misma vez necesariamente un recorrido por la rica teoría política de Gramsci. Es decir, los elementos constitutivos de importancia en su teoría política –los leitmotivos de su trabajo maduro– son proyectados de vuelta sobre la materialidad de la escritura carcelaria para proponer un tema común subyacente a lo que es en la superficie una colección cruda de notas y reflexiones. Nunca olvidamos que, como planteara numerosas veces Gramsci en sus Cuadernos, estos textos eran material provisional para ser desarrollado con los recursos apropiados. Por esto, un proyecto humilde como el que se pretende en el presente trabajo es a la vez un necesario diálogo con Gramsci, que intenta trascender lo incompleto, lo inacabado, pero dentro de un marco de sensatez interpretativa.

ISBN 958994380-2



9 789589 943809