



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN: DIALÉCTICA, INMANENCIA Y
VERDAD EN ANTONIO GRAMSCI**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
OSVALDO ENRIQUE SANDOVAL CASTRO**

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, NOVIEMBRE DE 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A Leonor y Enrique.

A mi hermana Roxana, por su solidaridad vital.

Mi gratitud a la Doctora Elisabetta, preocupada siempre por los intereses de sus estudiantes, a los que exigía el conocimiento profundo, pero sólo como excusa para ir más allá. Ese "ir más allá", que también implica una relación bien honesta de confianza, motivó varias de las tesis expuestas en este trabajo.

A la queridísima Doctora Ana María Rivadeo, quien me introdujo en las profundidades de los estudios gramscianos y me enseñó que el pensar con los recursos del pasado, cuando se trata de cuestiones de esperanza y política, compromete un estado de deuda histórica con los que lucharon, o sea, una autoconciencia militante de la vida en forma de leño incandescente que arde. Ana María es una filósofa del más alto nivel y una marxista de tiempos violentos que nunca claudicó como muchos otros, y por eso, cuando me dijo en la licenciatura que "a Gramsci todavía hay que explorarlo...", surgió ese darle vueltas y vueltas a la historia del problema, que en realidad es el problema de la historia. Más allá de los libros (porque la filosofía es historia, sueños y luchas), me enseñó que sostener vivo el pensamiento de Gramsci constituye una manera de resistencia insustituible contra el instinto de muerte que se agita en nuestros días.

A todos los compas de Colectivo Ratio, especialmente a Sandra, Edy y Juan, con quienes he vivido la experiencia de no cambiar las convicciones militantes por nada del mundo. Cuando uno se revuelve en la Filosofía (y en la vida), la fuerza productiva de esta comunidad refuta todas las justificaciones de lo injustificable. Creo que Ratio es, por sí mismo, un acontecimiento y acto revolucionario.

A Andi Yeah. Tu labio es un brevísimo pañuelo rojo que ondea, en un adiós de sangre.

Al Conacyt por la beca que me otorgó durante la maestría. A los trabajadores que pagan con sus impuestos las becas estudiantiles que nos permiten realizar este tipo de investigaciones. A la comunidad concreta de la UNAM que lucha y que no puede disociarse del pueblo mexicano.

Índice

Introducción.....	9
Capítulo 1. Bloque histórico y Filosofía.....	17
1.1 La configuración del bloque histórico.....	17
1.1.1 La dialéctica estructura-superestructuras.....	17
1.1.2 La dialéctica sociedad política-sociedad civil.....	29
1.1.3 El concepto de hegemonía.....	44
1.2 La relación Filosofía-bloque histórico.....	56
Capítulo 2. Gramsci y la Filosofía en el socialismo.....	71
2.1 El proceso socialista.....	71
2.2 El lugar de la Filosofía.....	92
2.2.1 La perspectiva dialéctica.....	96
2.2.2 La cuestión de la inmanencia.....	111
2.2.3 El problema de la verdad.....	127
Conclusiones.....	145
Bibliografía:.....	153

—Me gustaría ver una puesta de sol...
Deme ese gusto... Ordénele al sol que se ponga...

—Si yo le diera a un general la orden de volar
de flor en flor como una mariposa, o de escribir una tragedia,
o de transformarse en ave marina,
y el general no ejecutase la orden recibida,
¿de quién sería la culpa, mía o de él?

—La culpa sería de usted —le dijo el principito con firmeza.

—Exactamente. Sólo hay que pedir a cada uno,
lo que cada uno puede dar —continuó el rey.
La autoridad se apoya antes que nada en la razón.
Si ordenas a tu pueblo que se tire al mar, el pueblo hará la revolución.
Yo tengo derecho a exigir obediencia,
porque mis órdenes son razonables.—

—¿Entonces mi puesta de sol?

Antoine de Saint-Exupéry

No es una promesa, porque (casi todas) las promesas se rompen;
es más bien una especie de corchete, de paréntesis
en el flujo irremisible de la historia.
La suma total de estos paréntesis es la eternidad.

John Berger

Introducción

El año del arresto es 1926, cuando aún ejercía como diputado y también como Secretario General del Partido Comunista. Dos años más tarde un tribunal especial del fascismo le condenaría a veinte años, cuatro meses y cinco días en reclusión. En medio de la tristeza, Antonio Gramsci comienza a reunir una curiosa teoría a partir de segmentos reflexivos en forma de espiral reticular que apuntalan una intensa autocrítica de la praxis comunista internacional. Se trata de una exposición de la racionalidad del poder político en el marco de las sociedades modernas, que al mismo tiempo es crítica de ese mismo poder como reverso de la vigencia adelantada de unas relaciones políticas de reproducción comunitaria que pertenecen, definitivamente, a un nuevo tiempo. Su comprensión de la política no se reduce al conocimiento del Estado ampliado, sino a la historia de la lucha de clases en sentido global: temporal y espacial. Sin adelantarnos más, lo más importante es que Gramsci no es un libro, emblema de legitimación o profeta, sino un espíritu que denuncia el vínculo entre la mediocridad teórica y la miseria práctica de la izquierda. Su bondad es la del pesimismo, tal vez la más revolucionaria de las virtudes, porque toda derrota es menos desalentadora que la más alentadora de las mentiras. De cualquier manera, pensamos que su alcance crítico es sobre todo el efecto de una paciencia especial que proviene del sentido de una práctica cuyo transcurso, como dice John Berger, cubre una incalculable cantidad de tiempo. Si en sus reflexiones no encontramos ninguna promesa, ello se debe a la difícil afirmación de un asunto muy largo: la esperanza.¹

A diferencia del optimismo que pone su fe en la doctrina metafísica del progreso, la esperanza auténtica es lo que sobrevive a la catástrofe general. Sólo cuando la situación reviste una gravedad que el cálculo se niega a reconocer, puede surgir la convicción apasionada de un proyecto que prevalecerá o (lejos del autoengaño y la paralización) un compromiso activo y deseable que, aunque no implica lo probable, depende de lo racionalmente posible. La esperanza muestra que el sujeto humano es no-idéntico a sí mismo en tanto que se empuja por delante de sí en un eterno todavía-no. Sin embargo, para un preso político la esperanza podría ser muy agotadora. Tal vez en algunos casos esté

¹ John Berger, “Correspondencia con el subcomandante Marcos”, en *La forma de un bolsillo*, México, Era, 2002.

justificado no esperar nada y no decepcionarse nunca con tal de no descender a la amargura radical. Pero este no es el caso de Gramsci. De por sí, no pueden existir unos Cuadernos de la cárcel desesperanzados (ello es una *contradictio in adjecto*) porque mientras se posea la capacidad para identificar la brutal injusticia y se pueda delimitar la desgracia, ésta deja de ser la última palabra. Terry Eagleton dice que para que podamos hablar de reales catástrofes sociales debe existir algo que las sobreviva, aunque no sea más que un mensajero semi-aniquilado o un trozo de papel.² Incluso con esperanza podemos reconocer que la destrucción será inminente y aun así no capitular; y por eso, con independencia del resultado, se puede conservar siempre una estrecha dignidad a la que no accede el caos. A partir de aquellos escombros que no lo desintegran por completo, Gramsci escribe en la oscuridad unas marcas irreversibles en el cerebro de la dignidad militante, que se sostiene en la dignidad entera de las clases subalternas. Con las nuevas esperanzas llegan las nuevas teorías. De ahí que su filosofía de la praxis sea, antes que otra cosa, una filosofía de la dignidad. Pero ¿qué tiene que ver todo esto con nosotros? En nuestra época, de vigencia y crisis del capitalismo neoliberal, se ha llegado a un grado en que las contradicciones históricas ya ni siquiera pueden resolverse íntegramente desde los Estados-nación. La migración y la devastación ambiental son la prueba de ello. Hemos avanzado hasta el punto en que el suicidio, por decirlo de alguna manera, se ha socializado y ahora es propiedad pública. Tal vez, al querer invocar un todo más grande que aquel de la desesperación, Gramsci se manifieste (utilizando una expresión de Marx) como el purgatorio de los tiempos presentes.

Si la política es el conjunto de prácticas instituyentes de la forma social, la dominación contemporánea tiende a establecerse mediante una relación política que se reproduce como Estado y organización de la cultura al ordenar un bloque histórico en cuanto condición de posibilidad de estructuración entre las instancias de una sociedad. La noción de bloque histórico nos sirve aquí para señalar las formas de articulación entre Estado y sociedad civil cuando un núcleo de clase articula a los sectores subalternos en un mismo proyecto de civilización. Sólo de esta manera la dominación deviene también dirección, o sea, composición hegemónica de conocimiento, valores y sentimientos en torno a un horizonte

² Terry Eagleton, *Esperanza sin optimismo*, México, Taurus, 2016.

civilizatorio particular. En la hegemonía resulta clave la articulación cognitiva para la comprensión del mundo o inteligibilidad socio-natural de la vida humana. En sus *Cuadernos de la cárcel* vamos a encontrar la afirmación de que todos los seres humanos somos filósofos (una afirmación despreciable para la élite académica o la fetichización teórica), pero justamente Gramsci se refiere a esos conocimientos sociales en forma de creencias o axiomas inconscientes que organizan las relaciones intersubjetivas en una memoria para dar sentido a los hechos sociales y valorar prácticamente a lo que acontece en el mundo. Lo importante es que tal proceso de cognición se configura de acuerdo a una estructura ideológicamente armada en el proceso de constitución de una cultura política que pretende ser hegemónica (en el caso del neoliberalismo la cognición tuerce su carga hacia el individualismo nihilista y la cobarde resignación ante la autoridad del precio). La dominación, en primer lugar, avanza sobre la destrucción de las condiciones materiales que posibilitarían a los sujetos el conocimiento de sí mismos a través de su relación con los otros en el marco de un conjunto de socializaciones más allá de la ley del valor. En segundo lugar, socializa piezas que incorporan la subordinación y la jerarquía en la constitución de esos sujetos. Como puede verse, la dominación material general se contornea con un borde inmaterial de subalternidad cognitiva general. Vistas las cosas de esta manera, la vigencia de Gramsci estriba no sólo en su capacidad para explicar y responder a estos y otros fenómenos políticos contemporáneos, sino que permanentemente ha escondido la posibilidad de anticiparse y por eso devenir actual. Aguarda con paciencia ser comprendido.

El filósofo italiano piensa que después de Marx la filosofía no muere, sino que comienza un nuevo curso —desarrollado en los *Cuadernos de la cárcel*— basado en la construcción de una teoría que, al identificarse con los elementos de una práctica revolucionaria, puede acelerar el proceso histórico que tiene lugar al lograr que esa práctica sea más homogénea, coherente y eficiente en sus elementos. La unidad teórica-práctica deviene posibilidad real sólo en los momentos efectivamente transicionales de la historia: la práctica tiene oportunidad de adquirir un fundamento crítico-racional, y la teoría un fundamento crítico-realista. Sin embargo, hace falta aclarar aquí que la teoría y la práctica, incluso siendo subversivas, poseen diversos niveles de alcance organizativo. Pensamos que en Gramsci los niveles más universales de esta unidad se hallan en la filosofía y en la producción

hegemónica socialista. En primer lugar, vamos a considerar a la filosofía en calidad de teoría en el nivel más abstracto, universal y sintético, de producción de conocimientos enlazados con el resto de las filosofías. La filosofía particular esbozada por Gramsci es sobre todo una exigencia social para los grupos que devienen Estado y pretenden construir un nuevo bloque socialista. Se requiere de esa filosofía para conferirle a la acción social una estructuración universal por medio de su vinculación con cierta totalización conceptual postulada de la realidad histórica en su conjunto. Hasta aquí todo es muy claro, no hay alguna novedad. Pero existe en ese núcleo un problema que no aparece del todo resuelto: ¿cuáles son los contenidos conceptuales precisos de esa filosofía que son necesarios para las masas y por qué contribuyen a organizar la dinámica revolucionaria en términos de universalidad? Esta es la problemática general sobre la que trabajamos en nuestra investigación. Como sabemos, si toda lectura sintomática implica la experimentación de una problemática, resulta fundamental que ésta sea explicitada para no transferirle al texto las contradicciones del sistema conceptual que inspira su análisis. De ahí que ahora podamos enunciar nuestro objetivo general: analizar la dinámica de las relaciones mutuas entre la filosofía particular de Gramsci y el proyecto político de la hegemonía socialista. Para encarar este asunto defendemos la hipótesis de que esa filosofía es elaborada desde la configuración estratégica de tres conceptos que proyectan la realidad histórica en una perspectiva de universalidad concreta o totalidad crítico-racional como fundamento de esa nueva hegemonía: la dialéctica, la inmanencia y la cuestión de la verdad. Cada uno de estos conceptos constituye un arsenal metodológico que organiza el saber histórico como devenir, regularidad y contenido universal de la conciencia que se forma como instancia de regulación hegemónica.

Debe quedar claro que en nuestra investigación no pretendemos examinar la concepción integral del marxismo de Gramsci en cuanto filosofía de la praxis, pues ésta, al indicar la organicidad de una concepción que sintetiza de manera particular un conjunto de saberes históricos previos (eje horizontal) y sus distintas formas de apropiación epistemológica a través del sentido común, la ciencia o la religión (eje transversal), excede su condición de filosofía. Tampoco nos concierne poner a dialogar a Gramsci con otros filósofos o usar sus conceptos con la finalidad de evaluar algún proceso histórico particular. Además, tampoco debe extrañar al lector que no proyectemos en todo momento la historización genética de los

así llamados conceptos “socio-políticos”. Como sabemos, existe ahora un importante mar de estudios sobre la materia. Pero lo que nos interesa aquí es comprender la relación filosofía-lucha de clases, pues tal vez la grandeza de los conceptos “socio-políticos” consista en que con ellos invocamos unos acontecimientos filosóficos de tipo extraordinario. En efecto, la filosofía de Gramsci da cuenta de un enlace específico con el resto de la realidad histórica y la teoría, en cuanto constituye una estructuración interna y singular del pensamiento con la que responde a las necesidades planteadas por la historia. El proceso y resultado de esa estructuración constituye nuestro interés. Sin embargo, no debe creerse que al delimitar de esta forma el estudio de nuestro objeto resulta tan disminuido que se agota en un tópico de repetición irrelevante. Es obvio que no es la primera vez que se dice algo sobre el binomio filosofía-política en Gramsci. Sin embargo, muchos de esos estudios se remiten directamente a la interpretación de la filosofía de la praxis en su sentido horizontal o transversal. Así, el tema de la filosofía de la praxis aparece por todas partes, pero no es fácil encontrar una exposición sistemática de la relación entre los contenidos filosóficos particulares de esa concepción y la hegemonía socialista. Por otra parte, después de los aportes filológicos de Fabio Frosini, Guido Liguori y Giuseppe Cospito, las investigaciones gramscianas exigen una mayor aclaración sobre las dimensiones analíticas sustantivas. De esta manera, aunque la investigación que presentamos aquí se apoya en los avances que en este sentido han sido producidos por los autores ya mencionados (y que no vamos a debatir aquí), se hace necesario precisar la especificidad metodológica con la que afrontamos nuestro problema, y por eso exponemos a continuación algunos de los antecedentes con lo que debemos ajustar cuentas.

Christine Buci-Glucksmann, en su obra fundamental *Gramsci y el Estado* (1980), define la tarea de la filosofía de la praxis como una crítica del sentido común y de la filosofía producida por los intelectuales aliados al bloque histórico capitalista. La filosofía tiene una función central con relación a la construcción de un nuevo bloque cultural que destruye los contrafuertes, trincheras y reservas organizativas de la clase dominante y el Estado. Para Buci-Glucksmann los objetos que parecían meramente filosóficos llevan en su seno el verdadero objetivo filosófico de Gramsci: la teoría de un aparato de hegemonía filosófica. Aunque Buci-Glucksmann adelanta una metodología para comprender la filosofía de la praxis

en el encuadre revolucionario de las clases subalternas, su trabajo mantiene una dicotomización althusseriana entre filosofía e ideología que le impide comprender el saber ideológico a modo de saber orgánico que procesa programas y prácticas organizativo-concienciales en las que va estructurándose un bloque social en el curso de su lucha por la hegemonía.

En segundo lugar, en 2009 Peter Thomas publicó su libro *The Gramscian Moment*, mismo que se ha transformado en una referencia obligada para los estudios contemporáneos sobre Gramsci. Thomas presenta importantes avances en términos analíticos sobre conceptos filosóficos clave: historicismo, inmanencia y humanismo. Sin embargo, articula la necesidad de estos conceptos en una práctica cuya finalidad reside en la neutralización estatal de la burguesía a través de la elaboración de un proyecto que la privaría de su base social y cuya referencia primaria es la Nueva Política Económica (NEP). Thomas plantea la posibilidad de la conquista de la hegemonía sin que las clases subalternas devengan Estado y controlen el plus-producto social. Como sabemos, la NEP no corresponde a un periodo de ascenso auto-organizativo de las clases subalternas, sino de crisis social, compromisos y estadolatría. De ahí que Thomas no alcance a comprender el potencial teórico del concepto de inmanencia, pues la regularidad social a la que conduce obstruye la posibilidad de un nuevo centro de regularidad política debido a la ausencia de la lucha de clases: auto-organización popular, control productivo y desaparición del Estado.

Finalmente, hemos considerado los aportes de Ana María Rivadeo. En su trabajo, *Epistemología y política en Kant*, avanza una metodología que parte de la consideración gramsciana de la organicidad de la práctica filosófica a la sociedad y a la historia. Conceptúa a la filosofía moderna, y la kantiana en particular, como producción humano-social en el interior de la dinámica de la lucha de clases, en la cual se inscriben las programáticas político-sociales que la condicionan y a la cual apuntan programáticamente. Para Rivadeo, la organicidad histórica del quehacer filosófico se halla en el proceso de la lucha por la hegemonía de las clases y la lucha ideológica que le es propia. De esta forma la filosofía queda articulada con las necesidades y posibilidades abiertas por las programáticas. La dialéctica teoría-práctica es comprendida en su interioridad histórica bajo su configuración

universal. Aunque Rivadeo acierta en la conceptualización orgánica de la filosofía en la historia, su trabajo construye esta metodología para abordar principalmente el tema de la filosofía de Kant. Nosotros retomaremos esta dialéctica de la praxis con la finalidad de analizar la relación filosofía-socialismo en Gramsci. Claramente somos deudores de las aportaciones de Rivadeo, las cuales son excesivamente desconocidas en el ámbito de los estudios gramscianos.

Dicho esto, nuestra perspectiva parte de que sólo interpretando la filosofía como ámbito de resolución de las programáticas históricas se puede comprender la necesidad de elaboración teórica correspondiente a la construcción de una universalidad concreta de la política en cuanto que incluye la contradicción y la lucha de clases como contenido efectivo de la hegemonía bajo una orientación democrática, anticapitalista y socialista. Los contenidos particulares de esta filosofía son la metodología para la elaboración de una conciencia colectiva volcada hacia la producción de una nueva universalidad histórica en el marco de una transición orgánica que renuncia al corporativismo de clase y al liberalismo de tipo idealista. Nuestra labor puede enunciarse de manera simple: esclarecer las relaciones de esta dialéctica de la praxis en el nivel de la universalidad histórico-concreta. El análisis de esta dialéctica nos llevará al examen de tres categorías (dialéctica, inmanencia y verdad) que fundan la conexión racional entre filosofía y política. Estas especificidades conceptuales constituyen los supuestos metodológicos que hacen de nuestro trabajo una investigación diferente de las que parten de las premisas tipo Buci-Glucksmann o Peter Thomas. A continuación indicaremos la forma en que desarrollaremos nuestra investigación.

En el primer capítulo explicamos la conexión histórica entre filosofía y sociedad, en términos de universalidad, en cuanto que la primera se desarrolla como ámbito mediante el que los sujetos de un bloque tienden a reconocer un conjunto de perspectivas que responden a las tareas y necesidades que les plantea su momento histórico. Distinguimos al bloque histórico como un centro de universalidad histórica conformado por la sobredeterminación de una doble dialéctica: estructura-superestructuras, y sociedad política-sociedad civil. Sobre la base de este movimiento desarrollamos el concepto de hegemonía como vínculo que realiza la unidad del bloque bajo la dirección de una clase que pretende ser fuerza de expansión

universal. En esta línea de ideas argumentamos que la filosofía constituye un campo mediante el que se despliegan un conjunto de programas e instituciones organizativo-concienciales en que va estructurándose la hegemonía. Con esto identificaremos las coordenadas constitutivas de la racionalidad filosófica: a) su organicidad con un determinado bloque que estructura su lucha por la hegemonía; b) su procesamiento específico respecto de los problemas planteados por la ideología desde la perspectiva de la universalidad; c) su exigencia de coherencia, sistematización y enlace histórico con el resto de las filosofías.

Posteriormente, en el segundo capítulo, investigamos la dinámica relacional entre la propuesta gramsciana de la hegemonía socialista y la conformación de la filosofía orgánica correspondiente a esa fase. En este capítulo definimos al socialismo como un proyecto de auto-organización popular que abre el camino a un proceso de alternativas políticas con capacidad universalizadora sobre las premisas de la superación de la explotación capitalista, la absorción del Estado por la sociedad civil y la producción de una reforma moral e intelectual permanente. Sobre esta base caracterizamos a la filosofía de Gramsci como una teoría de la elaboración crítico-racional de esta nueva hegemonía: 1) la dialéctica como método que conecta sus momentos en una totalidad histórico-natural cuyo centro es la praxis humana que, en términos políticos, puede decantar en la revolución pasiva o la renovación socialista; 2) la inmanencia como construcción alternativa a las concepciones de tipo trascendente que sellan la escisión de la unidad teoría/práctica, y como uso no constitutivo de la razón en el juicio teleológico que permite comprender las leyes tendenciales de la sociedad bajo un paradigma de unidad sujeto/objeto; 3) la verdad como universalidad del contenido del pensamiento que encuentra su vocación totalizadora en el interior de un proceso que supone el acceso desde la particularidad a una instancia de la universalidad en la que queda comprendido un amplio bloque social en cuanto sujeto efectivo de la hegemonía y por eso da cuenta de la conciencia articulada a la realidad material. De esta manera explicamos la forma de la relación filosofía-política que fluye por la vía privilegiada de la racionalización de un ámbito por otro en cuanto que sólo la hegemonía socialista deviene contenido racional de la universalidad de la filosofía al completar su totalización de la realidad social cuando su objeto deviene proceso de hegemonía socialista.

Capítulo 1. Bloque histórico y Filosofía

1.1 La configuración del bloque histórico

1.1.1 La dialéctica estructura-superestructuras

La primera aparición del concepto “bloque histórico” se encuentra en el §15 de los *Apuntes de filosofía I* (Cuaderno 4), redactados entre mayo-agosto de 1930. El contexto en el que aparece refiere a la crítica de la interpretación del concepto “superestructura” que el filósofo Benedetto Croce atribuía al propio Marx. Se trata de una disputa relacionada con la exégesis del clásico pasaje del *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx:

El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de la vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.³

No debemos olvidar que el *Prólogo* de 1859 no es el protocolo de una investigación que estaba por realizarse, sino una síntesis que contenía determinados resultados presentados en forma de esquema y que no podían sustituir a las investigaciones y materiales que previamente Marx había redactado en forma de monografías para el esclarecimiento de sus propias ideas y no para su publicación. La *Contribución* es la condensación o el punto de llegada de un voluminoso escrito (o grupo de manuscritos) conocidos como los *Grundrisse*. Para Marx era de vital importancia no adelantar los resultados los cuales, más bien, debían demostrarse con explicaciones teóricas precisas. De ahí la decisión de no incluir en el texto de la *Contribución* a la famosa *Introducción general a la crítica de la economía política* de

³ Carlos Marx, “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”, en *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Progreso, 1966, p. 348. Tomo 1.

1857 —misma que jamás sería publicada durante la vida de su autor. Por eso es por lo que en el *Prólogo* Marx habla de un “hilo conductor” que resume investigaciones y que, a la vez, obertura los análisis de *El capital* (publicado ocho años después).

Croce utiliza este pasaje como supuesta prueba contundente de que, para Marx, las superestructuras son apariencia e ilusión; o sea, que la comprensión de éstas se reduce al entendimiento de la estructura, y por eso la supuesta complejidad o importancia de las superestructuras es una mera apariencia (respecto de su complejidad) o ilusión (respecto de su importancia). Es cierto que el pasaje de la *Contribución* podría suscitar interpretaciones como la de Croce, pero esto implicaría olvidar que el texto es un esquema de otros resultados —los cuales, por cierto, no conocía Croce. En el ya citado §15 Gramsci afirma que las superestructuras “son una realidad objetiva y operante, pero no son el motor de la historia, he ahí todo. No son las ideologías las que crean la realidad social, sino que es la realidad social, en su estructura productiva, la que crea las ideologías”⁴ [1930]. El razonamiento de Gramsci apunta, por el momento, a criticar la subvaloración de las superestructuras y a resaltar una perspectiva en reacción o contra el extremo opuesto del filósofo napolitano (que sostenía una concepción de la historia europea como reducible a la historia de los intelectuales). Hasta aquí sólo se ha planteado un problema, pero no su solución: el problema de la relación crítico-histórica de la estructura y las superestructuras.

De cualquier manera no es casualidad que, en la misma página, Gramsci afirme que “debemos recordar el concepto de Sorel de bloque histórico [...] entre estructura y superestructura hay un nexo necesario y vital, al igual que en el cuerpo humano entre la piel y el esqueleto” [1930]. Al intentar acudir a Sorel, como nos recomienda Gramsci, nos tropezamos con el hecho de que el concepto “bloque histórico” no se encuentra en ninguno de sus textos, ni siquiera en sus *Reflexiones sobre la violencia*. Esto nos conduce a sospechar del origen que Gramsci le atribuye al concepto, pues incluso es dudoso que Gramsci haya tenido ocasión de releer a Sorel en la cárcel. Es muy probable que esto no sea un simple error, sino el disimulo de una interpretación desde la cual emprende sus propias reflexiones. En Sorel el “mito” no es precisamente un mecanismo histórico fundante capaz de

⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1999, Cuaderno 4, §15, p. 149, Tomo 2. Todas las notas citadas de los *Cuadernos* irán acompañadas por un número entre corchetes que indicará el año de su redacción.

organizar a la sociedad y dirigir sus transformaciones, sino un núcleo cualitativo (sobre todo de cualidades morales) que mantiene unida a la sociedad y permite o trastoca su propia transformación. Desde el punto de vista gramsciano, el espacio del mito tendría lugar en las superestructuras. No obstante, no podemos perder de vista que el problema con el que se enfrenta Gramsci (la relación crítico-histórica entre la estructura y las superestructuras) es un tópico ajeno a las preocupaciones de Sorel. De hecho, Gramsci jamás partió acríticamente de Sorel, y de ello son muestra los numerosos relieves críticos ejecutados contra el teórico francés.⁵ Es más sugerente que Gramsci viera en Sorel sólo un punto de apoyo heterodoxo para realizar la crítica a la subvaloración de las superestructuras (crítica que continuará también en la segunda serie de *Apuntes de filosofía*). En el Cuaderno 7, por ejemplo, se cuestiona la posición croceana de que el materialismo histórico separa la estructura de las superestructuras y con ello se vuelve a coronar el dualismo teológico. Frente a esto la contestación de Gramsci es decisiva: “Concepto de bloque histórico; en el materialismo histórico es el equivalente filosófico del ‘espíritu’ en la filosofía croceana: introducir en el ‘bloque histórico’ una actividad dialéctica y un proceso de distinción no significa negar su unidad real”⁶ [1930]. En este párrafo ya no está presente la crítica a la subvaloración de las superestructuras, sino el puntual señalamiento de cierta unidad que se construye sobre la actividad dialéctica —cuya especificidad aún no es definida— al interior del bloque histórico. El concepto de bloque histórico no es una forma de resolución o punto de llegada del análisis de las formaciones sociales, sino un punto de partida y una hipótesis a resolver.

Hasta este punto hemos destacado una serie de problemas específicos que se ligan directamente a la necesidad teórica de comprender críticamente a las formaciones sociales sin reducir sus fundamentos al economicismo (reducción de su funcionamiento a las fuerzas productivas) o al idealismo político abstracto (Croce). Por el momento hemos acumulado tres perspectivas que se presentan como problemas a resolver, y cuya resolución parte de principios teóricos todavía abstractos: 1) las superestructuras no son una mera ilusión subjetiva; 2) aunque las superestructuras no son una mera ilusión subjetiva, no poseen el mismo valor que la estructura; 3) a pesar de que estas dos instancias no poseen el mismo valor, mantienen una unidad dialéctica cuya especificidad aún no es definida. En la primera

⁵ Por ejemplo, Cuaderno 4, §7, §31, §44, y Cuaderno 7, §8.

⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 7, §1, p. 146, Tomo 3.

serie de los *Apuntes de filosofía*, Gramsci afirma que la cuestión de la relación crítico-histórica entre estructura y superestructuras es “el problema crucial del materialismo histórico”⁷ [1930]. En esta afirmación, evidentemente, se encuentra incrustado el problema de lo que Gramsci entiende por “materialismo histórico”. Sin embargo, como este tema es ajeno a nuestra investigación, será conveniente que por el momento esa expresión sea entendida, referida o intercambiada, por la noción de marxismo. El “materialismo histórico” no es aquí un concepto peyorativo y encadenado a la vena metafísica (perspectiva independiente de la lucha de clases) o economicista del marxismo, sino que enlaza con la producción teórica de Marx y la práctica política de Lenin. De cualquier manera en el Cuaderno 4 se establece un centro de gravitación (“el problema crucial”) que probablemente recorra el resto de la obra gramsciana.

En el §38, que previamente hemos citado, Gramsci nos indica una especie de prolegómeno para abordar el problema de la relación estructura-superestructuras:

Elementos para orientarse: 1º] el principio de que “ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes” [o que no estén en curso de desarrollo y de aparición, y 2º] que “ninguna sociedad se derrumba si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que se hallan implícitas en sus relaciones”⁸ [1930].

Es común que este fragmento sea invocado en cuantiosos manuales marxistas como la piedra angular del economicismo metafísico oficial del “marxismo”. No obstante, pocos han notado que Gramsci presenta estos principios con un orden inverso de aquel con el que Marx los formula. Gramsci hace que el primer principio sea el del contenido preeminentemente transformador. La primera formulación (que cita Gramsci) refiere a ciertas “condiciones necesarias” que permiten a una sociedad plantearse “tareas” y “soluciones”. En el texto de la *Contribución Marx* sugiere que estas “condiciones” refieren al choque entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción (vena que

⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §38, p. 167, Tomo 2.

⁸ Loc. cit.

retomará acríticamente el marxismo economicista), pero en el resto del §38 la referencia a este choque no se encuentra siquiera mencionado. Ello daría cuenta de que esas “condiciones necesarias y suficientes” se refieren también a las fuerzas políticas disponibles como condición necesaria de estas “tareas” y “soluciones” ineludibles. Lejos de establecer que existen condiciones autosuficientes o abstractas de los sujetos históricos, la formulación implicaría que el impulso de la transformación es, antes que nada, una necesidad política de transformación. La existencia de esta necesidad o impulso mostraría que hay algo en una sociedad que ya no puede ser soportado o reproducido como necesario. La racionalidad de la transformación se encuentra, pues, en el corazón de la irracionalidad de lo socialmente existente. A la vez, el segundo principio refiere a la inercia o racionalidad que podría tener una sociedad en el sentido de su relativa “estabilización” o estancamiento político. Si una sociedad aún no se derrumba es porque, de alguna manera, encuentra las formas para sortear los procesos sociales que marcan un límite con relación a la reproducción de la vida social en su conjunto. Encontrar pseudo-soluciones a problemas sociales límite (como las soluciones políticas frente a la baja tendencial de ganancia) es un proceso que apunta a asegurar la existencia reproductiva de una sociedad dada. El primer principio plantea la racionalidad de las transformaciones sociales; en cambio, el segundo plantea la racionalidad del estancamiento o estabilización de una formación social. Con estos dos principios se asegura la idea de que los procesos históricos (ya sean de conservación o de transformación) obedecen a una necesidad histórica cuya racionalidad es interna a la misma sociedad como principio autofundante. Si la historia entera es racional no puede haber una formación social que no tenga su razón de ser en sus principios fundamentales y, en función de ellos, su propia racionalidad.

La interpretación de estos dos principios, en este sentido, marcaría un camino de superación de la comprensión economicista o determinista de la sociedad. El economicismo no alcanzaría a explicar por qué una sociedad se transforma, o por qué no se transforma. Si el economicismo intentara contestar diría, a lo primero: “una sociedad se transforma sólo porque las contradicciones económicas, independientes de los sujetos, llegaron a un límite”; y a lo segundo: “una sociedad no se transforma porque estas contradicciones no son todavía lo suficientemente agudas”. Sin embargo, bajo este paradigma la explicación de muchas

coyunturas políticas específicas sería muy limitada. Por mencionar sólo un ejemplo de esta limitación, en el Cuaderno 22 Gramsci sostiene que el americanismo⁹ no podría exportarse simplemente de un lugar a otro con independencia de las formaciones sociales-culturales convenientes para esta. El desarrollo del fordismo en América se conforma bajo premisas culturales particulares y como condición necesaria del nuevo productivismo capitalista¹⁰ (primer principio de la *Contribución*). A su vez, el productivismo exportado acríticamente a la URSS, después de la muerte de Lenin,¹¹ se vinculó como impedimento para el control democrático de la vida social (segundo principio de la *Contribución*). No obstante, la interpretación de estos principios, en este sentido, no significa que Gramsci abandone la dialéctica de los conceptos estructura-superestructuras, sino que más bien desarrolla críticamente el contenido de éstos y los depura de todo residuo mecánico y fatalista.

El ámbito estructural debe ser conceptualizado siempre como un hecho político-económico, un punto de referencia de causación dialéctica, no mecánica, de las superestructuras. La racionalidad de una sociedad dada no se descubre en el conjunto de fenómenos y hechos que aparecen en la superficie como incidentes causales o desligados entre sí, sino sólo cuando tras de esos hechos se comprenden teóricamente las relaciones fundamentales que *tienden* a constituirse como totalidad estructurada. La afirmación de que la estructura es, en última instancia, el motor de la historia, parte de que en los niveles de las relaciones de

⁹ Este concepto comprende un análisis de la configuración productiva-cultural de los Estados Unidos (y su incipiente proyección sobre Europa) a partir de la construcción de un control sobre los trabajadores industriales por parte de las patronales y el Estado capitalista. Este proceso no se presenta como una simple imposición, sino como “modificación o reforma moral” de las condiciones sociales sobre las que se desarrollan los hábitos privados de los trabajadores. Para lograr estos objetivos se utilizan métodos de persuasión y autodisciplina que prometen realizar un alto nivel de vida adecuado, a su vez, para entrar en los nuevos modos de intensificación y cualificación de la fuerza de trabajo. El fordismo, como sistema socioeconómico basado en la producción industrial en serie, permite controlar al trabajador dentro del ámbito productivo, e incluso se logra dilatar este mando por medio de la producción de una “moral” prohibitiva del alcoholismo, la sexualidad desenfadada y el consumismo “irracional”. Si el fordismo es comprendido como una forma particularmente desarrollada de organización dentro de la fábrica, el americanismo se dilata como forma de organización de la sociedad y la cultura en su conjunto.

¹⁰ Algunas de estas premisas fueron la relativa ausencia de clases desocupadas y de clases parasitarias semif feudales.

¹¹ En abril 1924 (tan sólo tres meses después de la muerte de Lenin) Stalin decía que el ímpetu revolucionario ruso “puede siempre degenerar, en la práctica, en un vacío manilovismo revolucionario, si no se asocia al sentido práctico norteamericano en el trabajo”. Véase José Stalin, *Los fundamentos del leninismo*, México, Grijalbo, 1970, p. 158. La política económica de la colectivización forzada de 1929, que consolidaba el dominio popular de la tierra y el afianzamiento de la mano de obra en granjas de explotación estatal, aceleraba un agudo proceso de implantación del taylorismo. Para fines de 1931 el 75% de los trabajadores estaban ya subsumidos bajo este régimen. Acorde con esta percepción, Stalin inauguraría en 1929 una planta de automóviles y camiones Ford, e introduciría en el proyecto soviético a técnicos y planificadores provenientes de los Estados Unidos. Era como si Ford y Taylor completaran las ideas de Marx, como si los esquemas de reproducción de *El capital* fueran interpretados, “y de mejor manera”, por Ford y Taylor.

fuerzas en una formación social (que contienen una diversidad de contradicciones y antagonismos no siempre reductibles a lo económico) se localiza una contradicción elemental cuya relación con las demás tiende a ser de orientación para el resto: la autopropulsión del capital que sólo necesita las capacidades productivas y las necesidades de las personas reales como su encarnación temporal dispensable; o sea, la lógica de la valorización del valor que tiende a seguir su propio camino, enloquecido, enfadado e independiente de las necesidades reales de los sujetos sociales. El papel determinante de este proceso económico responde al lugar central que la producción de relaciones sociales ocupa como condición necesaria de la producción capitalista. No se trata de establecer la existencia de una ley independiente del conjunto de las prácticas humanas en su totalidad, pues no existen leyes de una estructura social al margen de los sujetos sociales (lo que se estructura en ellos no son más que ciertas relaciones sociales), sino que las prácticas sociales, en su diversidad, tienden a estar condicionadas en su aparición, desarrollo, posibilidades y resultados por una “racionalidad” que, aunque no agota el sentido de las prácticas sociales, sí corresponde a la forma, las exigencias y necesidades de una lógica social objetiva y específica.

Esta lógica nunca se presenta de manera pura, extrínseca y lista para insertarse en la historia o en las sociedades. Se trata de un proceso que constantemente se rearma para perfeccionarse y que se ordena sólo en el seno de las superestructuras y las relaciones de fuerzas sociales concretas. No es posible encontrar en la estructura explicaciones inmediatas o directas de procesos políticos complejos. En realidad, es imposible explicar lo “económico” por sí mismo, pues esta instancia es sólo un elemento específico de una totalidad más compleja, y por eso tiene que ser explicado, a su vez, por lo “no económico”. Sobre esto el razonamiento de Gramsci es muy claro: no es posible llegar a la investigación de “leyes, de líneas constantes, regulares, uniformes [...] lo único previsible es la lucha, pero no los momentos concretos de ésta, que serán el resultado de equilibrios de fuerzas en continuo movimiento, no reductibles a cantidades fijas”¹² [1932]. No podemos dejar de pensar que en esta precisión analítica actúan inquietudes que Gramsci padecía a causa de los esperados efectos destructivos sobre la estabilidad de los estados occidentales debido a la trágica crisis

¹² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §197, p. 316, Tomo 3.

de 1929, misma que los principales teóricos de La Tercera Internacional interpretaban como un signo inminente e irrefutable de la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia que despedazaría a las sociedades capitalistas. Para Gramsci, en cambio, esta "ley" es sólo "un teorema de primera aproximación"¹³ [1931], que por sí mismo no tiene nada de determinista ni de necesario. La racionalidad de la estabilización o de la transformación de una formación social compleja no se manifiesta en un sólo elemento o segmento particular de ella, sino en el todo: en sus relaciones, dependencias y organicidad viva. Incluso, a pesar de que la estructura pueda mantener una estabilidad o inercia mayor que las superestructuras, aquélla nunca es estática, sino que debe elaborarse un ejercicio crítico para identificarla como imagen fotográfica, y cuyo proceso de abstracción sólo puede ser realizado concretamente después de la superación de su desarrollo y no durante su desarrollo mismo (a menos que se trate de hipótesis abiertamente declaradas).

El problema de la relación estructura-superestructuras estriba en que plantear su conexión supone un momento de diferenciación que, para ambas instancias, no puede reducirse a la exterioridad, la dicótoma o la mera subordinación. En el fondo, la estructura sólo existe en el núcleo de las superestructuras como inscripción de necesidades y potencialidades que la dotan de cierta orientación en una coyuntura social específica. La categoría de bloque histórico implica la recusación de toda consideración extrínseca de las superestructuras, y la irreductibilidad de lo político y lo ideológico a la instancia económica entendida como matriz metafísica. El núcleo de la relación entre estructura y superestructuras reside en el vínculo en el que se realiza su unidad. Gramsci era consciente de que expresar el núcleo de esta relación era muy complicado bajo el planteamiento de las categorías utilizadas por Marx en el *Prólogo*. Finalmente, en los *Apuntes de filosofía III*, planteará lo siguiente:

El concepto de estructura y superestructura, por el que se dice que la "anatomía" de la sociedad está constituida por su "economía", ¿no estará ligado a las discusiones surgidas a propósito de la clasificación de las especies animales, clasificación que entró en su fase "científica" precisamente cuando se tomó como base la anatomía y ya no características secundarias y accidentales? El origen de la metáfora usada para indicar un concepto recién descubierto, ayuda

¹³ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 7, §34, p. 171, Tomo 3.

a comprender mejor el concepto mismo, que es referido al mundo cultural e históricamente determinado en el cual surgió¹⁴ [1932].

Resulta muy interesante que Gramsci fuera uno de los primeros en entender la noción de “anatomía” como una metáfora utilizada por Marx con discreción estilística y acompañada siempre con explicaciones teóricas difíciles de resumir o esquematizar. Para entender la relación estructura-superestructuras hay que sobreentender los propios términos, pues ellos son únicamente un punto de partida lingüístico. Esto nos sugiere que el uso de la metáfora (“anatomía”) desborda cualquier pretensión estética. Su sentido remite a un marco de relaciones sociales que organizan y reorganizan el sentido de las palabras mediante grupos asociativos que se transforman constantemente mediante el uso de metáforas, pues éstas establecen una comparación, violentan o estiran los significados ya dados para producir una referencia doble que crea un nuevo significado. A pesar de que ciertas palabras se cristalicen y pierdan su significado originario se sigue haciendo referencia a ellas, no sólo al sonido o a la representación gráfica, sino a los restos de su sentido originario y a la vez a nuevos sentidos. Gramsci, entonces, estaría dando cuenta de que este nuevo concepto sólo pudo ser construido en contraste con el mundo ya dado. Pero, si se nombra un concepto “nuevo”, ¿no sería mejor referirlo con una palabra “nueva”? Gramsci fue muy consciente de este problema, y de hecho lo expuso aludiendo a ciertas ideas de Napoleón Bonaparte:

[...] cuando en las ciencias se encuentra algo verdaderamente nuevo, habría que otorgarle un vocablo absolutamente nuevo, con el fin de que la idea quede precisa y clara. Si dais un nuevo significado a un vocablo viejo, por más que aseguréis que la vieja idea unida a aquella palabra no tiene nada en común con la idea que se le atribuye nuevamente, las mentes humanas no pueden nunca dejar de concebir cierta semejanza y conexión entre la idea antigua y la nueva; y esto entorpece a la ciencia y produce además inútiles disputas¹⁵ [1930].

¹⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §207, p. 322, Tomo 3.

¹⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §34, p. 165, Tomo 2.

Según Napoleón, al producirse “algo verdaderamente nuevo” (y con el fin de evitar la ambigüedad de la doble referencia), habría que utilizar un vocablo igual de novedoso. La pregunta sería entonces ¿por qué Marx no hizo esto? Desde nuestra perspectiva esto podría contestarse si tenemos en cuenta que la metáfora arquitectónica es empleada precisamente en el prólogo de la *Contribución* (el cual sí estaba destinado para su publicación) y no en los *Grundrisse* (en donde la dupla ni siquiera es mencionada). Probablemente producir un neologismo para evitar el uso “entorpecedor” de la noción “anatomía” hubiera evitado la comunicación político-didáctica con el público al que Marx pensaba llegar. Marx jamás abandonó esta convicción político-didáctica. Incluso podemos suponer que intentó llevarla adelante en su obra más elaborada (“la rápida comprensión con que amplios círculos de la clase obrera alemana recibieron *El capital* es la mejor recompensa por mi trabajo”¹⁶). Darse a entender políticamente, conectar con el mundo al que se quiere llegar, es más asequible con el uso de metáforas; pero ello implica también mayor riesgo de ser malentendido. En el momento en que esta metáfora no se percibe junto con su razón política-didáctica de ser, se pierde su sentido crítico y se convierte en un dato que puede ser utilizado, pero no explicado.

A pesar de que hemos argumentado que en los *Cuadernos* el concepto de bloque histórico es central, su contenido —el estudio crítico-histórico de las relaciones entre estructura y superestructuras— no apunta a indagar la anatomía de una sociedad dada, sino toda su compleja corporeidad, sus enredados nudos y sus incógnitas. De hecho, en los últimos años algunos filólogos y estudiosos de los *Cuadernos* han fijado su atención en la notable transformación que experimentan las notas A (primera redacción) del Cuaderno 4 en referencia al tema de la metáfora arquitectónica. Es singular, por ejemplo, que ninguna nota de la primera serie de *Materialismo e idealismo* sea de tipo B (redacción única). Para Giuseppe Cospito las correspondientes reelaboraciones de estos textos en las notas C (segunda redacción) apuntan a una seria toma de distancia ideológica respecto de lo que Gramsci transcribía.¹⁷ Bajo esta interpretación, Cospito enlista una secuencia sinóptica de notas respectivas A-C cuyas reelaboraciones implican siempre una extracción de posibles elementos mecanicistas. Véase, por ejemplo, la reelaboración del §38 del Cuaderno 4:

¹⁶ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 12. Tomo I. Vol. 1.

¹⁷ Giuseppe Cospito, *The Rhythm of Thought in Gramsci. A Diachronic Interpretation of Prison Notebooks*, Boston, Brill, 2016, pp. 30-31.

A: Relaciones entre estructura y superestructuras. Este problema me parece el problema crucial del materialismo histórico.

C: Análisis de las situaciones: relaciones de fuerzas. Es el problema de las relaciones entre estructura y superestructura el que hay que plantear exactamente y resolver para llegar a un justo análisis de las fuerzas que operan en la historia de un determinado periodo y determinar su relación.

A: en el estudio de la estructura hay que distinguir lo que es permanente de lo que es ocasional.

C: en el estudio de la estructura hay que distinguir los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) de los movimientos que se pueden llamar de coyuntura (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales).

A: debe recordarse igualmente la afirmación de Engels de que la economía es “en último análisis” el motor de la historia.

C: debe recordarse igualmente la afirmación de Engels de que la economía sólo en “último análisis” es el motor de la historia.

Se trata de un conjunto de precisiones que pasan, en el primer caso: del plano teórico al práctico operativo; en el segundo: de la mera oposición a la distinción conforme al análisis de fuerzas; y en el tercero: de la determinación unívoca abstracta a la necesidad del análisis que no reduce su objeto de crítica a la mera economía. A diferencia de Cospito, quien argumenta que estas reelaboraciones son la prueba definitiva de la superación de la metáfora arquitectónica,¹⁸ nosotros vemos más bien un simple proceso de reajuste lingüístico, pues a pesar de que Gramsci no escribía los *Cuadernos* para su publicación, sí pretendía suprimir en su propio ritmo de pensamiento los posibles elementos mecanicistas que de alguna manera estaban incrustados en estas metáforas. Aquí, el problema de la *Contribución* sigue vigente: popularizar un concepto por medio de nociones metafóricas —para evitar la producción de un neologismo— conlleva al riesgo de ser malentendido. El problema de

¹⁸ Giuseppe Cospito, op. cit., p. 23.

Gramsci era justamente que nunca renunció a esta línea de tensión. En la práctica política de su periodo carcelario, sin embargo, esta tensión se hace más candente.

Existen testimonios directos de las conversaciones que Gramsci sostenía con sus compañeros de prisión en la época del endurecimiento teórico del marxismo soviético, del auge de la doctrina del social-fascismo y del posterior “giro a la izquierda” del Partido Comunista Italiano (por el cual Gramsci expresó una severa crítica en ocasión de la visita de su hermano Genaro). Cuando Gramsci expuso estas perspectivas suyas en el “Colectivo Turi”, no sólo lo acusaron de socialdemócrata y croceano, sino que incluso lo llevaron a interrumpir las propias discusiones que ya habían sido programadas. En su estadía en las cárceles de Mussolini, mantuvo siempre una renuncia a la ingenua esperanza de la pronta caída del fascismo, y a la inocente confianza del derrumbe de las sociedades capitalistas después de la crisis de 1929. Pero la piedra angular para sostener sus convicciones consistía en extinguir todo rasgo mecanicista y fatalista del marxismo. Por eso es que en 1930 su exasperación teórica llegó a tal punto que invitaba a no hablar más de estructura y superestructura, sino sólo de un proceso histórico en el cual todos los factores forman parte, es decir, sólo la prevalencia de aquel proceso era económica.¹⁹ Insistimos: esta maniobra didáctico-política, más que teórica, no implica la renuncia al marxismo ni a la distinción estructura-superestructuras, sino sólo el reemplazo de ciertas nociones que para algunos eran (y son) el atajo teórico y político perfecto para formular interpretaciones abiertamente mecanicistas y malintencionadas.

A pesar de que en los *Cuadernos* la construcción del concepto bloque histórico enlaza con la preocupación histórica de la comprensión orgánica del fenómeno del americanismo, su naturaleza teórica no se reduce al entendimiento del corporativismo fascista o al fordismo de los Estados Unidos. En el Cuaderno 19, por ejemplo, el bloque histórico continúa siendo la categoría nuclear con la cual son comprendidas las formaciones asociadas al marco histórico de las modernas sociedades burguesas, como el *Risorgimento* italiano. Gramsci ha

¹⁹ Existen por lo menos tres fuentes que nos permiten dar referencias de estas afirmaciones: Athos Lisa, “Discusión política con Gramsci en la cárcel”, en Antonio Gramsci, *Escritos políticos. (1917-1933)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, pp. 376-386; Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978, pp. 295-302; Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci. Vida de un revolucionario*, Madrid, Capitán Swing, 2008, pp. 313-326.

comenzado a construir una herramienta teórica de largo alcance para comprender, en términos de totalidad histórica, la génesis, el desarrollo y las condiciones de posibilidad de la transformación radical de las formaciones sociales modernas. Esta construcción la continuará afinando hasta las últimas notas de sus *Cuadernos*. Sin embargo, es necesario destacar que el análisis que hasta ahora hemos elaborado comprende más que nada un examen desde el punto de vista estático, pues el fundamento sobre el que se constituye un bloque histórico como estructura integrada se asienta sobre la producción y reproducción de un sistema hegemónico bajo la dirección de una clase fundamental, y cuya gestión es organizada ideológicamente por los intelectuales orgánicos. Elaborar un análisis dinámico de estos elementos será lo que nos permitirá dar cuenta de la unidad estructura-superestructuras. Por el momento necesitamos analizar el contenido y las relaciones que se establecen dentro de las superestructuras en el sentido de que “es posible, por ahora, establecer dos grandes ‘planos’ superestructurales, el que se puede llamar de la ‘sociedad civil’, o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y el de la ‘sociedad política o Estado’”²⁰ [1932].

1.1.2 La dialéctica sociedad política-sociedad civil

Sabemos que la primera aparición de la idea “sociedad civil” data del primer cuaderno, en el §130 escrito entre febrero-marzo de 1930, donde se indaga en torno a “la fórmula elaborada por los clericales del 70 para indicar el malestar político nacional: contradicción entre Italia legal e Italia real [...] existía un distanciamiento claro entre *Estado* (legalidad) y *sociedad civil* (realidad)”²¹ [1930]. Aquí Gramsci se pregunta si el clericalismo efectivamente logró organizar a la sociedad civil o si ésta continuó siendo caótica e informe. En esta nota la sociedad civil indica las coordenadas de un espacio de organización política no reducible a los aparatos de legislación y coerción estatales, o a la sociedad económica de propietarios que realizan un sinnúmero de intercambios de valores. La sociedad civil es aún un término vago que señala

²⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 12, §1, p. 357, Tomo 4.

²¹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 1, §130, p. 175, Tomo 1.

un espacio posible de organización política (realidad) no reductible a la lógica del Estado (legalidad). Sin embargo, en octubre de ese mismo año Gramsci utiliza esa noción como referencia para la crítica de ciertas concepciones liberales que especulaban sobre la posibilidad de que la sociedad política (el Estado) no interviniera en la sociedad civil (intercambios mercantiles):

[...] se especula inconscientemente (por un error teórico cuyo sofisma no es difícil identificar) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, y se afirma que la actividad política económica es propia de la sociedad civil y la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero en realidad esta distinción es puramente metodológica, no orgánica, y en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una misma cosa. Por otra parte también el librecambismo debe ser introducido por ley, esto es, por intervención del poder político: es un acto de voluntad, no la expresión espontánea, automática del hecho económico²² [1930].

Para Gramsci no hay ninguna racionalidad económica universal independiente de las determinaciones políticas internas a la sociedad. El concepto de “mercado” remite a una totalidad de relaciones de fuerzas sociales que integran lo político y lo ideológico como momentos imprescindibles del Estado que legisla la propiedad privada sobre la que se concentran los intercambios mercantiles capitalistas. Hasta aquí, el término sociedad civil aparece como impreciso en tanto que refiere a realidades heterogéneas y por ello podría hablarse de diversos “usos” del mismo. No obstante, conforme avanzan las reflexiones carcelarias esta supuesta ambigüedad es resuelta. En diciembre de 1930 propone “distinguir la sociedad civil tal como la entiende Hegel y en el sentido en que a menudo se emplea en estas notas (o sea en el sentido de hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera, como contenido ético del Estado)”²³ [1930]. Expliquemos esta referencia.

²² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §38, p. 172, Tomo 2. Esta nota ha causado un sinnúmero de confusiones. Para Anderson, por ejemplo, en este fragmento la “sociedad civil” y la sociedad política son “idénticas”. No obstante, cae en un grave error al no percibir que en este párrafo Gramsci referencia el concepto de sociedad civil del liberalismo sólo para criticarlo desde el núcleo de su propia significación, es decir, como sociedad económica abstracta que pide no ser intervenida por el Estado. Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*, México, Fontamara, 2006, pp. 28-29.

²³ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 6, §24, p. 28, Tomo 3.

En su *Filosofía del Derecho* Hegel distingue tres órdenes de constitución de las relaciones interindividuales de una comunidad social en cuanto que atañen a tres dimensiones de socialización concreta que interactúan entre sí totalizándose en una estructuración jerárquica. En la tercera parte de esta obra expone el sistema de la eticidad en torno a tres niveles o momentos superpuestos de la vida social: sociedad natural, sociedad civil y sociedad política. La familia o sociedad natural, en primer lugar, formula la organización elemental que se fundamenta sobre los vínculos maritales, fraternales, de pertenencia a una tribu, un clan o comunidad familiar, que regulan las prácticas y las conexiones entre los individuos. Por su parte, en la sociedad civil, superadora del primer momento, la socialización de los individuos se realiza en tanto que éstos son ahora productores o consumidores de la riqueza social en su forma mercantil abstracta: se representan como propietarios privados que se encuentran en una guerra de todos contra todos debido a que pretenden defender la parte de la riqueza mercantil que detentan como propiedad. La política presente en la sociedad civil supone un Estado cuya finalidad debería ser la coincidencia de los asuntos egoístas que, por sí mismos, constituyen en esencia la negación del Estado en cuanto tal. La sociedad civil es un espacio social que hace posible la manifestación del individualismo: “la unión de sus miembros como individuos independientes en una universalidad formal, mediante sus necesidades y su construcción jurídica, como medio de garantía de las personas y de la propiedad y en virtud de un orden externo para proteger sus intereses particulares y comunes”.²⁴ En el último nivel de la eticidad la sociedad propiamente política subsume a la sociedad civil y se constituye como desarrollo pleno de la socialización de los individuos en calidad de ciudadanos. El ciudadano realiza su personalidad en un marco donde los asuntos del poder giran en torno al bien general y por ello compromete a la comunidad humana en sujeto autoconsciente, libre y volcado hacia las cuestiones de la *res publica*.

En la tercera parte, sección segunda, de la *Filosofía del derecho*, la sociedad civil comprende los siguientes contenidos: 1) el sistema de necesidades que es el lugar de la producción de riqueza o el momento de la economía; 2) la administración de la justicia a

²⁴ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, Nuestros clásicos UNAM, 1985, §157, p. 173.

partir de la protección de la propiedad para que los individuos se reconozcan recíprocamente como sujetos particulares, y 3) las corporaciones y la policía (el poder administrativo) con arreglo a instituciones públicas que cumplen la función de superar la desintegración producida por el sistema de necesidades. Estas últimas prevén contra la accidentalidad del mismo sistema y median la relación entre el individuo particular (sistema de necesidades) y el sistema estatal como momento Universal dentro de la eticidad. La policía y las corporaciones son los momentos máximos de la sociedad civil (o los primeros momentos del Estado ético) que realizan la tarea de formar ciudadanos y por ello conectan con la necesidad de establecer una totalidad ética más amplia que es finalmente la sociedad política. La policía reglamenta al mercado, vela por la seguridad de las personas, lucha contra el delito, regula la educación y propone las soluciones de los problemas sociales propios de la economía de la sociedad civil. Para Hegel la policía es un organismo que posee notables funciones de organización económica y que, mediante sus figuras administrativas, vela por el bienestar político. Las corporaciones son, a su vez, instituciones encargadas de organizar la división del trabajo y proteger a los individuos de las contingencias del mercado. Estas instituciones alcanzan su objetivo mediante la confianza que forman en sus individuos con relación a que su interés individual está contenido y preservado en el interés universal. Además de limitar las contradicciones y el aislamiento del sistema de necesidades, producen un terreno común entre las distintas clases que componen este organismo social. La nueva configuración que la sociedad civil adquiere bajo la subsunción de las clases sociales delimitadas por la forma productiva determina que la familia, como núcleo anterior de la vida económica, pierda su función anterior. No se trata de la destrucción de la familia, sino que la corporación interviene ahora a favor de los intereses particulares como una segunda familia. La representación política que propone Hegel en el marco del Estado ético incluye un sistema corporativo en el que el ciudadano es representado en su realidad concreta de la sociedad civil, es decir, como individuo con intereses concretos que le dan lugar en el organismo social. Hegel considera que el poder legislativo tiene que estar formado por dos cámaras: la primera debe estar compuesta por las corporaciones de la clase reflexiva, y la segunda por la clase sustancial.

Gramsci sabe muy bien que entre el interés privado y la voluntad general no puede establecerse una relación inmediata, y por eso le reconoce a Hegel el mérito de conceptuar a la sociedad civil como un espacio de mediación donde el sujeto realiza su educación en lo universal para querer lo universal en cuanto tal. La sociedad civil apunta a construir un Estado ético que tiene y pide el consenso organizado, y que a la vez lo educa mediante asociaciones u organismos “privados” de tipo sindical y político (la policía y, principalmente, las corporaciones). Sin embargo, no debemos creer que Gramsci se limita a repetir a Hegel. En realidad, Gramsci utiliza este concepto (sociedad civil) para formular el propio, al que le añade algo nuevo: el sentido de hegemonía política y cultural de *un* grupo social sobre *la* sociedad entera. A diferencia de Hegel, el Estado no es para Gramsci el momento de la superación de la sociedad civil, sino más bien la coronación de la organización política y cultural de un grupo no superado de la sociedad civil. En este sentido, y para distanciarse de Hegel, matiza sus propias referencias sobre este último y recurre sutilmente a Marx:

[...] su concepción de la asociación [la de Hegel] no puede ser todavía más que vaga y primitiva, entre el político y el economista, según la experiencia histórica de la época, que era muy limitada y daba un solo ejemplo logrado de organización, el “corporativo” (política injertada en la economía). Marx no podía tener experiencias superiores a las de Hegel (al menos muy superiores), pero tenía el sentido de las masas, por su actividad periodística y de agitación. El concepto de Marx de la organización sigue estando todavía atado a estos elementos: organizaciones de oficios, clubes jacobinos, conspiraciones secretas de pequeños grupos, organización periodística²⁵ [1930].

Debemos aclarar que, para Marx, la sociedad civil refiere al ámbito de las actividades económico-sociales que se presentan como relaciones no condicionadas por vínculos políticos, cuya modalidad excluye toda forma de dominación extraeconómica. En tanto que capitalista su fundamento es el mercado, y se estatuye como una comunidad de individuos iguales —en cuanto propietarios— que intercambian libremente sus mercancías. Las relaciones sociales de la sociedad civil suponen el establecimiento de una dependencia

²⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 1, §47, p. 122, Tomo 1.

objetiva, mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes que constituye su nexos social en el capitalismo. Las relaciones establecidas en la sociedad civil se presentan bajo una forma autónoma, independiente o externa respecto de cada individuo. Los intereses privados reafirman el carácter abstracto de esta relación social: a cada uno le interesa la reciprocidad sólo en la medida en que satisface su propio interés, de manera que el interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas. Esos intereses se determinan bajo condiciones sociales que parecen realizarse por detrás de ellos, de manera ajena, exterior, hostil, independiente y extrínseca.

Los lazos colectivos de la sociedad civil aparecen colocados en una esfera exterior, escindida respecto de la estructura económico-social: el Estado —la sociedad política— resulta así separado de la vida material. El Estado moderno se caracteriza por presentar la gestión política como exterior y separada con respecto a las dinámicas de la estructura económico-social. Sin embargo, al mismo tiempo, esta escisión se encuentra supeditada a dicha estructura, de la que resulta inescindible. El Estado se autosustenta en la formalización jurídica de la vida política, cuya unidad con la estructura económico-social se presenta bajo la forma de escisión, es decir, la escisión constituye la forma de la unidad del Estado con la sociedad capitalista. El Estado pone como fundamento de la sociedad política a las categorías contradictorias que surgen del momento productivo-circulatorio (libertad, igualdad, seguridad y propiedad) y que, asimismo, definen el fundamento de la especificidad del Estado y de la sociedad civil, así como de las relaciones contradictorias entre estas esferas de ese modo de producción. En virtud de esta operación, vacían a la esfera política y jurídica de todo contenido, hipostatizándolas y expresando la falsa superación de las contradicciones económico-sociales. No obstante, para Marx el Estado moderno es un Estado político en tanto que la fuente de su poder no se basa en la voluntad directa de los actores privados, sino en la unidad consensual de la sociedad que se expresa en la ley. El Estado no puede ser definido solamente como un instrumento de violencia de una clase para otra clase, pues presenta “sus intereses como los intereses comunes a todos los miembros de la sociedad”.²⁶ Aunque existan aquí intereses privados —particulares—, éstos tienden a revestir una forma política y universal que, contradictoriamente, como particularidad real acaban determinando

²⁶ Carlos Marx & Federico Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979, p. 81

la pretendida universalidad del Estado. En esta medida, “la coronación del idealismo del Estado [es], al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil”.²⁷

En su texto *Sobre la cuestión judía*, Marx recurre con frecuencia al francés para utilizar el término *bourgeois* (burgués) y *citoyen* (ciudadano) como palabras más precisas que las existentes en el alemán (en donde la palabra *Bürger* significa tanto *citoyen* como *bourgeois*, y por eso no existe la distinción entre “civil” y “burgués”, entre “sociedad civil” y “sociedad burguesa”). Saber esto es importante, ya que en diversas traducciones la expresión alemana *bürgerliche Gesellschaft* (que también podría traducirse como “sociedad burguesa”) ha sido traducida mecánicamente como *sociedad civil*. En realidad, Marx acude al francés porque su candente análisis le lleva a la conclusión de que “los droits du citoyen, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa”,²⁸ o sea: la pretendida universalidad política en la que deberían constituirse los ciudadanos verdaderamente libres queda determinada fundamentalmente por el egoísmo de los sujetos burgueses. Por su parte, en sus *Quaderni di traduzione*²⁹ (*Cuadernos de traducción*), Gramsci se propuso la tarea de traducir algunos textos de Marx del alemán, como las *Tesis sobre Feuerbach*. Aquí el término *bürgerliche Gesellschaft* lo traduce como *società borghese* (sociedad burguesa). En el Cuaderno 7 [a], titulado *Da: Karl Marx, Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schrifien aus der Frühzeit (Karl Marx, Trabajo asalariado y capital. Sobre la cuestión judía y otros escritos de la primera época)*, traduce la décima tesis sobre Feuerbach de la siguiente manera: “Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese; il punto di vista del nuovo materialismo è la società umana, o l’umanità socializzata”³⁰ [1930]. La traducción más literal que podríamos elaborar sobre esta tesis es la siguiente: “el punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo materialismo es la

²⁷ Carlos Marx, “Sobre la cuestión judía”, en Carlos Marx & Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, México, Grijalbo, 1959, p. 36.

²⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁹ En los años noventa la Fundación Instituto Gramsci expuso una propuesta para elaborar una Edición Nacional de los escritos de Antonio Gramsci (que fue recibida y aprobada por el Ministerio de Bienes Culturales en 1996) sobre la base de un plan de la obra dividida en tres secciones: 1) *Escritos 1910-1926*; 2) *Cuadernos de la cárcel 1929-1935*, y 3) *Epistolario 1906-1937*. La sección segunda de este proyecto editorial comprende a su vez una subdivisión entre los *Cuadernos de traducción*, los *Cuadernos especiales* y los *Cuadernos mixtos*. Los *Cuadernos de traducción* constan de más de 700 páginas de ejercicios que no estaban incluidos en la edición temática de Togliatti-Platone ni en la edición crítica de Gerratana. Actualmente no existe una edición traducida al castellano.

³⁰ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere. Quaderni di traduzione. 1929-1932*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2007, p. 744.

sociedad humana o la humanidad socializada”. Para Marx, la problemática del viejo materialismo parte del movimiento *histórico* burgués (*bürgerlich*) que tiende a reafirmar, reproducir y prolongar en el nivel civil (*bürgerlich*) su función de nivel principal de toda una formación social.³¹ Gramsci, a su vez, parte de esta misma perspectiva y por eso destaca el contenido efectivo (*società borghese*) del núcleo de las relaciones sociales modernas: la determinación en última instancia de los intereses burgueses sobre el conjunto de los intereses políticos del bloque histórico. Por tal razón no se limita a repetir a Hegel.

En el párrafo 47, que hemos citado previamente, Gramsci percibe que los análisis de Marx corresponden a una coyuntura en la que los intereses de los trabajadores prácticamente estaban excluidos de la política estatal: sus intereses revolucionarios los ejercían más bien a través de vanguardias combativas que a menudo actuaban en los marcos de la clandestinidad. En este periodo no existían los grandes parlamentos elegidos por el sufragio universal, los considerables partidos políticos de masas o los sindicatos independientes. La acción subversiva de los trabajadores se organizaba autónomamente en el seno de la división de oficios. No podía existir el ansiado corporativismo hegeliano, por lo que la “sociedad civil” quedaba atrapada en el tortuoso “sistema de necesidades”. La perspectiva de Hegel, en cambio, deriva históricamente de las experiencias de la revolución francesa como periodo en el cual la extensión de la burguesía parecía ilimitada. Por tal razón supera ya el puro constitucionalismo y teoriza el Estado parlamentario con su régimen de partidos. Gramsci, a su vez, parte del gran descubrimiento de Marx en el campo de la teoría política: la falsa superación o hipóstasis del Estado respecto de la sociedad civil; pero también de Hegel, al retomar la idea de que el Estado pide y educa el consenso mediante organismos o asociaciones privadas que existen ya desde el momento de la sociedad civil. Sin embargo, a diferencia de Marx, para Gramsci la sociedad civil ya no es simplemente

³¹ En la obra de Marx existe por lo menos un uso del concepto sociedad civil que ha sido fuente de innumerables debates. En una carta que Marx dirige a Annenkov, el 28 de diciembre de 1846, dice: “A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil”. Carlos Marx & Federico Engels, *Epistolario*, México, Grijalbo, 1971, p. 10. Algunos autores han exagerado al decir que en este fragmento Marx incluye en su concepto de sociedad civil a la familia. Sin embargo, es más posible que en la primera referencia a la sociedad civil Marx aluda irónicamente a Hegel, pero en la segunda referencia afirma, en consonancia con *La Sagrada familia*, que a esta sociedad civil le corresponde un Estado político que sólo la expresa oficialmente, es decir, que no la supera. Su estilo irónico-literario, que a veces no es señalado por los comentaristas, es semejante al de Gramsci.

società borghese, pues el bloque histórico que él somete a crítica no se reduce al tipo de sociedad que vivía y criticaba Marx (la sociedad de los libres intercambiantes de valores de cambio externa al grosor corporativo hegeliano). Además, a diferencia de Hegel, el consenso que organiza el Estado mediante los “organismos privados” no logra superar el contenido de los intereses particulares. Se trata entonces de una novedosa idea que no se agota en el uso que Hegel o Marx hacían del concepto sociedad civil. Este nuevo uso del concepto sólo puede comprenderse como expresión, a la vez, de un nuevo hecho histórico: la sociedad civil como determinación del Estado integral en el seno de las sociedades modernas.

En el Cuaderno 15 Gramsci define al Estado como “todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados”³² [1933]. En esta definición hay que resaltar que las funciones estatales suponen su expansión en una multiplicidad de prácticas y organizaciones privadas y públicas, las cuales median las relaciones entre la sociedad y el Estado en sentido estrecho (aparato gubernamental). Hay que tener muy en cuenta que el Estado integral se desdobra en Estado-gobierno y Estado-sociedad civil. El Estado-gobierno se constituye por aparatos de coerción controlados por burócratas gubernamentales y policíaco-militares que aseguran legal o *ilegalmente* la disciplina y el orden frente aquellos grupos que no consienten ni activa ni pasivamente. Estos aparatos son los resortes últimos preparados para toda la sociedad como previsión respecto a los momentos en los que la reproducción de un orden social no se desarrolla normalmente: siempre están listos, por ello, para desatar la violencia sobre los sujetos y, en última instancia, para la guerra. De hecho, en escenarios de guerra desatada la función violenta de sus aparatos se vuelve más evidente “con su fuerza armada, con todas las formas del poder ejecutivo (ejército, policía, magistratura)”.³³

Gramsci reconoce la dimensión represiva del Estado moderno en escenarios sociales donde el ejercicio de la represión está jurídicamente ausente, o en la versión “carabinera” que despliega la coerción bajo las coordenadas de un orden público que funciona en un

³² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 15, §10, p. 186, Tomo 5.

³³ Antonio Gramsci, “El partido comunista y los sindicatos”, en *Escritos políticos. (1917-1933)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 153.

marco de leyes formalmente consensuadas. En ambas circunstancias la represión se practica bajo el supuesto de que la significación de ésta no se limitará al ejercicio de la simple violencia sin más, sino como modalidad bajo la cual se le revelará a los sujetos sociales “verdades civilizatorias” como conformación obtenida mediante un método acelerado. Si todo Estado tiende a ser ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, tenderá a hacer desaparecer ciertas prácticas sociales y también a difundir otras: “el derecho será el instrumento para este fin (junto a la escuela y otras instituciones y actividades)”³⁴ [1932-1933]. El Estado integral, pues, no sólo prohíbe, excluye, impide o impone (función represiva limitadora de los comportamientos que, a lo sumo, sólo será “educativa” en términos de lo que no debe hacerse), sino que también crea, transforma y produce realidades (función civil que alienta lo que debe hacerse). El Estado obra de acuerdo a un plan que incita o castiga según las condiciones de reproducción esencialmente económicas de una sociedad, y por eso la acción u omisión frente a lo criminal no se reduce a un juicio de peligrosidad general, sino de significado moral-civilizatorio. Por tal motivo es que, en esa misma nota, Gramsci agrega que en la concepción del derecho deberían incorporarse también las actividades “premiadoras” de individuos o grupos sociales (como los bonos y altos salarios del periodo fordista). La finalidad del Estado-sociedad civil es transformar la necesidad o la coerción en “libertad”, es decir, educar y formar mental y físicamente a sus sujetos para que sean libremente adecuados a las necesidades del continuo desarrollo del bloque histórico. Gramsci sabe muy bien que la concepción tradicional del derecho supone su funcionamiento en el marco de las sanciones y obligaciones taxativas que, en última instancia, se definen por la violencia física organizada sobre los cuerpos o, al menos, sobre su amaestramiento, regimentación e incluso por la amenaza mortífera (función político-coercitiva). No obstante, su concepción del derecho incluye y desborda el mero plano del Estado-gobierno, ya que la formación de nuevas costumbres, la transformación de las prácticas sociales y la producción del consenso activo alcanzan sus objetivos de conformismo social únicamente en los marcos de organismos

³⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 13, §11, p. 25, Tomo 5.

colectivos relativamente autónomos de la sociedad política, los cuales buscan permanentemente la conquista organizada de la voluntad de la sociedad.³⁵

El análisis separado de cada una de las dos esferas del Estado integral no se corresponde con la realidad histórica. Este desdoblamiento debe ubicarse en el marco de una unidad dialéctica donde el consenso y la coerción se hacen presentes alternativamente, y el papel exacto de las instituciones es menos preciso de lo que parece. No existe, por ejemplo, un sistema donde el Estado-sociedad civil sea la base única del funcionamiento de un bloque histórico. Y en cuanto a la coerción fundada exclusivamente sobre la fuerza, ésta no puede ser sino provisoria, pues expresa situaciones particulares o de crisis del bloque histórico (incluso en estas coyunturas el Estado tiende a centralizar ciertos elementos de la sociedad civil para producir una opinión pública relativamente conforme a las acciones del Estado-gobierno). La fuerza y el consenso son, en política, términos correlativos, y donde encontramos uno de ellos no está ausente el otro. En el americanismo, por ejemplo, la destrucción de los sindicatos y la política de los altos salarios para producir una aristocracia obrera acorde con la racionalización capitalista de la producción, fueron políticas que apuntalaron la integración de los trabajadores en el proyecto del nuevo bloque histórico, el cual no separaba la fábrica de la sociedad, ya que el consenso en la fábrica se acompañaba con una serie de presiones y represiones en los modos de vida de los trabajadores. Por otra parte, la pertenencia de las instituciones al ámbito del Estado-gobierno, o al Estado-sociedad civil, no puede determinarse empíricamente: instituciones como la iglesia o el ejército pueden ser conceptuadas a la vez como dispositivos económicos, aparatos de represión o instituciones civiles. En una coyuntura específica las funciones de una institución pueden pasar de una esfera a otra, duplicarse o permutarse. Su determinación depende de las formas de Estado, de las formas de gobierno, de la fase de reproducción del capitalismo y, en última instancia, de la configuración de fuerzas sociales en un bloque histórico. A pesar de que en algunas notas de la cárcel Gramsci nos sugiere la competencia civil de ciertas instituciones y sus medios de comunicación (la iglesia, las escuelas o los organismos de

³⁵ Además de la coerción física y el consenso, existen un sinnúmero de presiones que no implican ni la convicción del consentimiento ni la violencia de la coerción. El miedo al desempleo o al despido, por ejemplo, no pertenece al rubro social de las funciones del Estado-gobierno o al Estado-sociedad civil, sino al ámbito de la estructura que está más cerca de las relaciones sociales suscitadas en el marco del ejército industrial de reserva. Si aceptamos esto último deberíamos afirmar que la conformación social no se agota en las funciones que desarrolla el Estado integral.

prensa), siempre precisa que la función, la relación y la estructura de éstas requiere de un “cálculo más cauto y exacto de las fuerzas actuales en la sociedad”³⁶ [1930].

Aunque las relaciones históricas entre el Estado-gobierno y Estado-sociedad civil no puedan definirse de manera apriorística, técnica o estática, ni mucho menos empíricamente —al margen de la lucha de clases y del análisis concreto de coyunturas históricas específicas—, tampoco es posible identificar inmediatamente la función de la fuerza con la del consenso, o reducir el contenido de un ámbito al del otro. En el Cuaderno 6 (el famoso cuaderno sobre el Estado) Gramsci establece una doble delimitación respecto de la concepción del Estado del filósofo fascista Gentile y de los excesos liberales de Croce:

Para Gentile la historia es toda historia del Estado; para Croce es por el contrario “ético política”; o sea que Croce quiere mantener una distinción entre sociedad civil y sociedad política [...] Gentile entiende la fase corporativa [—económica] como fase ética del acto histórico [...] la fuerza es consenso sin más: no se puede distinguir la sociedad política de la sociedad civil³⁷ [1930].

La perspectiva neohegeliana de Gentile parte de que el Estado fascista es una verdadera divinidad que es superior a los individuos, y que apunta a un desplazamiento del predominio de lo jurídico-político hacia lo económico-tecnocrático (corporativismo) y al surgimiento de una nueva cultura en la que al sujeto (el cual no es nada sin el Estado) se le asegura una educación completa a través de las instituciones y jerarquías sobre las que se apoya el Estado fascista: escuela, familia, ejército, religión, etc. La autoridad del Estado fascista coincide con la comunidad ética, pues es el único medio para alcanzar la libertad y terminar con las distinciones entre sociedad/Estado y consenso/coerción. Aquí se trata, como decía Hegel, de la noche donde todos los gatos son pardos. A diferencia de Gentile, en Croce asistimos a un predominio de lo jurídico-ético que afirma una autonomía entre lo económico y lo político (la acción política del Estado que apunta a la reglamentación jurídica de las

³⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 3, §49, p. 55, Tomo 2.

³⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 6, §10, p. 18, Tomo 3.

relaciones económicas) por medio de la fuerza ética espiritual que aseguran los grandes intelectuales. Para Croce, el Estado liberal apunta siempre a ser una encarnación verdadera del *ethos* humano que logra su hazaña a través de un partido ideológico de élite que dirige y suelda a los distintos grupos liberales. Es verdad que Croce reconoce una fase de violencia y lucha encarnizada sin la cual es imposible concebir la formación de los Estados modernos. Sin embargo, por sí mismo este momento es excluido de la verdadera historia ético-política, y es por tal razón que en sus trabajos históricos sobre Italia y Europa sobrevuela los momentos de miseria y no empieza a historiar sino hasta 1815 para el caso de Europa y 1870 para el caso de Italia. Como puede notarse, ambas posiciones son distintas a la de Gramsci, pues éste no identifica ambos términos ni tampoco los reduce. En todo caso, Gramsci conceptúa el Estado integral como unidad y al mismo tiempo como distinción histórica entre sociedad política y sociedad civil. Se trata de un desdoblamiento dialéctico para evitar la alternativa entre el liberalismo/economicismo (distinción abstracta de ambos términos) y el fascismo (identificación de los dos ámbitos en el gobierno). Los términos jamás se identifican o se abarcan.³⁸

El Estado-sociedad civil tampoco es la simple oposición al Estado-gobierno, como aquello que caería fuera de él en su exterioridad o viceversa. Una acción social civil considerada como la apertura y la realización de un ámbito *independiente* del Estado-gobierno no es necesariamente extraestatal. Se puede tratar de una acción social para impedir que un determinado grupo social ocupe el gobierno, pero aun así no se trata de una acción fuera o al margen del Estado. El Estado integral es, pues, algo más que una simple prolongación del poder de las clases dominantes o una correa de dominación que desliza las funciones

³⁸ Han existido varios intentos teóricos para reducir el contenido de la sociedad civil al de la sociedad política o viceversa. Para Anderson, por ejemplo, lo coercitivo del Estado se encuentra en uno de los términos, y el consentimiento en ambos. Véase Perry Anderson, op, cit, p. 74. Para Juan Dal Maso, en cambio, la sociedad política también incluye el consenso, y la sociedad civil la represión. Véase Juan Dal Maso, *El marxismo de Gramsci. Notas de lectura sobre los Cuadernos de la cárcel*, Buenos Aires, Instituto del Pensamiento Socialista, pp. 64-66. Incluso Carlos Pereyra afirma que es fácil advertir la existencia de organismos en el interior de la sociedad civil que funcionan como instrumentos de coerción. Véase Carlos Pereyra, "Gramsci: Estado y sociedad civil", en *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, 2010, p. 441. El problema subyacente en estas discusiones, desde nuestra perspectiva, es que no se define claramente qué es la coerción. Si, como hemos definido, la sociedad política tiende a adiestrar físicamente a los cuerpos, los medios de comunicación no podrán ser entendidos como sociedad política. Si, en cambio, en una coyuntura dada una institución que tradicionalmente había funcionado como sociedad civil transforma sus funciones hacia las de la coerción (en sentido físico, claro está), entonces habrá pasado a ser, efectivamente, sociedad política. Las funciones de la iglesia, por ejemplo, jamás pueden ser definidas independientemente de su articulación con el resto de fuerzas sociales de un bloque histórico.

económicas de una clase hacia el campo superestructural o cultural del bloque histórico. En ese sentido, no debemos pasar por alto que en el Cuaderno 10 Gramsci afirma el carácter de clase de los modernos Estados:

[...] aunque sea cierto que para las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, no se ha establecido que la relación de medio y fin sea fácilmente determinable y adopte el aspecto de un esquema simple y obvio a primera vista³⁹ [1933].

La función del Estado en el marco de la sociedad capitalista es ser un medio o sistema que, de manera histórica, es refuncionalizado por las relaciones sociales y los intereses de clase que el modo capitalista de producción configura. Las relaciones sociales y los equilibrios inestables que se configuran en el seno del Estado integral no son un simple disfraz de las intenciones o de los intereses de una sola clase. Y, sin embargo, en virtud de las relaciones de fuerzas sociales determinadas por la estructura capitalista, esas relaciones operan necesariamente en aquel marco. Pero aunque el Estado integral no sea precisamente una zona benigna o neutral en la que los diversos elementos de la sociedad operen y compitan libremente en términos de igualdad (es decir, independientemente de quien tiene un predominio de poder en el gobierno o en la estructura), debe destacarse que el Estado-sociedad civil se compone también como un terreno propio de confrontación de intereses en el cual se desarrollan las resistencias, los estancamientos, las victorias o las derrotas de las luchas que intentan subvertir la dominación y el contenido de sus instituciones: “la vida estatal es concebida como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables [...] entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados”⁴⁰ [1932-1933]. El Estado integral es una expresión que da buen sentido al de relación, lucha, terreno, medio y proceso mediante el que los sectores, grupos o clases fundamentales configuran sus proyectos, como proyectos sociales, en un sistema de equilibrios inestables (cambiantes)

³⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §61, p. 232, Tomo 4.

⁴⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 13, §17, p. 37, Tomo 5.

que contienen siempre formaciones diferentes a las de sus simples intereses corporativos. Nunca está decidido de antemano el peso de las diferentes clases en el espacio formado por ese tejido social. Es por eso por lo que algunas veces existen desniveles y hasta contradicciones respecto del tipo de representación y conformación que producen algunas instituciones sobre los sujetos sociales. El consenso que organiza el Estado-sociedad civil no es un simple fenómeno de ocultación o manipulación que maquina una clase para engañar a otra, sino un conjunto de medidas materiales que logran inscribirse como compromisos sociales entre las clases, los grupos y los sujetos sociales en el interior del Estado. Ciertamente debemos añadir que Gramsci no parece dar cuenta de que el americanismo es también fruto de innumerables luchas y conquistas de la clase trabajadora en aquellos países occidentales en los que no se produjo el socialismo —tal vez no pudo construir una perspectiva en este sentido debido a que ese proceso apenas comenzaba—. En otras palabras: no existe un Estado como instrumento confeccionado a gusto de una sola clase o un molde neutral sobre el cual se inscriben proyectos sociales de manera aleatoria. Lo que hay es, más bien, una dialéctica entre los intereses de las clases, fracciones o grupos sociales fundamentales, y el sistema de equilibrios inestables que se tensan, como concreción de las cambiantes relaciones de fuerzas sociales, en el seno del Estado integral, sus instituciones y sus prácticas.

Cuando Gramsci indica que no es fácil determinar o esquematizar las especificidades de este “medio” de equilibrios inestables, refiere a la necesidad crítico-histórica de distinguir el contenido de las relaciones sociales como el núcleo efectivo del Estado integral: se vuelve imprescindible concebir al bloque histórico como un sistema hegemónico y a la lucha de clases como un combate permanente para constituir la dirección política, intelectual y moral en el seno de la nación y por la nación. En realidad, el concepto de Estado integral no puede ser determinado completamente por sus componentes semánticos (coerción+consenso) o por sus conexiones deductivas con otros conceptos. No podemos definir al Estado integral mediante una lista de instituciones que supuestamente lo conforman, pues ello no rebelaría por qué esas instituciones encarnan su condición estatal (integral) o cuáles son los límites del Estado. El concepto de hegemonía es el que, más bien, reúne estos componentes en una unidad dialéctica, otorgándoles significación teórica e histórica. El Estado integral debe ser

considerado como un centro político que *condensa* una relación de fuerzas sociales o campo de luchas que jamás puede agotar. Estas luchas están situadas en los márgenes de la sociedad civil como partes integrantes (subordinadas) de ese bloque histórico, pero por ello no totalmente integradas o agotadas en los sentidos, modalidades y prioridades del Estado integral. Si el Estado integral las agotara, entonces no existirían conflictos de clase, cambios de forma del Estado, de funciones, de escalas, ni tampoco cambios en las fuerzas políticas que actúan en él. El Estado integral no contiene nunca todas las luchas de la sociedad, sino que éstas lo desbordan para alterar permanentemente los poderes materiales del Estado; esto en cuanto que, como hemos visto, no es reductible el Estado integral al Estado-político (coercitivo). El Estado integral carga con la responsabilidad general de mantener la cohesión social del bloque histórico del cual, por cierto, no es más que una parte. Como Estado hegemónico nacional está llamado permanentemente a conjurar los problemas que las fuerzas del bloque histórico le demandan resolver. En tanto nacional está marcado por principios de organización hegemónica que se asocian con diversos proyectos o prioridades de diversos grupos o fracciones de clase, y que se condensan en el Estado integral. Es ahí donde suceden, por cierto, las luchas por tales principios. Así que el núcleo del Estado integral (sus prácticas y sus instituciones como Estado nacional) se define por su competencia hegemónica como función de dirección política, intelectual y moral del conjunto de la sociedad, que es ejercida por un grupo social fundamental sobre el resto de las clases subalternas. El Estado integral define y hace cumplir, así, las prioridades y los proyectos que se han establecido hegemónicamente como voluntad de la nación. Lo anterior nos demanda definir el concepto de hegemonía tanto como su relación con el bloque histórico, lo que haremos a continuación.

1.1.3 El concepto de hegemonía

Es sabido que, en el contexto de la extensa literatura —filológica, militante, académica— sobre Gramsci, el concepto de hegemonía ha gozado de muchísima atención. Incluso hay

una especie de consenso al situar dicho tema como el “hilo rojo” de los *Cuadernos*. En toda esa literatura se ha resaltado el valor del concepto de hegemonía en relación con los textos precarcelarios, la ilación específica con el leninismo, la continuación de las ideas de la Tercera Internacional antes de Stalin, y el resto de las fuentes teórico-políticas de esta categoría. Además, el filólogo Gianni Francioni nos ha hecho notar que el concepto adquiere cargas semánticas particulares y acepciones diversas que conforman un espectro amplio en múltiples contextos: la literatura, la economía, la lingüística, etc. Por eso es que en los *Cuadernos* se utilizan diversas declinaciones: hegemonía “político-cultural”, “moral y política”, “intelectual”, “europea”, “del materialismo histórico”, etc.⁴¹ Frente a todos estos materiales nosotros no vamos a proponer una nueva interpretación, sino que pretendemos avanzar sobre la línea argumental que hemos venido siguiendo, y que a estas alturas refiere a lo siguiente: el concepto de hegemonía es el núcleo que dota de unidad y significación histórica a la dupla estructura-superestructuras y sociedad política-sociedad civil; es decir, es el resultado político, dinámico y relacional del corazón de la lucha de clases, y por ello permite que en una coyuntura dada puedan ser explicados los cambios de forma del Estado, sus funciones, sus proyectos, sus prioridades, sus escalas y las fuerzas políticas que actúan en él. Es el núcleo mismo de un bloque histórico en general. Definir este concepto nos permitirá finalmente trabajar la relación filosofía-bloque histórico.

Casi todos los conceptos fundamentales de los *Cuadernos* aparecen tempranamente en el Cuaderno 1. El de hegemonía no es la excepción:

El criterio histórico-político en que debe basarse la investigación es éste: que una clase es dominante de dos maneras, esto es, es “dirigente” y “dominante”. Es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias. Por ello una clase ya antes de subir al poder puede ser “dirigente” (y debe serlo): cuando está en el poder se vuelve dominante pero sigue siendo también “dirigente” [...] Puede y debe existir una “hegemonía política” incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar sólo con el poder y la fuerza material que éste da para ejercer la dirección o hegemonía política⁴² [1930].

⁴¹ Gianni Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere*, Nápoles, Bibliopolis, 1984, p. 203.

⁴² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 1, §44, p. 107, Tomo 1.

Una vez más Gramsci hace uso de las comillas para indicar un sentido particular de un término en un contexto determinado. En esta nota señala que “una clase” (indeterminada) establece una doble relación: con los aliados y con los adversarios (continúan siendo indeterminados).⁴³ En apartados anteriores de nuestro trabajo hemos citado el §60 del Cuaderno 10, (parte II), donde Gramsci define a “las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno)”. Según hemos visto, las relaciones sociales de producción sobre las que actúan estas “clases fundamentales” son también formas de poderes de clase articuladas en la dialéctica sociedad civil-sociedad política. En otras palabras, las relaciones políticas no son algo sobreescrito en unas supuestas “relaciones de producción” previamente existentes, sino que las primeras están presentes en la propia dinámica o funcionamiento de las segundas. Estas clases fundamentales no se definen previamente en un campo exterior a la política o la lucha de clases. En realidad, una clase se produce a sí misma en tanto que desarrolla: 1) su unidad interna; 2) su autonomía política; 3) un proyecto (que debe desarrollar y dirigir) de constitución de una voluntad colectiva nacional-popular en el seno de un bloque histórico determinado. Esta definición nos plantea tres preguntas: ¿Cómo es que una clase produce su unidad interna? ¿Respecto de quién construye su autonomía política? ¿Cómo dirige una voluntad colectiva sin renunciar a su autonomía interna?

Sobre la primera cuestión, la constitución o el proyecto de “unidad interna” de una clase social supone la resolución de un problema político, a saber: dentro de las propias clases existen fracciones o grupos con intereses que, aunque se condensan en torno a la explotación humana (en el caso de la burguesía), no se constituyen como voluntad política unificada frente al “proletariado moderno”. Por ejemplo, antes de la constitución política del fascismo en Italia (particularmente desde la marcha sobre Roma de 1922), la contradicción entre el capital financiero y el capital terrateniente era profundamente aguda. Aunque el papel histórico de Cavour consistió en iniciar el proceso de unidad nacional, no logró (como

⁴³ Sin perder de vista la diferencia entre la hegemonía de las clases dominantes, y la que podrían constituir las clases subalternas, Francioni nos sugiere que esta “indeterminación” se debe al hecho de que en los *Cuadernos* existe una teoría general de la hegemonía. Gianni Francioni, op. cit., p. 163.

Bismarck en Alemania) producir que la burguesía italiana llegara al poder político, sino que produjo las condiciones económicas generales para que ésta posteriormente consiguiera su preponderancia sobre los terratenientes del sur, pero no así la unidad política de estas burguesías en general. Por otra parte, entre los representantes políticos de las burguesías (partidos políticos, por ejemplo) en el Estado integral, también pueden existir pugnas con relación a la heterogeneidad y la presión de los proyectos políticos que sus bases sociales empujan dentro de ellos. Para ejemplificar esta situación, en el mismo §44 del Cuaderno 1, Gramsci reitera que los moderados (a diferencia del Partido de Acción) lograron constituir relaciones orgánicas de representación efectiva con las clases altas: directores de empresas, grandes agricultores, administradores de propiedades, empresarios, etc. En este sentido podemos decir que la posible “dirigencia” que produce una determinada clase se constituye a partir de una doble referencia a su unidad política (en el caso de la burguesía): unidad interna entre sus fracciones y unidad política con el grupo/partido que la representa en el Estado.

Sobre la segunda cuestión, la constitución de su autonomía política tiene como condición, desde nuestra perspectiva, que una clase adquiera su autoorganización política sólo en cuanto accede al poder del Estado. Cuando Gramsci refiere al “poder”, lo sitúa siempre en el ámbito de las relaciones de clase y las relaciones de fuerzas sociales. De hecho, las relaciones entre las clases son ya relaciones de poder. Si se habla aquí de “subir al poder”, la expresión debe hacer referencia al poder político de una clase determinada a cuyos intereses corresponde el Estado sobre otras clases sociales. Cuando Gramsci se refiere al “poder”, no lo reduce a la capacidad política de una clase con independencia del lugar que ocupa en el proceso productivo de un determinado bloque histórico. Esta perspectiva supone que en el capitalismo los intereses políticos de las clases refieren siempre a la perpetuación o modificación del lugar que ocupan esas clases en las relaciones sociales de producción, pues aquí se halla también uno de los fundamentos precisos y elementales de la dominación o el poder de clase.⁴⁴ El poder político no es un atributo con que el Estado o el gobierno

⁴⁴ Esta perspectiva está indicada en el Cuaderno 13, §18, p. 42, Tomo 5: “si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica” [1932-1933]. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por cierto, recortan este aspecto *material* del concepto de hegemonía. Para ellos la hegemonía se asienta sobre la constitución de fronteras antagónicas, la articulación a partir de significantes vacíos y las cadenas de equivalencia que “siempre podrían ser de otra manera”. Véase Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2001, pp. 99-107 y 180. Y Ernesto Laclau, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 95, 138, 148 y 193.

“dota” a las clases, sino la capacidad de una clase para realizar sus intereses específicos a través del Estado, mismos que sólo podrían realizarse si restringen las capacidades de otras clases (“dominar”), a la vez que esos intereses se revisten materialmente como fuerza social de expansión universal (“dirigir”). Es cierto que, previamente, hemos dicho que el ámbito de la sociedad civil es un espacio de luchas y tensiones políticas permanentes, pero el resultado de esas tensiones únicamente puede estructurarse materialmente en el Estado integral como centro de poder político que posibilita la institucionalización de su propia unificación y su autonomía *respecto de otras clases, fracciones y grupos*. La autonomía que una fracción dominante conquista mediante el poder político permite concretar su unidad como clase política dominante. Por eso es que en el Cuaderno 25 Gramsci afirma que “la unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de aquéllas es esencialmente la historia de los Estados”⁴⁵ [1934]. Su unidad y autonomía articulan el conjunto de contradicciones que emergen del bloque histórico para redefinirlas materialmente en una continuidad que produce y a la vez presupone. Con ello tiende a presentar su poderío político como dotado de una historicidad única, lineal, acumulativa, legal e intolerante (dominante) frente a otras resistencias o vertientes que rompan la fluidez de este proceso.

Sobre la tercera cuestión, la unidad y la autonomía de una clase apunta a la necesidad de encarnar el interés general de toda la sociedad como materialización de la voluntad del cuerpo político. Esta encarnación de la voluntad colectiva no refiere solamente al “interés general” que representa formalmente el Estado frente a los ciudadanos libres e iguales sobre los que se funda la soberanía, la legitimidad del poder político y la escisión histórica entre productores directos y medios de producción. La voluntad política de la que hablamos aquí refiere más bien al campo de la lucha de clases sobre el que una clase constituye un sistema a partir de la proyección de la expansión universal de un bloque histórico dado, y por ende también sobre la dirección de las clases subalternas. En el Cuaderno 25 titulado: “Al margen de la historia. (Historia de los grupos sociales subalternos)”, hay que tener bien claro que ese “margen” no sitúa a las clases subalternas en el afuera absoluto de la historia de los Estados, pues en éstos, los grupos dominantes (para continuar siendo dominantes) deben estimular, organizar e integrar subordinadamente esas reivindicaciones subalternas. La dirección es

⁴⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 25, §5, p. 182, Tomo 6.

capacidad de producción de confluencia en torno a los anhelos, legados religiosos o étnicos, mitos colectivos, aspiraciones comunitarias, etc., en un sólo haz de subjetividad colectiva dirigida por una clase social. En este proceso de formación social el momento político es el superior dentro de ese conjunto de relaciones de fuerzas. Por más adversas que sean las relaciones de fuerzas en detrimento de las clases subalternas, en los límites del sistema (que nunca pueden fijarse con independencia del análisis preciso de un bloque histórico) la necesidad de “integrar” a las clases subalternas, bajo la forma que sea conveniente para las clases dominantes, no deja de ser una necesidad insoslayable para cualquier fracción dominante que pretenda expandirse socialmente.⁴⁶

En el §44 del Cuaderno 1, que previamente hemos citado, se habla de la hegemonía en dos sentidos: hegemonía política (clase unificada, autónoma y capaz de construir una voluntad colectiva) y “hegemonía política” (clase dirigente de los aliados que, al no ejercer su poder político como Estado, no tiene la capacidad de dominar a los adversarios). Aquí hay que notar que el término *dominante* (sin comillas, y que además refiere a lo “dominante” y a lo “dirigente” como atributos de una clase social en el Estado) es intercambiable por el de *hegemonía política* (sin comillas). Esta equivalencia de conceptos cobra sentido con relación al principio de que las clases políticamente dominantes despliegan siempre una dirigencia necesariamente hegemónica. En este párrafo también está apuntada la posibilidad del surgimiento de la “hegemonía política” de una clase que previamente no se ha convertido en Estado. Este tema lo desarrollaremos en el capítulo segundo de nuestro trabajo.

Continuando con nuestro análisis, en el Cuaderno 6 Gramsci afirma lo siguiente con relación a la hegemonía política y el Estado:

Unidad del Estado en la distinción de los poderes: el Parlamento más ligado a la sociedad civil, el poder judicial entre el Gobierno y el Parlamento representa la continuidad de la ley escrita (incluso contra el Gobierno). Naturalmente los tres poderes son también órganos de la

⁴⁶ Con relación a los Estados de excepción (fascismo, bonapartismo y dictaduras militares), Poulantzas ha demostrado cabalmente que incluso en estas coyunturas las clases dominantes no pueden prescindir de los compromisos sociales con otras fracciones de clase e incluso con las clases trabajadoras. Véase Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura. La Tercera Internacional frente al fascismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2016, pp. 71-93.

hegemonía política, pero en diversa medida: 1] Parlamento; 2] Magistratura; 3] Gobierno⁴⁷ [1931].

Hay que destacar que la división de poderes en un Estado no refiere a una simple distinción jurídica formal, sino al efecto siempre inestable y abierto del conflicto de las relaciones de fuerzas sociales que se mueven como contenido de la dialéctica sociedad política-sociedad civil. Nosotros hemos referido a la unidad del Estado en el marco de la unificación de una clase respecto de sus fracciones/grupos/partidos políticos, y a la capacidad de construcción de una voluntad colectiva que incluya, subordinadamente, a los intereses de las clases subalternas. Sin embargo, en esta nota Gramsci parece referir a la unidad del Estado con relación a la distinción de los poderes políticos que se estructuran en los órganos de Estado. Sobre este tema hay que saber que los intereses hegemónicos de las clases, y las fracciones de clases, pueden cristalizarse en lugares institucionales diferentes. Ello no significa que el poder político del Estado esté parcelado, pues entonces no podría hablarse de “unidad del Estado”. En todo caso, Gramsci establece que uno de los poderes —en este caso el parlamento— está más ligado a la sociedad civil, y por ello es también el órgano más cercano de la hegemonía política. Pero entonces, al hablar de la unidad del Estado a nivel del poder político institucionalizado, siempre debemos remitir a la capacidad de una clase social para producir su propia unidad, su autonomía y su competencia para producir una voluntad colectiva. Si, efectivamente, los intereses de ciertas fracciones se cristalizan en lugares institucionales diferentes, la hegemonía de una fracción también estaría dada con relación a la predominancia de aquel órgano del Estado que le permite ejercer la dirección sobre esas fracciones y clases para producir la unidad (hegemonía) sobre los otros órganos del Estado. Si hablamos de “aquel órgano” (de forma indeterminada) es porque no podemos hacer abstracción del sistema o régimen político particular del que hablemos, y porque incluso en el parlamentarismo no siempre el parlamento está más ligado a la sociedad civil. En el Segundo Imperio de Luis Bonaparte, por ejemplo, el poder ejecutivo estuvo más ligado a la unidad de la voluntad colectiva. Lo fundamental es que la hegemonía que realizan las clases dominantes se realiza también por medio de órganos del Estado (que no pueden ser

⁴⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 6, §81, p. 67, Tomo 3.

simples aparatos burocráticos), en tanto que articulan la voluntad colectiva en las instituciones de la sociedad civil.

No debemos creer, por esto último, que el ejercicio de la hegemonía se reduce al ámbito de la sociedad civil. Es cierto que en el propio Cuaderno 6 este uso del concepto parece estar indicado: “[...] por Estado debe entenderse además del aparato gubernamental también el aparato ‘privado’ de hegemonía o sociedad civil”⁴⁸ [1931]. Sobre este problema, destacado principalmente por los filólogos italianos, Cospito nos dice que en los *Cuadernos* existen dos usos del concepto de hegemonía: un uso débil (*weak*) más restringido a la “dirección” y que podría contraponerse al “dominio”, y un uso que refiere a dirección + dominio.⁴⁹ Evidentemente nosotros hemos trabajado sobre ese segundo uso. En relación con el uso “débil”, que no podemos negar o sobreinterpretar, debemos decir que ahí se refleja, más que el descuido o la falta de vigilancia, la negativa de encerrar la experiencia de la reflexión viva que ensaya la red de relaciones y entramados que llevan, quizás, a nuevos materiales para la conceptualización. No obstante, para avanzar en el análisis del concepto que venimos definiendo, poco tiempo después, en el Cuaderno 8, Gramsci pregunta si “ha existido alguna vez un Estado sin hegemonía”⁵⁰ [1932]. Desde nuestra perspectiva habría que entender este cuestionamiento de la siguiente forma: ¿puede existir un Estado moderno en el que no esté presente ese conjunto de equilibrios inestables entre dominación política y compromisos entre las clases? En este párrafo la respuesta es negativa, pues según nuestra explicación el concepto de hegemonía redimensiona la dialéctica estructura-superestructuras y sociedad política-sociedad civil, proyectando un proceso que se materializa en el interior del Estado entre el momento de la producción de compromisos inestables y la “dominación” política.⁵¹

⁴⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 6, §137, p. 105, Tomo 3.

⁴⁹ Giuseppe Cospito, op. cit., pp. 51-53.

⁵⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §227, p. 339, Tomo 3.

⁵¹ En los *Cuadernos* existe sólo un párrafo que afirma la posibilidad de desarrollar el dominio sin el consenso. En el Cuaderno 15, y con relación a la función del Piamonte, se afirma que en el periodo del *Risorgimento* éste se constituyó como fuerza independiente de los compromisos para dirigir una lucha de renovación de aquellos grupos que querían “dominar” pero no “dirigir”: “Es uno de los casos en que se da la función de ‘dominio’ y no de ‘dirección’ en estos grupos: dictadura sin hegemonía. La hegemonía será de una parte del grupo social sobre todo el grupo, no de éste sobre otras fuerzas” [1933]. Véase Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 15, §59, p. 233, Tomo 5. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, aquí el concepto de hegemonía se limita a señalar la unidad que entre las clases dirigentes se pretende. La dominación no es hegemónica en sentido estricto, pues no ejerce la dirección sobre “otras fuerzas”.

Ahora bien, en el Cuaderno misceláneo 14, § 68 de redacción única, nuestro filósofo italiano escribe que “el concepto de hegemonía es aquél en el que se anudan las exigencias de carácter nacional”, y poco más arriba agrega que “la relación ‘nacional’ es el resultado de una combinación ‘original’ única (en cierto sentido)”⁵² [1933]. Desde hace décadas este párrafo ha sido fuente de innumerables debates en torno a la relación problemática Gramsci-Stalin y Gramsci-Trotsky. Pensamos que una de las posiciones más clásicas en este debate, que ha subsistido en la actualidad con relación al concepto de nación, está representada por Juan Dal Maso: “En esta problemática reside a nuestro entender uno de los aspectos más conflictivos del pensamiento carcelario de Gramsci, uno de los que más lo aleja de Trotsky y más lo acerca a las posiciones de Bujarin y Stalin”.⁵³ A pesar de los innumerables matices de Dal Maso, éste no puede evitar la tentación de entender a lo nacional como sinónimo de “local” y contrapuesto a la “perspectiva internacional” de Trotsky. Por eso mismo cae en aquella línea de interpretación prejuiciosa y perjudicial que fija a Gramsci como un romántico nacionalista que resalta unilateralmente la atención por lo concreto, lo empírico, lo particular, lo meridionalista y el pasado provincial. Por nuestra parte, pensamos que es fundamental, en primer lugar, diferenciar entre lo nacional y lo nacionalista (nacionalismo que a su vez se articula con la xenofobia y el racismo). Tempranamente, en el Cuaderno 3, Gramsci escribe que “la nacionalidad es una particularidad primaria”⁵⁴ [1930], es decir, una condición histórica puesta para los sujetos sociales. Esta condición bien puede transformarse en nacionalista (como en el fascismo) cuando se proclama como “la verdadera” o “auténtica” frente a otras particularidades. Sin embargo, esa particularidad nacional no debe ser entendida en el sentido cuantitativo del término (pequeña fracción del resto de las particularidades), sino como resultado de una combinación “original” producto de las relaciones de fuerzas que se plasman en el Estado en el sentido integral. Esa combinación, no obstante, es “original” solamente en cierto sentido, pues “puede decirse que una característica es ‘nacional’ cuando es contemporánea a un determinado nivel mundial (o europeo) de cultura y ha alcanzado (se entiende) este nivel”⁵⁵ [1932-1933]. Lo nacional sólo puede definirse en el marco de las relaciones que establecen las mismas naciones por medio de sus vínculos políticos,

⁵² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 14, §68, p. 156, Tomo 5.

⁵³ Juan Dal Maso, op. cit. p. 154. Tal vez el propio Togliatti fue el primero en anclar el pensamiento de Gramsci a una estrategia de “unidad nacional” independiente de la perspectiva internacionalista.

⁵⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 3, §2, p. 14, Tomo 2.

⁵⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 14, §7, p. 100, Tomo 5.

económicos o ideológicos, atravesados a su vez por la lucha de clases. Puede ser particular sólo en tanto que es contemporánea de la universalidad que comparten este conjunto de particularidades. Pero entonces, ¿qué estamos entendiendo propiamente por “nacional”?

Lo nacional, siguiendo a Gramsci, no podría ser un mero sedimento transhistórico cultural al margen de los bloques históricos y tampoco una simple caricatura ideológica o engaño que inventan las clases dominantes para dominar a las clases subalternas. Lo primero lo haría un nacionalista abstracto y lo segundo un internacionalista abstracto.⁵⁶ No puede ser tampoco una simple comunidad a la que se añaden la economía, el Estado, el territorio, la ideología o la cultura (lenguaje, literatura, arte, etc.). Es cierto que para Gramsci todos estos elementos son fundamentales para constituir una nación, pero estos componentes comunes, concebidos externamente como vínculos de unión empírica, no podrían explicar por sí mismos la combinación “original” que se suscita entre ellos y que, precisamente, los conforma dentro de una formación nacional. Una nación no necesita de la fuerza de ningún vínculo externo para ser nación, pues de hecho una formación nacional refiere a un principio articulador de constitución social (constante e inacabado) entre la política, la economía y la ideología, que es unificado bajo la hegemonía de las clases dominantes por medio del Estado integral como Estado nacional. La constitución de lo nacional refiere siempre al proceso de unificación colectiva por medio de la formación de un sistema hegemónico en el que una clase domina a través de la nación, en la nación y como nación, para constituirse como clase nacional. La nación no tiene una existencia fuera de los sistemas hegemónicos, y por eso no se reduce a un mero hecho empírico, un recipiente neutral o una comunidad imaginaria. Lo nacional es una condición “primaria” en tanto que las formaciones sociales modernas refieren siempre a sistemas hegemónicos específicos en los que las clases dominantes ejercen una dominación nacional. Como hemos dicho, lo nacional siempre está imbricado con otras naciones en tanto que integrada en bloques (Oriente, Occidente, América, Europa) de los que también recibe el significado relativamente “universal” de su

⁵⁶ En el marxismo, dos de los obstáculos fundamentales para pensar el problema de la nación se orientan hacia la cancelación de la densidad de lo nacional o la exaltación del nacionalismo (defensa de la comunidad ya formada). Ambas tendencias comparten la perspectiva economicista de las clases cimentada conceptualmente sobre la exterioridad teórica de las categorías clase y nación. Por un lado, se define a la nación como una creación mecánica e instrumental de la burguesía, es decir, la burguesía es comprendida como exterior y anterior a la nación. Así, una vez que la nación es separada de las relaciones constitutivas entre las clases y la propia lucha de clases, la nación resulta ser una simple ilusión o el sedimento cultural de las sociedades preclásicas.

particularidad. Esa “particularidad primaria” es precisamente una condición histórica del hacer político moderno porque es justamente la forma más general y estable de ese complejo sistema de dominación.⁵⁷ La nación supone siempre una integración contradictoria de los distintos grupos sociales —bajo la dominación de una clase preeminente— producto de incesantes luchas económicas, políticas e ideológicas, que arrojan como resultado diversas configuraciones de relaciones de fuerza, las cuales se materializan en el Estado integral como Estado nacional.

Por otra parte, diversos estudiosos sobre el concepto de hegemonía también han puesto atención a la relación conceptual hegemonía-cuestión internacional. En el Cuaderno 15, por ejemplo, Gramsci afirma que “en cierto sentido, en un Estado la historia es historia de las clases dirigentes, así, en el mundo, la historia es historia de los Estados hegemónicos. La historia de los Estados subalternos se explica por la historia de los Estados hegemónicos”⁵⁸ [1933]. Como hemos dicho, el Estado-nación es para las clases dominantes la referencia constante del poder con el que ejercen la dirección sobre las clases subalternas. En el párrafo previamente citado, sin embargo, se habla de la relación entre los Estados hegemónicos y los subalternos, es decir, de una relación política de poder y subordinación que parecería tener nuevas referencias. En el Cuaderno 22, por ejemplo, el americanismo estadounidense no sólo es conceptualizado como un proceso de dominación novedoso para la región occidental del mundo, sino como un desafío y prototipo de avance civilizatorio para dos de los eslabones débiles del imperialismo (Italia y la URSS) que intentaban solidificar sus proyectos de bloques históricos: ¿Cómo reconstruir la hegemonía y al mismo tiempo

⁵⁷ Ana María Rivadeo, *El marxismo y la cuestión nacional*, México, Escuela de Estudios Superiores Acatlán, 1994, p. 160. Además, en sus investigaciones recientes, Rivadeo continúa afirmando la primacía teórica de lo nacional con relación a la comprensión de la globalización neoliberal actual. Véase Ana María Rivadeo, *Les patria. Nación y globalización*, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2009. En esta misma línea de ideas también pueden leerse los trabajos de Joachim Hirsch y Alejandro Dabat. A propósito de la cuestión nacional, Giorgio Baratta ha argumentado que la atención que Gramsci le prestó a este concepto se debe a que “vivía una época en la que el hecho del Estado nacional no era ni podía ser cuestionado”. Véase Giorgio Baratta, *Las rosas y los Cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Barcelona, Bellaterra, 2003, p. 61. No podemos negar que la formación del pensamiento de Gramsci está vinculada al marco de las grandes revoluciones de la edad moderna que han reivindicado el papel de la nación como fundamento de las transformaciones radicales (Francia, la URSS, etc.). Sin embargo, no sabemos si la afirmación de Baratta significa también que en el siglo XXI la nación ya no es la forma más general y estable del sistema de dominación político moderno (posición más cercana a Giddens, Bauman, Beck o Negri). Por esto mismo, y dado que Baratta escribe esto en el año 2000, quisiéramos señalar que el debate en torno a la valoración del concepto de nación en el marco de la actualidad (y por esto mismo también de la vigencia de Gramsci en torno a este punto), es algo abierto e inacabado. En este trabajo no podemos abordar dicho debate.

⁵⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 15, §5, p. 181, Tomo 5.

construir sistemas productivos para subsistir frente a las potencias recién surgidas? La proyección del americanismo en Italia (aspecto corporativista) y en la URSS (aspecto taylorista), puede ser representado como la proyección de la “hegemonía” estadounidense en el sentido de la iniciativa histórica (productiva y militar) que ejercía sobre estas formaciones sociales. Sin embargo, hay que notar que el dominio de este “Estado hegemónico” no se realiza mediante una referencia como supraestado o Estado de los Estados. En efecto, la vida estructural de estas formaciones tiene como premisa de su propio desarrollo a la iniciativa civilizatoria interestatal que plasman internacionalmente los “Estados hegemónicos” con relación a los distintos niveles de relaciones de fuerzas (económico, político, ideológico y militar); pero al mismo tiempo su vida estatal continúa desarrollándose en referencia a la nación como principio articulador fundamental y general de un bloque histórico concreto.

Esto no significa que no existan ciertos elementos de hegemonía (unidad y autonomía) que pudieran desarrollarse entre los Estados con relación a la diversidad de interacciones a través de los muchos procesos de “dominación” y “dirección” entre ellos. Esto ocurre, por ejemplo, a través de los órganos gubernamentales de los países poderosos, bancos centrales, organizaciones o corporaciones que muchas veces intentan sobrevolar por sobre la lógica de los Estados-nación. No obstante, esos poderes “económicos” internacionales no constituyen una especie de limbo enfrentado a los Estados nacionales inermes, sino que se hallan en el interior de las instituciones de los Estados o como proyectos de los grupos políticos que buscan su lugar en el ejecutivo para producir condiciones óptimas respecto del capital monopolista o financiero (como el fascismo). Toda acumulación del capital requiere de una regulación política, instituciones y procedimientos entre los Estados nación como presupuesto del ámbito circulatorio-productivo internacional. Por ello, esas interacciones internacionales y esa “hegemonía” de los Estados dominantes sólo podrían desarrollar una coherencia restringida. La regulación y las relaciones de clase permanecen ligadas a la forma estatal-nacional que extiende sus contradicciones al marco de los conflictos entre los Estados nación. Gramsci era muy consciente de este uso específico del concepto de “hegemonía”, y por eso es que no debemos subestimar la expresión “en cierto sentido” que en el §5 del Cuaderno 15 precede a la exposición de la perspectiva de los “Estados hegemónicos”.

Para cerrar nuestro apartado mencionaremos pormenorizadamente dos elementos más que también constituyen al bloque histórico en tanto que concepto central: la ideología y los intelectuales orgánicos. Para Gramsci, la ideología no es equiparable a la falsa conciencia de la realidad, sino que le confiere un carácter material, procesada por instituciones y prácticas establecidas, y que es eficaz para la constitución de sujetos políticos. En el Cuaderno 11 la define como “concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individuales y colectivas”⁵⁹ [1932]. Nosotros agregaríamos que se realiza como ideología orgánica en la medida que se asienta sobre los resortes estructurales que disponen las clases dominantes, y en cuanto constituye un campo mediante el cual se despliegan un conjunto de programas, prácticas e instituciones organizativo-concienciales en que va estructurándose un bloque social en el curso de la lucha por la hegemonía. Una ideología es orgánica en la medida que apunta a la organización social en su conjunto y, por ende, al Estado en sentido integral. Además, esta organización social es asegurada por los intelectuales orgánicos que procesan, organizan y difunden una red ideológica en las diversas áreas de la vida social por medio de las instituciones y medios establecidos. Ellos pretenden configurar una concepción del mundo compuesta por saberes, creencias, intuiciones y hasta sentires que corresponden a la reproducción histórica y la expansión civilizatoria del proyecto social que dirigen las clases hegemónicas en una coyuntura determinada.

1.2 La relación Filosofía-bloque histórico

Con el concepto de bloque histórico hemos pretendido dar cuenta de la dimensión estructural y dinámica de los procesos históricos que se presentan como fenómenos, situaciones o hechos que deben ser remitidos al conjunto complejo de sus determinaciones, aspectos y relaciones *orgánicas* que hacen inteligible su propio nexo histórico. Lo orgánico

⁵⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §11, p. 249, Tomo 4.

debe ser comprendido por oposición a: 1) lo coyuntural, como aquello que reviste un carácter ocasional o accidental; 2) lo burocrático, en tanto que un proceso adquiere un carácter mecánico o sin mediaciones de causación dialéctica respecto de los diferentes momentos que lo constituyen; 3) lo metódico, que refiere al conjunto de abstracciones que se elaboran únicamente en el plano del conocimiento. Lo orgánico es lo socialmente integrado. En el análisis que hemos elaborado sobre el bloque histórico destacamos la multidimensionalidad específica y jerárquica que se condensa como pluralidad de determinaciones de esa categoría que da cuerpo a la racionalidad del movimiento histórico y a la forma orgánica en la que revela la realidad histórica. No se trata de un concepto más, destinado a “completar” la teoría del Estado o rellenar las lagunas del análisis marxista de las superestructuras. Se trata, más bien, de un principio crítico que da cuenta del orden de la síntesis de las múltiples determinaciones que en las sociedades modernas se expresa como totalidad histórico social. Esta totalidad no es homogénea ni indiferenciada, sino que cuenta con distintos niveles de contradicciones de fuerzas sociales que constituyen el equilibrio permanentemente inestable del todo social y su organicidad histórica. Este principio siempre debe construirse con referencias concretas de relaciones de fuerzas (económicas, políticas, ideológicas, militares, sujetos en lucha, proyectos históricos, función de las instituciones, etc.) para concebir a la sociedad como algo más que una simple yuxtaposición mecánica de elementos desconectados entre sí, sin orden genético o como hecho no originado por contradicciones históricas internas.

Ahora bien, nos corresponde en este apartado tratar la relación filosofía-bloque histórico. Para esto, analizaremos una serie de problemas metodológicos en torno al concepto de filosofía en los *Cuadernos*, especialmente con relación al Cuaderno 11 (titulado “Introducción al estudio de la filosofía”), uno de los dos Cuadernos filosóficos por excelencia.⁶⁰ En el tan conocido §12 del Cuaderno 11 (aquella primera y larga nota que abre las reflexiones en *El materialismo histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*), Nota II, Gramsci afirma que:

En el sentido más inmediato y adherente, no se puede ser filósofos, o sea tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo

⁶⁰ Gianni Francioni, op. cit., p. 94.

por ella representada y del hecho de que ella está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. La propia concepción del mundo responde a determinados problemas planteados por la realidad, que están bien determinados y son "originales" en su actualidad. ¿Cómo es posible pensar el presente o un presente bien determinado con un pensamiento elaborado para problemas del pasado a menudo bien remoto y superado? Si esto sucede, significa que se es "anacrónico" en el tiempo propio, que se es fósiles y no seres modernamente vivientes. Y en efecto sucede que grupos sociales que en ciertos aspectos expresan la más avanzada modernidad, en otros están en retraso con respecto a su posición social y por lo tanto son incapaces de una autonomía histórica completa⁶¹ [1932].

Evidentemente, la cantidad de temas que se derivan de este fragmento son casi innumerables. Por ello vamos a concentrarnos aquí en la posibilidad de una definición de la filosofía. Gramsci parte de un tópico común: la filosofía no es extrínseca a su historicidad. En este párrafo establece que la filosofía refiere a un ámbito del conocimiento que: 1) bien puede responder a "determinados problemas planteados por la realidad, que están bien determinados y son 'originales' en su actualidad", o 2) simplemente ser "anacrónico en el tiempo propio". Esos problemas planteados por la realidad refieren al sentido de las prácticas sociales en su conjunto: su perfeccionamiento, su legitimación, su corrección o su transformación radical, mismas que se asientan sobre una dirección determinada que, en general, intenta tornarse en norma de acción colectiva y organizativa de un bloque histórico. Los "problemas planteados por la realidad" imbrican *programas de acción social* o *programáticas sociales* que establecen una proyección específica (de perfeccionamiento, legitimación, corrección o transformación radical) como dirección sobre el conjunto de la realidad social. Una programática social es una estructuración política que pretende establecer un orden hegemónico del conjunto de las prácticas sociales: sus objetivos, instancias organizativas, instituciones, jerarquías, prioridades y formas de conciencia en conexión con las tendencias objetivas del desarrollo de la organización social en su conjunto. Aunque en los sistemas hegemónicos existen contradicciones específicas en algunos niveles de su composición, tales contradicciones tienden a neutralizarse o conservarse como subalternas cuando una clase social logra constituir su unidad, su autonomía y la dirección

⁶¹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 246, Tomo 4.

de una voluntad colectiva nacional (la hegemonía). Por ello es que las programáticas sociales referencian materialmente a los proyectos de organización hegemónica que pretenden dirigir el sentido de las modalidades de la realidad histórica y el conjunto de las prácticas sociales en una coyuntura dada.

Esto último no quiere decir que toda práctica social sea siempre programática o que toda programática sostenida se realice en la sociedad. Pueden existir poderosos grupos sociales que no logran realizar la programática social (“dominación” sin “dirección”), o grupos con programáticas sociales que no logran realizarlas en la sociedad (“dirección” sin “dominación”). Entre el programa y la acción social no hay identidad o necesidad de realización. Además, la realización de una programática no siempre coincide con su planteamiento inicial, pues ésta es fuerza material y avance proyectivo que bien puede ser desbordado en el marco dialéctico de su estructuración efectiva. Así como la programática puede ser desbordada por su realización, también la acción social puede retroceder o ser derrotada frente a las expectativas de una programática. Sólo cuando una programática es concretada puede hablarse de la constitución de una dirección política, intelectual y moral, como representación de una voluntad colectiva, o momento decisivo de la síntesis histórica de las programáticas y de la acción social de la que ella misma surge.

Las programáticas sociales precisan de una elaboración teórico-conceptual para conferirle a la acción social una estructuración universal por medio de su vinculación con cierta totalización conceptual postulada de la realidad histórica en su conjunto. Los programas de acción social pueden ser procesados, pensados, ordenados o sistematizados por diversos ámbitos del conocimiento humano. Pero si “la filosofía es un orden intelectual, lo que no pueden ser ni la religión ni el sentido común”⁶² [1932], conviene precisar que este ámbito es “de orden intelectual” porque produce una unidad y coherencia teórica como conocimiento de tipo abstracto, universal y sintético para conquistar una conceptualización totalizadora de lo real. La filosofía puede elaborar conceptualmente a las programáticas sociales en el nivel más universal y sintético en su referencia al conjunto de la realidad social. Y dado que esta

⁶² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 247, Tomo 4. La idea de la existencia de la filosofía o de la capacidad filosófica en todos los sujetos humanos, en tanto que integrantes de grupos concretos que portan cierta visión del mundo, no impide la diferenciación entre sus formas (filosofías espontáneas, filosofías profesionales, etc.). En este caso nuestro interés está volcado a esta forma de la filosofía que refiere al “ámbito intelectual”.

elaboración referencia de un modo sintético a la realidad, posee un carácter que a su vez remite al terreno de las conceptualizaciones particulares (“no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías”⁶³ [1932]), como condición de su producción teórica. Ciertamente, podría ocurrir que de por sí la realidad histórica no se halle configurada como unificada debido a la irrealidad de una fuerza hegemónica capaz de ordenar al bloque, pero aun así la filosofía podría procesar una conceptualización para dar cuenta de la modalidad disruptiva de la realidad en su conjunto (crisis histórica) que apunta a la perspectiva de una nueva transformación.

La totalización conceptual que puede elaborar la filosofía sobre los programas de acción no surge del capricho o del cerebro de los filósofos que intentan conceptualizarla, sino que se halla como posibilidad de ser conceptualizada porque precisamente es posibilidad del devenir histórico. En el §59 del Cuaderno 11 Gramsci afirma que la actividad filosófica no es ni meramente “creativa” (solipsista) o meramente “receptiva” (mecanicista):

Para escapar al solipsismo y al mismo tiempo a las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión "historicistamente" y al mismo tiempo poner en la base de la filosofía la "voluntad" (en último análisis la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en cuanto que corresponde a necesidades objetivas históricas⁶⁴ [1932].

Aquí establece que el fundamento de origen de estas filosofías se determina en último análisis por “la actividad práctica o política” correspondiente a las exigencias históricas, tendencias o tareas sociales dadas por los que nosotros hemos llamado programáticas sociales. Esta afirmación puede entenderse en tres niveles: 1) Gramsci no encadena la filosofía al contexto de las “características de su época” a la manera de una sociología del conocimiento que hace de la teoría un simple producto de otras prácticas humanas externas. Por eso es que no es necesario que siempre que exista una programática social deba existir

⁶³ Loc. cit.

⁶⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §59, p. 331, Tomo 4.

ahí una filosofía. En todo caso, la afirmación es la inversa: la filosofía no puede existir sin programáticas sociales. La filosofía no es una consecuencia mecánica de necesidades económicas o sociales urgentes, sino que posee cierta autonomía relativa (respecto de la lucha de clases) que está dada por su especificidad teórica. Sin embargo, su especificidad conceptual y su autonomía relativa no son elementos suficientes para que pueda establecer una conexión orgánica (histórica) de procesamiento con aquellos problemas que se encuentran en el nivel de la lucha de clases efectiva. 2) La filosofía no se identifica inmediatamente con las programáticas sociales que conceptúa. La filosofía elabora conceptualmente a las programáticas sociales y, a su vez, éstas constituyen la base para que la filosofía realice su existencia social y produzca conocimientos articulados con las necesidades históricas vigentes. El carácter de una filosofía orgánica estará profundamente marcado por el proceso de la práctica histórica en el sentido de su producción (su génesis en conexión con las programáticas sociales) y su realización (su existencia efectiva más allá del ámbito conceptual). 3) Entre filosofía y acción social efectiva no hay una articulación inmediata. La conceptualización totalizadora elaborada por la filosofía, que vincula una particularidad al conjunto del proceso histórico de totalización histórica, siempre puede ser excedida por la propia programática en tanto que ésta opera en el plano de las relaciones de fuerzas (dialéctica estructura-superestructuras, sociedad política-sociedad civil, y hegemonía) como instancia central de mediación entre la filosofía y la acción social. En otras palabras, la realización social de una filosofía depende de procesos sociales externos a la propia estructura conceptual de la filosofía.

Volviendo al §12 del Cuaderno 11, nos falta analizar aquella parte del párrafo que afirma que “no se puede ser filósofos, o sea tener una concepción del mundo críticamente coherente, sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo por ella representada y del hecho de que ella está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones”. Como hemos dicho, puede que una filosofía logre conceptualizar en términos de totalidad a las programáticas sociales de su tiempo, pero esta posibilidad no puede ser realizada si el “filósofo” no es consciente de su historicidad. Desde nuestra perspectiva, esta historicidad es doble: 1) como conciencia de las programáticas sociales que en el ámbito de la lucha de clases se presentan —en última instancia— como lucha por la

hegemonía entre las clases sociales, fracciones y grupos sociales; 2) como conciencia del arsenal filosófico con el que cuenta para estar a la altura de los problemas de su tiempo y, en esa medida, como conocimiento de las distintas respuestas teóricas específicas dadas a lo largo de la historia por las filosofías previas a las programáticas sociales que se presentan como desafío teórico. Por eso es que:

El filósofo profesional o técnico no sólo "piensa" con mayor rigor lógico, con mayor coherencia, con mayor espíritu de sistema que los otros hombres, sino que conoce toda la historia del pensamiento, o sea que sabe explicarse el desarrollo que el pensamiento ha tenido hasta él y es capaz de retomar los problemas en el punto en que se encuentran después de haber sufrido el máximo de intentos de solución, etcétera⁶⁵ [1933].

Los especialistas de la filosofía dan cuenta de: 1) los enlaces particulares de las filosofías con el resto de la realidad histórica; 2) las formas del desarrollo del resto de las perspectivas teóricas del pensamiento y de las relaciones intrínsecas que se producen entre éstas; 3) una estructuración teórica específica del pensamiento filosófico. El profesional de la filosofía apunta a conocer la historia orgánica que en los bloques históricos se establece entre el conjunto de las propuestas filosóficas particulares (y los otros tipos de saberes), y su relación con las programáticas sociales que se desarrollan como proyectos de organización integral de una sociedad específica.

Ahora bien, con relación a las filosofías anacrónicas, Gramsci nos dice lo siguiente: "muchos sistemas filosóficos son expresiones puramente (o casi) individuales [...] la parte de ellos que puede llamarse histórica es a menudo mínima y está sumergida en un conjunto de abstracciones de origen puramente racional y abstracto"⁶⁶ [1931]. Como hemos dicho, la filosofía no es una consecuencia mecánica de la economía o de las programáticas sociales. En este párrafo Gramsci establece la posibilidad de que existan sistemas filosóficos — nótese que en el original citado no hay uso de comillas— sin que éstos se encuentren

⁶⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §52, p. 218, Tomo 4.

⁶⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 7, §45, p. 180, Tomo 3.

articulados a las programáticas sociales de su tiempo. Gramsci no denuncia que exista un sustrato individual en la filosofía, sino que éste no configure su organicidad consciente con las programáticas sociales. Lo “anacrónico” no refiere precisamente al plano cronológico o secuencial de las filosofías, sino a una doble carencia de conciencia de la historicidad que: 1) ignora o no comprende la diversidad, la necesidad y la racionalidad de las programáticas sociales que se estructuran en una sociedad como fuerzas sociales específicas que se desenvuelven de manera particular en un determinado periodo histórico para postular una modalidad de organización civilizatoria; 2) no logra articular la relación histórica y específica que se ha establecido en un bloque histórico entre el conjunto de las filosofías y las programáticas político-sociales de los grupos que pretenden dotar de una dirección orgánica a una sociedad determinada.

El razonamiento de Gramsci supone que la filosofía tiene siempre una tarea extrafilosófica que remite al enlace orgánico y específico de ésta con el resto de los procesos históricos de un determinado periodo. Aquí es muy importante destacar que ese conjunto de procesos históricos refiere a una configuración *específica*, y en cierta manera única, entre las relaciones sociales de fuerza y las programáticas sociales correspondientes a ese bloque. Claro que la especificidad de cada proceso no se contrapone a la posible continuidad histórica que pudiera establecerse entre ellos en forma de periodos, fases o etapas. Lo que advierte Gramsci es que para establecer una determinada continuidad o racionalidad histórica se deberá considerar que “la realidad está llena de las más extrañas combinaciones y es el teórico quien debe hallar en esta rareza la confirmación de su teoría”⁶⁷ [1930]. Se trata de comprender el momento histórico en su complejidad concreta racional. Pero si la configuración histórica de un bloque histórico siempre es particular y específica, las tareas de la filosofía remitirán a esas problemáticas particulares y específicas. Desde luego, la formulación de esta cuestión no debe arrastrarnos a pensar que el conjunto de las filosofías “pasadas” deben desecharse simplemente porque ellas corresponden a periodos ahora “consumados”. Expliquémonos. En el Cuaderno 11, Gramsci afirma que

⁶⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 3, §48, p. 55, Tomo 2.

Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debió haber pensado como hoy, sino que es un auténtico residuo de metafísica porque supone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, según el cual se juzga todo el pasado [...] Que los sistemas filosóficos pasados hayan sido superados no excluye que hayan sido válidos históricamente y que hayan desempeñado una función necesaria: su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desarrollo histórico total y de la dialéctica real⁶⁸ [1932].

En el pasado filosófico pueden haber existido filosofías que se articularan efectivamente con las programáticas sociales de su periodo, o filosofías anacrónicas que no correspondieron a esas programáticas. La articulación filosofía-programáticas no puede definirse desde el punto de vista meramente filosófico, sino al desarrollo histórico de las programáticas sociales y la elaboración filosófica que a ellas corresponde (el “punto de vista del desarrollo histórico total”). Por eso es que cuando se habla de “superación” (en el contexto del párrafo previamente citado), no podemos remitirnos al immaculado ámbito de la creación conceptual de las filosofías que pretenden superar a otras filosofías.⁶⁹

Sin embargo, la articulación filosofía-programáticas, en relación con el pasado, es aún más compleja. Puede ocurrir que ciertos problemas históricos, que parecían haberse superado, resurjan de cierta manera en el presente (primero como tragedia, después como farsa). Los errores y delirios vividos en el pasado “por haber sido cometidos en el pasado y haber sido corregidos no garantizan que no se reproduzcan en el presente y no vuelvan a necesitar ser corregidos”⁷⁰ [1932]. Esto quiere decir que algunos elementos de las filosofías históricamente anteriores (que conceptuaron esos problemas pasados) tienen la posibilidad de ser contemporáneos una vez más dado que sus objetos se presentan como vigentes. Sin forzar

⁶⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §18, p. 277, Tomo 4.

⁶⁹ Al respecto de esto, en el Cuaderno 7 Gramsci afirma que: “Marx inicia intelectualmente una era histórica que probablemente durará siglos, o sea hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada. Sólo entonces su concepción del mundo será superada (concepción de la necesidad, <superada> por la concepción de la libertad)” [1931]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 7, §33, p. 170, Tomo 3. El criterio de superación de una filosofía es siempre extrafilosófico. Para Gramsci la concepción de Marx está viva porque, en primer lugar, corresponde *en general* a las programáticas sociales de lo que se determina todavía como actual.

⁷⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 248, Tomo 4.

demasiado los textos, pensamos que esta posibilidad se encuentra en el Cuaderno 11: “sigue siendo útil y fecundo el pensamiento expresado por Luxemburgo sobre la imposibilidad de afrontar ciertas cuestiones de la filosofía de la praxis en cuanto que éstas todavía no se han vuelto actuales para el curso de la historia general”⁷¹ [1932]. Las programáticas sociales específicas son la base histórica con la que se determina si una filosofía es vigente o no. Además, una filosofía puede ser vigente en lo general pero no así en lo particular de algunos de sus elementos. En esta referencia Gramsci establece que la filosofía no siempre es la retaguardia de las programáticas sociales (el búho de Minerva que inicia su vuelo al caer el crepúsculo), sino que algunos elementos filosóficos pueden tener cierto valor teórico adelantado al “curso de la historia general”. Lamentablemente este punto no se encuentra desarrollado en los *Cuadernos*.

Con esta serie de argumentos no pretendemos afirmar que las filosofías (y los elementos teóricos de éstas) sólo puedan tornarse vigentes si su arsenal teórico corresponde a las programáticas en curso. En realidad, el ámbito teórico de la filosofía posee una autonomía relativa que la dota de cierta racionalidad interna con relación a la región de las concepciones filosóficas. Ello abre la posibilidad de que determinados elementos de esas filosofías “pasadas” (incluso anacrónicas) puedan ser reelaborados críticamente como parte constitutiva de otras filosofías que intentan responder a los problemas y programas sociales de la coyuntura específica actual. En el Cuaderno 10, por ejemplo, Gramsci afirma que “la filosofía de la praxis se deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero de ésta en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad o a puro humanismo”⁷² [1932]. La filosofía de la praxis contiene elementos de otras concepciones del mundo que han sido depuradas o criticadas. Una filosofía puede presuponer el avance teórico de otras filosofías para presentarse como la coronación teórica de ese conjunto de sistemas. Esta coronación, a su vez, puede ser una coronación anacrónica o histórica, según logre elaborar teóricamente o no los problemas de las programáticas sociales. En el caso de la coronación histórica, la filosofía no “deriva” elementos que simplemente acumula acríticamente en su interior. Debe, más bien, revisarlos,

⁷¹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §65, p. 337, Tomo 4. La idea de Luxemburgo está contenida en: Rosa Luxemburgo, “Estancamiento y progreso del marxismo”, en *Obras escogidas*, Bogotá, Pluma Ltda, 1976. Tomo I.

⁷² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte I, §8, p. 127, Tomo 4.

depurarlos y dialectizarlos en un nuevo entramado teórico con finalidades históricas distintas. Gramsci ilustra este proceso de depuración respecto de la ciencia:

[...] es ciencia la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan el simple hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este campo es relativamente fácil distinguir la noción objetiva del sistema de hipótesis, con un proceso de abstracción que está incluido en la misma metodología científica, de modo que es posible apropiarse la una y rechazar la otra. He ahí por qué un grupo social puede apropiarse la ciencia de otro grupo sin aceptar la ideología (la ideología de la evolución vulgar, por ejemplo)⁷³ [1932].

Aquí la ciencia se conforma por un “sistema de hipótesis” que envuelven los conocimientos *objetivos* (“noción objetiva”). El sistema de hipótesis está ligado a: 1) el estado de las condiciones técnicas respecto de la ciencia; 2) el carácter de la ciencia como práctica social en el sentido de su génesis en conexión con determinadas exigencias de intereses sociales específicos. Los conocimientos (“nociones objetivas”) que produce la ciencia —según Gramsci— pueden ser objeto de reapropiación de otros grupos sociales que poseen intereses sociales diferentes en relación con otro sistema de hipótesis. Este razonamiento también puede elaborarse (con algunos matices que desarrollaremos a continuación) respecto de la filosofía. Esto confirmaría, por ejemplo, aquella opinión de Mario Missiroli con relación a que “habría que ver si en lo íntimo de sus conciencias los industriales más inteligentes no están convencidos de que la Economía Crítica ha visto muy bien sus asuntos y si no se sirven de las enseñanzas así aprendidas”⁷⁴ [1932-1934]. En este caso los industriales se apropian de los conocimientos objetivos producidos por la “Economía crítica” (Crítica de la Economía Política), pero los rearticulan a su propio sistema de hipótesis burguesas. Si, como hemos visto, los conocimientos que produce la filosofía poseen una autonomía relativa respecto de las programáticas sociales, el ejercicio de la depuración y la reapropiación que realiza una filosofía estaría profundamente marcado —y esto es algo que

⁷³ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §38, p. 310, Tomo 4.

⁷⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 16, §8, p. 261, Tomo 5.

Gramsci destaca para la filosofía y no así para la ciencia— por su carácter eminentemente crítico.

La crítica es por ahora un tipo de conciencia específica que, en el caso de la filosofía, refiere a la conciencia de la necesidad y la racionalidad de las programáticas que postulan una modalidad de organización civilizatoria en una coyuntura. La filosofía tiene una tarea crítica porque requiere de una configuración autoconsciente en tres sentidos: 1) la autoconciencia es una necesidad para la filosofía porque le permite evitar reproducir pasivamente en su interior concepciones del mundo de otras filosofías que no corresponden a las problemáticas actuales en curso; 2) la autoconciencia también le permite identificar las concepciones del mundo que corresponden a la elaboración teórica de los intereses de los adversarios, mismos que debe evitar duplicar pasivamente en su interior; 3) la autoconciencia le dota de la facultad para reconocer la autonomía relativa de otras teorizaciones filosóficas que pueden ser el segmento para la coronación de una nueva filosofía que depura los elementos anacrónicos de aquéllas.⁷⁵ La filosofía siempre tiene que estar a la altura de las circunstancias en tres sentidos: a) con relación a las exigencias histórico-sociales de su tiempo; b) en torno al reconocimiento histórico o no de otras filosofías; c) en tanto que puede depurar los elementos “objetivos” de otras filosofías para rearticularlos en su propia concepción. El aspecto crítico de una filosofía refiere efectivamente al momento de su autoconocimiento en tanto que ella misma se identifica en su relación con: 1) el bloque histórico; 2) otras filosofías; 3) los elementos que en su interior reivindica crítica o pasivamente. No obstante, esta crítica no se limita a un ejercicio puramente epistemológico, tal como lo planteaba Kant en su *Crítica de la razón pura*. Gramsci establece que:

La comprensión crítica de sí mismos se produce pues a través de una lucha de "hegemonías" políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para

⁷⁵ Cuando Gramsci habla de “conciencia” no remite directamente a la famosa “conciencia de clase”, entendida como la comprensión de la oposición irreconciliable entre los intereses de la clase trabajadora y el régimen político/social existente. Se trata más bien de una conciencia de la realidad circundante, de las concepciones del mundo para conocerla, y de uno mismo en tanto que ligado de manera compleja al mundo. En alguna etapa esta conciencia podría incluir la “conciencia de clase”, pero aun así no se agota en ella.

llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican⁷⁶ [1932].

El concepto de crítica imbrica la realización de la filosofía en el campo de un bloque histórico en tanto que logra ser, de una manera determinada, parte efectiva del contenido de las voluntades nacional-populares. Una filosofía logra su crítica en tanto que ocurre un proceso particular que excede su propia naturaleza: una tarea extrafilosófica que la constituye en una relación distintiva con el resto de la práctica histórico-material hegemónica. La filosofía realiza su función crítica porque su labor conceptual-explicativa infunde, llena de impulsos y guía a las voluntades organizadas, es decir, en tanto que es momento efectivo de la fuerza social de las colectividades humanas. Aquí el conocimiento crítico se torna en conocimiento comprometido o conocimiento interesado que se “socializa” o se hace terrenal para generar normas y fines intelectuales, políticos y morales que orientan el desarrollo de las acciones sociales. En muchos parágrafos de los *Cuadernos* esta tarea de la filosofía (que Gramsci consagra sobre todo a la llamada “filosofía de la praxis”) se manifiesta en la fuerte expresividad de los aforismos “unidad de teoría y práctica” o “unidad de política y filosofía”. Ello no debe ser malentendido como un gesto de repudio hacia toda suerte de filosofía, sino hacia las filosofías anacrónicas o acríticas que consciente o inconscientemente evitan a toda costa: 1) ser un programa para afrontar la transformación de la realidad, una actividad crítica sobre las teorías y las concepciones del mundo; 2) conceptualizar un conjunto de perspectivas políticas para la crítica material del desarrollo de la filosofía, la ideología, el sentido común y la ciencia; 3) afirmar una nueva ordenación y realización hegemónica de la filosofía. No se trata solamente de reconciliar la filosofía con la historia —pues la supuesta ruptura entre ambas es en última instancia imposible—, sino de volver consciente esta relación, misma que sólo puede ser una relación crítica en tanto que se vincula a una nueva proyección hegemónica encaminada (como veremos después) a la superación clasista de la sociedad.

⁷⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 253, Tomo 4.

Tal vez la siguiente fórmula exprese plenamente el logro de la realización crítica de la filosofía: “La filosofía de una época histórica no es, pues, más que la ‘historia’ de esa misma época, no es más que la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inescindibles en este sentido, forman un ‘bloque’”⁷⁷ [1932]. Aquí hay una evidente referencia a la famosa sentencia hegeliana contenida en la *Filosofía del derecho*: “cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; así también, la filosofía es el propio tiempo aprehendido en el pensamiento”.⁷⁸ Aunque no es nuestra intención tratar la compleja relación Gramsci-Hegel, en el §8 del Cuaderno 16 Gramsci indica que la absorción de la porción vital de hegelianismo, por parte de la filosofía de la praxis, es una tarea que aún debe elaborarse y por ello es necesario continuar liberando a Hegel de la imagen neo-hegeliana que difumina su parte más realista e historicista. Gramsci piensa que en Hegel hay un raíz robusta para comprender qué es la realidad (pero sin el bagaje especulativo). Al historizar la realidad de la filosofía, Gramsci aprende de Hegel que “la filosofía es historia de la filosofía”⁷⁹ [1932]. Para entender esta afirmación hay que tener claro que en Hegel hay dos instancias que se resuelven con el imperio de la segunda. Por un lado, las filosofías son consideradas como pensamiento del mundo, como su propio tiempo en forma de pensamiento (la “suprema floración”); pero por otro lado son proyectadas en una historia ideal o novela filosófica de la que son momentos, pues la filosofía absoluta se realiza mediante estos sistemas que devienen en partes lógicas de su realización. Hegel advierte la historicidad, pero la concibe especulativamente, y por eso aniquila la primera instancia para entronizar una sistematización metafísica que

⁷⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §17, p. 151, Tomo 4.

⁷⁸ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 16. Es importante destacar que Hegel no diluye la historicidad del saber filosófico en un relativismo temporalista que conduce finalmente al escepticismo. En realidad, Hegel mantiene la historicidad de la razón y la intemporalidad de su producto. Su propio sistema es histórico en la medida en que es una síntesis de los sistemas anteriores en los que descubre el hilo racional que subyace en el movimiento del espíritu pensante. La naturaleza de su sistema estriba en que la idea es la verdad y, por consiguiente el concepto de ésta conduce al de evolución.

⁷⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §31, p. 165, Tomo 4. Para Hegel la historia de la filosofía se ocupa del desarrollo de la razón y por ello presenta una ilación necesaria entre los distintos sistemas filosóficos. No hay aquí lugar para la contingencia, sino una perfecta sincronización entre el desarrollo lógico de la idea y su despliegue histórico. Filosofía e historia de la filosofía vienen a coincidir, y por ello ocuparse del estudio de la historia de la filosofía equivale a dedicarse al estudio de la filosofía misma. No obstante, esta identidad le conduce, desde nuestra perspectiva, a una concepción a priori de ésta última, en la que el abundante caudal de propuestas filosóficas queda encerrado en un esquematismo rígido, pues si cada sistema filosófico (que sintetiza los precedentes) representa un momento necesario en el despliegue histórico, entonces de cada momento de la evolución dialéctica sólo puede presentarse un sistema. Aquí está el misticismo de Hegel que Gramsci no tolera: “Hay que explicar cómo sucede que en todo tiempo coexistan muchos sistemas y corrientes de filosofía” [1932]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 248, Tomo 4.

vuelve a liberar a las filosofías de lo que las unía en el tiempo y de la situación de la que se originaron. Gramsci intenta rescatar este núcleo historicista no especulativo de Hegel, y por eso redime la comprensión de las filosofías al interior de la historia. No obstante, va aún más lejos, pues en el §17 del Cuaderno 10, parte II, la afirmación de que “la filosofía de una época histórica no es, pues, más que la ‘historia’ de esa misma época”, supone que no toda filosofía es la historia inmediata de esa misma época, sino que hay una *mediación* necesaria para que la filosofía pueda tornarse en historia de esa época: el surgimiento de una fuerza hegemónica como sujeto que realiza críticamente a la filosofía en tanto que ésta deviene en elemento de dirección de las acciones colectivas. Por el momento dejaremos pendiente la explicación de esta última afirmación, pues para ello debemos volver al tema de la hegemonía, pero esta vez desde la perspectiva socialista (capítulo 2).

Para cerrar nuestro apartado, y responder justamente a la pregunta sobre la relación filosofía-bloque histórico, afirmamos que la filosofía (la elaboración conceptual de las filosofías) es parte orgánica del conjunto de las prácticas sociales como elemento interno y necesario de los bloques históricos concretos. La relación filosofía-bloque histórico no puede corresponder a una relación de exterioridad, como si ambos elementos pudieran existir el uno sin el otro. La filosofía sólo existe en el seno de los bloques históricos, como producto de ellos. Pero el bloque histórico no sólo *produce* la filosofía, sino que en cierto modo él es producido por ella. Más que una relación entre “la filosofía” y “el bloque histórico”, existe en todo caso un conjunto de interacciones complejas y específicas entre estos elementos orgánicos de un mismo todo histórico complejo.

Capítulo 2. Gramsci y la Filosofía en el socialismo

2.1 El proceso socialista

En el capítulo anterior hemos analizado, en términos generales, los marcos y engarces múltiples que se desarrollan en la interacción bloque histórico-filosofía orgánica. En esa aproximación delimitamos que nuestra perspectiva de la sociedad enlaza las categorías de totalidad y movimiento histórico en cuanto que la estructuración praxiológica incorpora una forma de actividad propia de la modernidad en una doble dialéctica cuyo centro remite a la categoría de hegemonía en la que se desenvuelven las relaciones de fuerzas políticas entre las clases de esa misma sociedad en un periodo particular. La hegemonía no es la apariencia o imagen externa con la que las clases dominantes ejercen sus funciones, sino el requerimiento necesario de aquella ordenación política como horizonte válido para el conjunto de la sociedad o construcción de una idea material de avance general que integra incluso a los que obedecen. Si toda ordenación integral remite también a una proyección de sentido universal cognitivo, la tarea de la filosofía es la única instancia teórica adecuada para atender el llamado de auto-reconocimiento solicitado por los proyectos de ordenación que pretenden colocarse como el centro efectivo o codificador de las prioridades del bloque histórico. Para decirlo de otra forma: dominar no significa conocer, pero sólo se es hegemónico si se conoce. De cualquier manera, el nivel de generalidad al que nos hemos atendido en nuestro primer capítulo es insuficiente toda vez que nuestro objeto de estudio refiere al análisis de la relación bloque histórico-filosofía bajo la perspectiva de la construcción socialista, o sea, hegemonía y conocer filosófico socialista. Si en nuestro primer capítulo hablamos de la definición del bloque histórico y de su conexión con la filosofía, aquí, en el segundo capítulo, definimos los contenidos del bloque histórico socialista y nos extendemos sobre los significados específicos de esta filosofía bajo su comprensión orgánica con ese bloque.

Quizás Lenin fue quien popularizó plenamente la diferencia entre “socialismo” y “comunismo”. Como sabemos, esa diferencia se basa en las indicaciones de Marx y Engels y, particularmente, en la *Crítica del programa de Gotha*. La “etapa superior” de esta sociedad

futura o comunismo, está atravesada por circunstancias históricas precisas, pero se organiza sobre la producción de ciertas condiciones históricas generales: 1) abolición de la propiedad privada de los medios de producción; 2) centralización de los medios de producción para la regulación socialmente planeada según las necesidades de la colectividad y de cada individuo; 3) apropiación de la socialidad en el proceso productivo como efecto de la superación de la división capitalista del trabajo y de la separación entre trabajo manual e intelectual, entre productores y administradores; 4) liberación del valor de uso respecto del sometimiento producido por la lógica del valor y la producción mercantil capitalista; 5) desaparición de la escasez económica y liberación del tiempo para el goce humanizado; 6) superación de la escisión sociedad civil/Estado, o apropiación social autogestiva política. Estas condiciones son las que posibilitarían el desenvolvimiento libre de cada individuo como condición del libre desenvolvimiento de todos. No obstante, Marx sólo vivió un limitado y fugaz encuentro con este proyecto: la comuna de París. Ya en los comienzos del siglo XX Engels creía que el socialismo estaba más cerca de su realización por vía de los avances electorales del Partido Socialdemócrata Alemán. En 1917 Lenin aseguraba que los soviets estaban escribiendo el prólogo de la revolución socialista mundial —que en realidad terminaría siendo una dura, larga e incierta marcha hacia el socialismo, y que sería desviada hacia el llamado “socialismo real”. Por su parte, Gramsci consideraba que los consejos de fábrica, como núcleos auto-organizados de control productivo, podrían germinar la instauración de un nuevo Estado obrero. Lo que permanece en estas experiencias de transición es la perspectiva de: a) la expropiación social de los medios de producción; b) la supervivencia de un Estado que inicia su propio desmantelamiento; c) la ampliación y la profundización de la democracia social con relación a la expansión del principio de representatividad y la gestión social. Sin embargo, este perfil o guía general de transición no coincide de ninguna manera con un modelo originario de comunismo en cuanto que no hay ningún canon histórico de éste y en tanto que a Marx, a diferencia de los socialistas utópicos, no le interesaba producir un análisis de esa sociedad futura, sino un examen de las estructuras contradictorias del capitalismo y de la voluntad política de los sujetos a partir de la cual podría surgir esta sociedad. Más que comunismo, lo que tenemos es un largo bagaje de experiencias, prácticas, reflexiones y conceptos que, en su conjunto, en cuanto campo atravesado por múltiples tensiones, constituye la tradición y las identidades del mismo. En

cuanto a lo que nos concierne, en los *Cuadernos* no es asumida la terminología “comunismo-socialismo”. Ello se debe a la censura. Pero quizás también a la tosquedad escolástica que presupone aquella dupla más propia de la tradición marxista-leninista. En realidad, Gramsci habló de “sociedad regulada”: unas veces refería a la transición y otras a la superación plena del capitalismo. En adelante, y dado que Gramsci pensó la superación de la dominación como construcción y proceso permanente, referiremos a este proyecto como socialismo. Justamente, lo que queremos analizar son las particularidades políticas de esa construcción y de ese proceso.

Si dirigimos nuestra mirada hacia las ideas de Gramsci con relación al socialismo, es indispensable encausar dos indicaciones puntuales: a) aunque el filósofo italiano forma parte de esta compleja tradición, es necesario mediar sus aportes en torno a la crítica de este entramado problemático de experiencias (la práctica política marxista-leninista de la dirigencia soviética staliniana) y las elaboraciones conceptuales (del tercerinternacionalismo de finales de los años veinte esquematizado en el *Manual* bujariniano) que no implican el arribo a un revisionismo socialdemócrata o un juicio liquidatorio sobre el conjunto de la experiencia de la URSS; b) las ideas (y la práctica) de Gramsci con relación al socialismo pueden ser abordadas desde varias dimensiones, por ejemplo, en tanto que: 1) estudio de la naturaleza de las sociedades socialistas —problema que se enciende cuando el poder soviético emerge de sus desesperadas luchas para mantenerse y ser permanente; 2) proceso ligado a una estrategia política posible y necesaria para instaurar el socialismo —cuestión que se exalta después de que la revolución fracasara o ni siquiera tuviera lugar fuera de Rusia, razón por la cual se hacía necesaria una reconsideración sistemática de la estrategia para conseguir el poder o proyectar las formas técnico-políticas de transición;⁸⁰ 3) polémica articulada a la exégesis política de lo que Gramsci valoró o criticó sobre el proceso particular de la URSS —controversia concentrada en el núcleo de la emblemización de Gramsci como gran crítico o “militante consecuente” del marxismo-leninismo.

⁸⁰ Este problema se constituyó como el centro candente de preocupación y objeto de innumerables debates entre los marxistas después de la experiencia de 1917 (comunistas soviéticos, maoístas, trotskistas, eurocomunistas), por no mencionar a quienes estaban fuera de las ideas del comunismo.

En la obra de Gramsci se encuentran presentes estas tres perspectivas, y aunque cada una de estas orientaciones no puede aislarse absolutamente de las otras, también pensamos que por separado pueden constituir un cuerpo de problemas relativamente autónomo susceptible de ser objeto de estudio particular. Operar de esta manera con los conceptos gramscianos no es algo novedoso o inmediatamente problemático. Lo problemático reside en que, tal como hizo notar Hobsbawm desde 1982, “algunos comentaristas me parece que se han concentrado excesivamente en uno de ellos, en el estratégico”.⁸¹ Al privilegiar esta dimensión los conceptos de “partido”, “oriente-occidente” o “guerra de movimientos-guerra de posiciones” se ponen en primer lugar y se tiende a marginar la exploración teórica de otros aspectos del pensamiento gramsciano, como la crítica de las condiciones del avance hacia el socialismo por parte de las clases subalternas en los marcos de un proceso de conformación de una nueva voluntad nacional-popular articuladora de un nuevo bloque histórico.⁸² Esta cuarta dimensión constituye para nosotros un eje definitivo respecto de la línea argumental que venimos desarrollando pues, desde nuestra perspectiva, la filosofía se articula sobre todo con procesos orgánicos vivos que apuntan a construir nuevos órdenes civilizatorios cuyo nexos no se agota en la formalización estática de modelos sociales, estrategias o discusiones *post festum*. Por ello es que aquí analizaremos al socialismo como *proceso de formación de una nueva voluntad hegemónica superadora de las estructuras capitalistas*. Para comenzar a desarrollar esta idea conviene mucho saber que en Gramsci esta nueva voluntad comienza a construirse desde la subalternidad.

⁸¹ Eric Hobsbawm, “Gramsci”, en *Cómo cambiar el mundo*, México, Crítica, 2015, p. 326. A finales de los años setenta los principales partidos comunistas de Europa occidental se orientaban hacia la perspectiva eurocomunista. Uno de los núcleos teóricos decisivos que vertebró estas orientaciones se fundó en la revaloración del primado del grosor nacional frente al Estado entendido de manera estrecha. Gramsci fue, en este contexto, la reminiscencia perfecta de innumerables reinterpretaciones que se ponían en el centro de un nuevo debate político. (Véase: Pietro Ingrao y otros, *Gramsci y el eurocomunismo*, Barcelona, Materiales, 1978). En esos debates Poulantzas y Buci-Glucksmann se posicionaron como eurocomunistas de izquierda; mientras que figuras como Althusser o Perry Anderson fueron disidentes del mismo. Anderson arremetió insistentemente contra la tentación socialdemócrata que hacía de Gramsci un gradualista precursor del parlamentarismo eurocomunista. En el ámbito conceptual, y para evitar el reformismo, planteó un problema teórico muy serio que inmediatamente se puso en el corazón del debate: ¿pueden las clases trabajadoras ejercer la hegemonía antes de conseguir el poder, como había hecho la burguesía previamente? La cantidad de respuestas que contestaron precozmente con un “sí” fue sorprendente (y ciertamente hay muchas notas de la cárcel que pueden conducirnos a esta conclusión rápida debido a la “flexibilidad” teórica de algunos párrafos). No obstante, esas discusiones, que muchas veces fueron simples oportunidades de justificación de prácticas políticas, seguían moviéndose estrechamente en los linderos unilaterales de la estrategia.

⁸² En Latinoamérica este problema no podía ser secundario. Por eso es que en los textos de Aricó, Portantiero, Coutinho o Laclau hay una exploración profunda del papel del Estado en la constitución de movimientos populares y una revalorización del nexos hegemonía-democracia.

El término “subalterno” da cuenta de una relación social específica sobre la condición subjetiva de la subordinación en el marco histórico de la dominación capitalista, es decir, es el equivalente socio-político en el plano de la dominación de lo que ésta indica en el plano socio-económico: el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación.⁸³ El término aparece por vez primera en el Cuaderno 1, en los §43, §48 y §54 con relación a las estructuras jerárquicas militares, el análisis del poder de dirección, la función mando-obediencia y la subordinación de los individuos a las instituciones. Sin embargo, en el Cuaderno 3 hay una nota de tipo A (primera redacción), de junio de 1930, donde el concepto es teorizado en el ámbito de las relaciones sociales como subjetividad política de las clases sociales sometidas:

La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque sea en planos provisionales, pero ésta es la parte menos visible y que sólo se demuestra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor⁸⁴ [1930].

Si la historia de las clases subalternas es disgregada y episódica, ello remite a que el conjunto de sus intereses, experiencias, aspiraciones, anhelos, sentidos comunes, legados, etc., tienden a ser incluidos en el armazón estatal sólo en tanto que su contenido es transmutado para ser incluido como forma fantasmal en el seno de una estructura de dominación que presupone una historicidad lineal, acumulativa, “legal” e intolerante frente a las resistencias que pretendan romper la fluidez de este proceso. El Estado es entonces la referencia de una doble unidad: la de la historia de las clases dominantes, y la unidad de un aislamiento, división o desmembramiento que él mismo produce respecto de las clases subalternas. Las clases dominantes procuran que cada lucha de las clases subalternas comience desde ceros como separada de las luchas anteriores: que la experiencia colectiva

⁸³ Massimo Modonesi, *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 26.

⁸⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 3, §14, p. 27, Tomo 2.

se pierda y las lecciones se olviden. Sin héroes y sin mártires. La historia aparece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las cosas. Se trata de marchitar las energías y envenenar las raíces que podrían florecer en nuevos órdenes políticos con facultades hegemónicas. Algunas veces estos grupos ni siquiera saben que son subalternos. La profundidad de las derrotas puede ser tan radical que incluso produce fisiológicamente la tristeza y la resignación. Sin embargo, la subalternidad no es una sustancia ontológica, trascendental, supraempírica, omnihistórica o inconsciente que logra sustraerse a las relaciones de poder que en última instancia Gramsci sitúa en el núcleo de las relaciones de fuerzas. El plano de las “relaciones de fuerzas” compromete, en las coordenadas de la dialéctica dominantes-dominados, la imposibilidad de suturar las pulsiones o nervios de resistencia subalterna que se niegan a fenecer y que existen como co-elementos en un único plexo epocal, pues la subalternidad es el resultado de una configuración específica de las relaciones de fuerzas y por eso se incluye la posibilidad extraordinaria de remontarla y quebrar este círculo de sometimiento. Esta posibilidad de “quiebre” no está presente en el §14 del Cuaderno 3, pero sí en su reelaboración en el Cuaderno 25:

La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación, si bien según planes provisionales, pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes, y por lo tanto sólo puede ser demostrada a ciclo histórico cumplido, si éste concluye con un triunfo. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevar: sólo la victoria "permanente" rompe, y no inmediatamente, la subordinación⁸⁵ [1934].

El grosor de las ataduras de la subordinación sigue estando presente en esta nota de 1934. No se trata solamente del sometimiento por medio de los aparatos del Estado-sociedad política, sino del lastre de la internalización mecánica de una praxis que convoca la experiencia de la subordinación a partir de la cual se asimilan subjetivamente las relaciones

⁸⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 25, §2, pp. 178-179, Tomo 6. Aquí Gramsci ya no utiliza el concepto de “clase”, sino de “grupo”. Esto no indica un abandono del término “clase”, sino una precisión para expresar la densidad político-cultural de la experiencia de la dominación.

de dominación y su proyección social como modalidad o disposición para actuar como una clase. La experiencia de la subordinación comprende de alguna manera las formas de reacción de una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí y que pueden repetirse una y otra vez. Sin embargo, la experimentación de la subordinación incluye también la posibilidad del desarrollo del germen de la “rebelión” o insubordinación que se presenta bajo la forma de la espontaneidad, misma que siempre es acompañada por formas primigenias de dirección consciente en forma de sentido común cuyo desarrollo es interior a esos dispositivos de dominación que no pueden ser desactivados inmediatamente. En este proceso pueden surgir composiciones complejas con relación a la aceptación enajenada de la dominación en ciertos niveles de la vida social, y la rebelión con relación a otros niveles: esta es la verdadera textura histórica de la subversión.⁸⁶ Para potenciar este proceso hacia el socialismo Gramsci no sugiere insertar externamente la conciencia de clase en lugar de la falsa conciencia, la racionalidad por la irracionalidad, la dirección consciente por la espontaneidad. Se trata de un proceso de lucha contra la enajenación que, por vía de diversas combinaciones y sobreposiciones, pretende construir un cambio histórico que pueda ser experimentado en la vida social (a partir de la conciencia que los sujetos tienen de sus ideas y valores que son razonados a través de sus acciones, elecciones y creencias) como fin de la subordinación de la existencia política de los seres humanos. Este es, por supuesto, un trabajo largo y que sólo puede desarrollarse si se producen los referentes materiales a partir de los cuales los individuos históricos experimenten, incorporen y acepten relaciones sociales radicalmente diferentes a las del capitalismo. Pero sólo hay victoria “permanente” si se intensifica la iniciativa autónoma de las clases subalternas en un proceso que culmina en su encumbramiento como Estado.

Ahora bien, la intensificación del espíritu de escisión y de la iniciativa autónoma entroncan con el desarrollo de un proceso que se inscribe en el curso del desarrollo de ciertas contradicciones que, como exacerbación de una crisis orgánica del bloque dominante, abren el camino a un desarrollo de alternativas políticas con capacidad universalizadora en el marco de su lucha por una nueva hegemonía. En otras palabras, el socialismo no puede

⁸⁶ En los *Cuadernos* esta dialéctica de la subordinación-autonomía marca un canon de investigación histórica a partir del cual se pueden elaborar las fases del desarrollo del espíritu de escisión hasta la plena autonomía integral que sólo se consigue si las clases subalternas devienen Estado. Véase: Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 25, §5, p. 182, Tomo 6.

pensarse y desarrollarse sin el desencadenamiento o intensificación de una crisis orgánica. En primer lugar ello implica la separación de los grupos sociales respecto de sus partidos tradicionales que cesan de ser reconocidos como expresión propia de su clase o de una fracción de ella, esto es, conlleva a una crisis de representación. Si la genealogía de esta crisis histórica puede ser diversa, su contenido siempre es igual:

el contenido es la crisis de hegemonía de la clase dirigente, que se produce ya sea porque la clase dirigente ha fracasado en alguna gran empresa política para la que ha solicitado o impuesto con la fuerza el consenso de las grandes masas (como la guerra) o porque vastas masas (especialmente de campesinos y de pequeñoburgueses intelectuales) han pasado de golpe de la pasividad política a una cierta actividad y plantean reivindicaciones que en su conjunto no orgánico constituyen una revolución. Se habla de "crisis de autoridad" y esto precisamente es la crisis de hegemonía, o crisis del Estado en su conjunto⁸⁷ [1933].

Una crisis de Estado remite a una disrupción, estructural y coyuntural, del equilibrio de las formas de articulación entre las contradicciones de una formación social, es decir, de los compromisos nacionales entre los sectores dominantes (Estado) y subalternos (masas). Se trata de un indicio de que las clases dominantes no sólo no se expanden "universalmente" por medio de la asimilación de nuevos contenidos que les son exigidos, sino que se disgregan debido a su saturación, y por ello los grupos dominados tienden a separarse de las ideologías tradicionales que los conglomeraba. En términos analíticos ello remite a una separación entre el Estado-sociedad política y el Estado-sociedad civil, o sea, se abre la oportunidad para que las masas experimenten el carácter contingente del sistema hegemónico. Todo lo que parecía elemental y evidente, se vuelve expresión determinada de una forma de organización de fuerzas en la que otras virtualidades hegemónicas se hallan

⁸⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 13, §23, p. 52, Tomo 5. En este párrafo Gramsci parece identificar crisis política (lo que llama "crisis de autoridad" o crisis de hegemonía) con crisis de Estado en su conjunto. Aunque en algunas coyunturas se asista a una crisis política efectiva (como crisis de hegemonía nacional) que también se traduce en crisis de Estado en su conjunto, podría ser muy inexacto creer que toda crisis política se traduce en crisis de Estado, pues de hecho el Estado capitalista (como materialidad institucional) ha podido reabsorber ciertas crisis políticas para evitar que ello desemboque en verdaderas crisis de Estado. Sin embargo, recordemos que Gramsci define al Estado de una manera integral, que no puede escindirse de sus funciones hegemónicas, y por eso una crisis política sería también una crisis del Estado en su conjunto en tanto que las funciones hegemónicas de ese Estado se hallan desequilibradas o en dificultades.

incluidas atrofíadamente bajo la forma de espectro. Al caracterizar el concepto de la crisis orgánica Gramsci insiste en tres peligros que deben ser evitados: 1) estrechar el planteamiento al ámbito de las crisis económicas que, aunque importantes debido a que pueden crear terrenos favorables para la difusión de nuevas formas de organización social, por sí mismas no son “crisis del Estado en su conjunto”; 2) reducirla a sus manifestaciones episódicas o estruendosas; 3) circunscribirla a una causa u origen único, pues en realidad se trata de un prolongado proceso social donde las causas y efectos se complican y se superponen.

La categoría de crisis orgánica remite a la totalidad del nexo dialéctico estructura-superestructuras y sociedad política-sociedad civil, y a la articulación hegemónica en su conjunto. Es una categoría que hace referencia a la totalidad del proceso de reproducción social como circunstancia histórica determinada por una situación límite tal que el mantenimiento de la vida social se vuelve —de alguna manera— imposible. Esta imposibilidad, no obstante, es diferente para cada clase: imposibilidad para continuar su dominación política sin ninguna transformación; e imposibilidad para continuar soportando la miseria indigna de sus condiciones de vida (materiales y espirituales) hasta ahora existentes. Una crisis orgánica es en verdad una crisis política del sistema hegemónico nacional. Refiere al punto de quiebre de un proceso que tampoco tiene salidas inmediatas o predeterminables, pues abre múltiples posibilidades de salida o despliegue que se procesan según las correlaciones de fuerza sociales. De ahí que la categoría de crisis no implique una referencia sociológica hacia concepciones catastrofistas o aberturas inmediatamente revolucionarias. Esos agrietamientos sociales pueden resolverse de diversas maneras: 1) como conformación y estabilización de un nuevo sistema hegemónico burgués que logra restaurarse a partir de la iniciativa de nuevas fracciones de la clase dominante; 2) como intensificación de la actividad de masas por la que irrumpe un descontento general que parece imparable y que puede, por medio de la organización consciente, agudizar el proceso de autonomización de las clases subalternas para conformar un nuevo sistema contrahegemónico alternativo. Esta última posibilidad constituye para Gramsci la transición revolucionaria hacia el socialismo.

El socialismo es un proceso que imbrica la producción de un nuevo sistema hegemónico en el marco de una disputa por el poder. Cuando Gramsci sostiene en el Cuaderno 1 que “puede y debe existir una ‘hegemonía política’ incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar sólo con el poder y la fuerza material que éste da para ejercer la dirección o hegemonía política”⁸⁸ [1930], hay que notar que la expresión “hegemonía política” está escrita una vez con comillas y otra sin ellas. La expresión entrecomillada refiere a una situación previa a “llegar al gobierno”, es decir, no se ha devenido sociedad-política. No se cuenta con las capacidades para coartar los intereses políticos de otras clases y para organizar un muro de contención estatal que salvaguarda las modificaciones que se realizan en la sociedad civil, la economía y el resto del Estado integral. Aquella “hegemonía política” no refiere entonces a: 1) la capacidad de las clases dominadas para ejercer, desde su posición subalterna, la hegemonía sobre la sociedad en su conjunto o sobre la clase dominante misma; 2) la posibilidad de que las clases subalternas sean “culturalmente dominantes” en los marcos de la dominación capitalista;⁸⁹ 3) la apropiación efectiva de la “dirección de la sociedad” sin la toma y transformación del poder del Estado, en una transición indolora al socialismo. Es cierto que no podemos negar que la expresión “hegemonía política” (entrecomillada) expresa la necesidad de una lucha civil-cultural de largo aliento, pero las comillas indican que la *hegemonía política* (sin comillas) se reserva para las luchas políticas que tienen como referente al Estado en su papel de organización material de la vida social en su conjunto, como centro donde se descifra la unidad nacional de las contradicciones que, en sus diversos niveles del bloque histórico, se rigen por diferencias de etapas y desarrollo desigual. Si las clases subalternas no pretenden ser también dominantes, ello sería índice de una recaída en el liberalismo de tipo idealista. Esas capacidades políticas de Estado funcionan como sus facultades para confirmar o completar su homogeneización, su organización y su autoconciencia. La superación de su

⁸⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 1, §44, p. 107, Tomo 1.

⁸⁹ Incluso, tal como sucedió en verdad después de la revolución rusa, la conquista del poder político por parte de las clases trabajadoras no se tradujo inmediatamente en superioridad como clase “culturalmente dominante” en todos los aspectos materiales y espirituales de la vida del sujeto humano. En el §130 del Cuaderno 8, Gramsci sostiene que si no se posee la superioridad cultural las clases trabajadoras tendrían que confiar inicialmente en la estadolatría: “Para algunos grupos sociales, que antes de acceder a la vida estatal autónoma no han tenido un largo periodo de desarrollo cultural y moral propio e independiente (como en la sociedad medieval y en los gobiernos absolutos se hacía posible por la existencia jurídica de los Estados u órdenes privilegiadas), un periodo de estadolatría es necesario e incluso oportuno: esta ‘estadolatría’ no es más que la forma normal de ‘vida estatal’: de iniciación, al menos, en la vida estatal autónoma y en la creación de una ‘sociedad civil’ que no fue históricamente posible crear antes del acceso a la vida estatal independiente” [1932]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §130, p. 282, Tomo 3.

fragmentación y su sometimiento político sólo se imbrica al construir y dirigir un proceso orgánico de conformación nacional que apunta a la producción de un nuevo bloque histórico.

El socialismo es, sobre todo, la construcción social de un *nuevo orden* que únicamente puede lograrse como superación de la subalternidad. Como hemos visto, el “estar fuera” del Estado, como renegado, excluido o repudiado, es también una forma específica de ser nacional. Eso que está ahí, pero que también está afuera, no siempre accede a rebasar cierta invisibilidad agónica que lo asedia y que lo convierte en una presencia de tipo espectral que tiende a ser sistemáticamente designificada. Lograr tal rebasamiento es una posibilidad que, desde la perspectiva de Gramsci, sólo se implica al contender en el plano de la hegemonía, en tanto que deviene en lucha orientada a la rearticulación democrática de la nación y de la universalidad.⁹⁰ Este proceso no puede prescindir de la capacidad subversiva y radical de las clases subalternas para resquebrajar o licuar algunas de las capas de las relaciones de dominación, y del desencadenamiento de un conjunto de combates necesarios (económicos, políticos y militares) para alterar las relaciones de fuerzas hasta ahora existentes. Hace falta que una vez más todo lo sólido se desvanezca en el aire. Pero entonces, a riesgo de ser devorado por el remolino, hay que sujetarse para establecer una dirección en medio del caos creador. Hay que orientarse para poder enfocar el despliegue de esa energía ígnea en estado incandescente y construir estructuras sociales nacionales duraderas.⁹¹ La lucha por el socialismo compromete la disputa por un nuevo principio de articulación social que reconstituye un nuevo bloque y su vertebración en un nuevo sistema hegemónico. Ello no expresa la prescripción de “llenar la nación” como si ésta fuera un recipiente vacío que pudiera ser ocupado o penetrado desde afuera por diversos contenidos, o sea, sin impulsar una transformación radical de las estructuras, instituciones, prácticas, prioridades y sentidos nacionales. La disputa política que piensa Gramsci no se desarrolla

⁹⁰ Ana María Rivadeo, *Les a patria*, op. cit., p. 42.

⁹¹ Si no se construye un nuevo orden ello podría anunciar una nueva derrota. Gramsci es consciente de esto desde la etapa consejista: “En Alemania, en Austria, en Baviera, en Ucrania y en Hungría se han verificado esos desenvolvimientos históricos. A la revolución como acto destructivo no le sigue la revolución como proceso reconstructivo en el sentido comunista. La existencia de las condiciones externas —Partido comunista, destrucción del Estado burgués, fuertes organizaciones sindicales, armamento del proletariado— no ha sido suficiente para compensar la ausencia de estas otras condiciones: existencia de fuerzas productivas tendientes al desarrollo y a la expansión, movimiento consciente de las masas proletarias decidido a alimentar el poder político con el poder económico, voluntad en las masas proletarias de introducir el orden proletario en la fábrica, de hacer de ésta la célula del nuevo Estado, de construir un nuevo Estado”. Antonio Gramsci, “Dos revoluciones”, en *Consejos de fábrica y Estado de la clase obrera*, México, Roca, 1973, p. 121.

precisamente en las coordenadas del “adentro” o el “afuera”, sino en la transformación de las relaciones políticas de subordinación humana que presuponen la reproducción histórica de la figura dominantes/dominados. En otras palabras, es una lucha que disputa la hegemonía en tanto que cuestiona el control del campo de la articulación de los contenidos nacional-populares, y que por eso desarticula el sistema hegemónico anterior al tiempo que desarrolla uno nuevo capaz de desbloquear y desarrollar al máximo esas energías universales de democratización.

Aunque esta lucha comporte siempre una dimensión mundial compleja y específica —enlazada a la estructuración cosmopolita del capitalismo—, la transformación del sistema nacional no se reduce a la dimensión internacional o mundial por separado. Ello está expresado en el Cuaderno 14:

Ciertamente el desarrollo va hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es “nacional” y de este punto de partida es que hay que iniciar el movimiento. Pero la perspectiva es internacional y no puede ser de otra manera. Por lo tanto hay que estudiar exactamente la combinación de fuerzas nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar según las perspectivas y las directivas internacionales⁹² [1933].

Es interesante que en esta nota de tipo B (redacción única) Gramsci subraye la importancia de la doble adversativa “pero” (“pero el punto de partida es ‘nacional’ [...] pero la perspectiva es internacional”), que no debe ser interpretada como señal de irresolución o titubeo, sino como necesidad de poner el acento sobre el nexo específico entre lo nacional (concretado en un sistema hegemónico que lo procesa) y su universalización internacional que no puede volatilizar los contenidos de esos sistemas hegemónicos. Es claro que esta perspectiva compromete la renuncia a todo sectarismo para trascender el nacionalismo y el internacionalismo abstracto. Entonces, más que entender los términos nacional e internacional como dicotomía (Stalin y Trotsky), Gramsci restablece la unidad orgánica de un proceso con un doble movimiento: 1) un desarrollo *específico* de lo nacional en tanto

⁹² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 14, §68, p. 156, Tomo 5.

perspectiva por la homogeneización y la universalización de los contenidos nacional-populares; 2) la liquidación universal de los nacionalismos particularistas y excluyentes, y de sus formas de explotación y subordinación, que impiden ese desarrollo *específico* propio de estos contenidos nacional-populares. La finalidad de este proceso enlaza con la construcción de una alternativa universal y democrática que no arriba de una serie cosmopolita abstracta o de una práctica clasística corporativa que pretende instalar la universalidad inmediata, sino que emerge de cada sociedad histórica concreta y por eso constituye siempre un proceso de redes nacionales específicas que se resuelven en la constitución de nuevos sistemas hegemónicos y del enlace histórico entre ellos. No se puede trascender la dominación más que internacionalmente (“no puede ser de otra manera”) pero para ello hay que desarrollar la combinación de fuerzas nacionales que deben dirigirse hacia la superación universal (internacional) de la dominación. Como puede verse, en Gramsci la extensión del grosor internacional democrático y socialista, y la liquidación de los particularismos, no comporta la extinción de lo nacional, sino un desarrollo específico (popular, democrático, universal y socialista) del mismo.

Este desarrollo contrahegemónico no surge por la vía limitada de: 1) el corporativismo de clase cuya justificación retórica se asienta en la “independencia política”; 2) la producción de un conjunto de alianzas coyunturales para resolver problemas de circunstancia; 3) la sumatoria aritmética de intereses locales en la que la resultante, como en la ley del paralelogramo de fuerzas, es más pequeña en cuanto más divergentes sean las fuerzas entre sí; 4) la elaboración “desde arriba” de un nacionalismo de masas con centralidad estatal; 5) la rendición frente a una visión populista antiestatal y sin dirección que ve en el pueblo el reino de la incontaminado;⁹³ 6) la pretendida sustitución o creación *ex nihilo* de una voluntad política completamente nueva o formulada plenamente. Entonces, ¿de dónde germina esta voluntad contrahegemónica? Desde nuestra perspectiva, el núcleo de este proceso encarna en la conexión orgánica de un conjunto de fuerzas o elementos emancipatorios que evocan a la potencia de las conquistas y resistencias subalternas

⁹³ Sobre este complejo tema véase: Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero, “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, en Julio Labastida Martín del Campo (coordinador), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, UNAM-Siglo Veintiuno Editores, México, 1986. Sin embargo el “populismo” en Gramsci continúa siendo un tema de investigación vigente, tal como lo atestiguan las recientes discusiones italianas. Véase: Guido Liguori (editor), *Gramsci e il populismo*, Milán, Unicopoli, 2019.

materiales y simbólicas incrustadas subordinadamente en las estructuras de dominación política, económica, moral e intelectual, mismas que, como particularidad concreta, son escindidas del principio hegemónico precedente para ser sintetizadas en torno a un proyecto orgánico de constitución social (anticapitalista) que las dota de una nueva identidad. Gramsci expresa así este proceso:

lo que era secundario y subordinado o incluso incidental, es tomado como principal, se convierte en núcleo de un nuevo complejo ideológico y doctrinal. La vieja voluntad colectiva se disgrega en sus elementos contradictorios, porque de estos elementos, aquellos que son subordinados se desarrollan socialmente⁹⁴ [1932].

Las estructuras de los elementos contradictorios (dominantes) son desintegradas, pero algunos de los elementos subordinados en ellas son transformados, unificados y potenciados para ser el núcleo nacional-popular de las nuevas formas de producción política. Dicha dinámica confluye en un proceso de rupturas y rearticulaciones de elementos previos — mismos que no pueden seleccionarse con independencia de las situaciones políticas concretas. Con esto podemos entender que el momento de la vigorización de una crisis orgánica se intensifica sólo como oportunidad para la construcción de un nuevo orden: es menos importante el elemento destructor que el rearticulador. La rearticulación implica un momento de escisión respecto de los mecanismos de dominación política que han deformado o destruido esos contenidos, pero además entronca con la defensa de los contenidos nacional-populares precedentes que resguardan la presencia o el acuerpamiento material de los grupos subalternos, pues la historia de éstos últimos permanece en el umbral de la historia de sus propias luchas —ellas son la comprobación material, la constatación que se disputa sobre su propia existencia que siempre permanece en estado de peligro. En cierta medida este proceso “presupone la ´continuidad´ tanto hacia el pasado, o sea con respecto a la tradición, como hacia el futuro”⁹⁵ [1933]. Se inscribe en un curso que implica la definición de los marcos de la continuidad como modalidad que gestiona las contradicciones, conflictos

⁹⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §195, p. 315, Tomo 3.

⁹⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 15, §4, p. 177, Tomo 5.

o transformaciones, y así también las negaciones que revolucionan al pasado para cumplirlo como verdadera comunidad de sujetos libres. No obstante, aunque exista cierta “continuidad” con el pasado, dicho proceso de reconstitución histórica no puede copiar o emular las formas de reproducción hegemónica nacional desarrolladas hasta ahora por la burguesía en los marcos del capitalismo.

En el caso de la burguesía, hemos visto que su capacidad para articular un sistema nacional no se agota en su iniciativa para impulsar mecanismos económicos, sino que remite a su competencia para articular un conjunto de contradicciones interiores al bloque histórico que direcciona bajo su dominación. Las contradicciones que brotan de estos ámbitos no se resuelven, sino que perviven a través de la nación y el poder hegemónico que logra aquella clase. Pero esa capacidad articuladora tiene un límite que se encuentra en el núcleo de la estructuración de la sociedad como sistema de explotación y dominación en su conjunto. En los momentos de crisis este límite, que parecía invisible, se hace evidente, y por eso el desequilibrio del Estado integral se escinde en un Estado coercitivo y un contenido nacional determinado que desborda o altera la dominación y los poderes de ese Estado en aquel sistema hegemónico. Para Gramsci, la superación de ese límite elemental (analizado por Marx) remite, en primer lugar, a la realización mediata de los intereses objetivos de la clase trabajadora definidos desde la matriz estructural que precisan ser realizados políticamente en el ámbito de la lucha por el poder. El espacio de los intereses estructurales de la clase trabajadora es el *centro* y el *límite* en última instancia (que no puede definirse independientemente de las situaciones políticas concretas) dentro del que se desenvuelven los actos políticos. La concepción del socialismo en Gramsci no puede plantearse sin la conformación de un bloque político de las clases subalternas bajo la hegemonía del proletariado.⁹⁶ Es claro que en algunas coyunturas de la transformación esta clase deberá

⁹⁶ Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987, p. 100. En los *Cuadernos*, el proletariado es una categoría política más que sociológica. No se trata de un “sujeto” preconstituido antes de la lucha política, vale decir, en unas supuestas relaciones económicas de producción, y por eso no es un sujeto predestinado y privilegiado que haya que esperar según el devenir teleológico de la historia. Se trata de algo ya existente que es recuperado de otro modo al que la historia ha reproducido: sus formas de organización y prácticas son asumidas en términos políticos. Siguiendo al Marx de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, el proletariado es una especie de indeterminación de aquellos que ocupan la posición de lo imposible. Son los excluidos de la sociedad que sólo pueden existir si revolucionan todas las relaciones de explotación y subordinación. El concepto denota una especie de lugar vacío del orden existente (aquello que existe, pero sólo de manera subalterna) que no puede ser ocupado por ninguna de las clases, sectores o grupos reconocidos por el sistema de dominación. Ciertamente que las luchas de otras fuerzas democráticas legítimas son parte insustituible de un programa socialista, pero la *potencialidad* antisistémica de lo que

hacer sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial. Y aunque lo “esencial” es aquí la base del socialismo como núcleo de la subversión de las relaciones de la propiedad privada de los medios de producción y la explotación humana, no se constriñe a una economía planificada. El socialismo es la asimilación de una voluntad colectiva consciente, democrática, universal y expresada en instituciones propias (a cargo del ejercicio del poder) en cuanto remata la separación entre gobernantes y gobernados como reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil (proceso que apunta a la extinción del carácter opresivo del poder público del Estado como aparato de violencia organizada).⁹⁷ La extinción del Estado no es automática como resultado de la superación de las clases en el plano económico y la difusión cultural entre las masas, sino que se produce por un conjunto de luchas en el terreno de la política y las instituciones socialistas para hacer posible el fin de la enajenación que se expresa en el Estado separado de la sociedad, cualquiera que sea su contenido de clase. Si la correlación de fuerzas no es suficiente para lograr este procesamiento, la tarea del Estado socialista sería fortalecer a la sociedad civil como condición de su propia extinción en cuanto Estado (estadolatría progresiva). De manera que el largo e histórico proceso de la extinción del Estado no remite a la desaparición de las funciones civilizatorias necesarias para un orden político nuevo, sino a una intensificación de ellas, tal como ha sucedido en diversos procesos revolucionarios en donde las funciones políticas y civiles que el Estado desarrollaba bajo una significación clasística son ejercidas *técnicamente* por asociaciones autónomas anticapitalistas y democráticas.

históricamente se denomina proletariado, se funda en que el “pluralismo” o la “integración” de las diferencias jamás podrá avanzar hasta la abolición de la explotación de clase, misma que, para alcanzar el socialismo, nadie podrá hacer “a nombre” del proletariado. Que otro sector actúe “a nombre” del proletariado, denota que la superación de la subalternidad aún no está a la orden del día.

⁹⁷ Sobre este punto Domenico Losurdo afirma que “en el marco de su distanciamiento de toda forma de escatologismo debe situarse también el rechazo o la revisión radical que, desde sus inicios, hace Gramsci de la extinción del Estado”. Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2015, p. 223. Losurdo destaca sobre todo los disensos de Gramsci con el liberal-anarquismo que no admite administración ni garantías. Sin embargo, es exagerado decir que Gramsci “revisa” la tesis de la extinción del Estado. En los *Cuadernos* puede leerse que: “una clase que se postule a sí misma como capaz de asimilar a toda la sociedad, y sea al mismo tiempo capaz de llevar a cabo este proceso, lleva a la perfección esta concepción del Estado y del derecho, hasta el punto de concebir el fin del Estado y del derecho, inútiles a fin de cuentas por haber agotado su misión y haber sido absorbidos por la sociedad civil” [1932]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §2, p. 215, Tomo 3.

El proceso de absorción de la sociedad política por la sociedad civil no se reduce al consentimiento que fundan las nuevas clases dirigentes en un periodo de transición hacia el socialismo, sino que indica el libre funcionamiento de los derechos, libertades y garantías democráticas institucionales (principio de representación, libertad de expresión, pluralidad de ideas, transparencia de los medios de comunicación, libertad de asociación, etc.) que posibilitan y engarzan con el enardecimiento de la participación de las clases trabajadoras y los grupos subalternos en los asuntos comunes de la sociedad y su empoderamiento a partir de la construcción de su autonomía organizativa popular (voluntaria, creativa, mayoritaria y experimental), toda vez que las masas subalternas tienden a organizarse a partir de su propia historia. La democracia (entendida como conexión entre el sistema de legislación progresista y el poder popular de las masas) no es un medio para otra cosa, sino un fin en sí mismo. De ahí que en Gramsci no exista ese lastre conceptual de la adscripción burguesa de las tareas democráticas, ni su secuela simétrica que indica el carácter exclusivamente obrerista del socialismo. Esta conexión tiene su núcleo en la capacidad autogestionaria de las masas que producen la unidad entre el poder social y el político en los marcos de una lucha prolongada que despliega la hegemonía proletaria como construcción de un bloque popular, y que supera la oposición entre la lucha cotidiana y la lucha revolucionaria.⁹⁸ La gente del pueblo, que anteriormente depositaba en los especialistas la “gestión” de su vida política, asume un involucramiento directo en los asuntos comunes como una necesidad propia. La desigualdad en la influencia deliberativa, resultante de la desigualdad en el acceso a bienes culturales, académicos o informacionales que da lugar a la manipulación o elitización de la deliberación, queda neutralizada porque está fusionada a la ejecución conjunta de lo deliberado.⁹⁹

⁹⁸ Ana María Rivadeo, “La actualidad del pensamiento de A. Gramsci”, en *Problemas de la teoría política marxista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 135.

⁹⁹ Álvaro García Linera, *¿Qué es una revolución? De la revolución Rusa de 1917 a la revolución de nuestros tiempos*, La Paz, Vicepresidencia del Estado. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2017, p. 34. No podemos extendernos aquí sobre la cuestión democrática en los *Cuadernos*. Sin embargo, hay que tener en cuenta algunos excesos. Angelo Rossi y Giuseppe Vacca han afirmado que la teoría de la hegemonía y las concepciones sobre la democracia desarrolladas en los *Cuadernos* implican la superación y el abandono de la teoría de la “revolución proletaria” y la “dictadura del proletariado”. Véase: Angelo Antonio Rossi & Giuseppe Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Roma, Riuniti, 1991, p. 157. Una conclusión totalmente diferente, y con la que acordamos plenamente, es la de Sánchez Vázquez. Para él la dictadura del proletariado es una forma histórica transitoria para defender la democracia social frente a las clases que se resisten a renunciar a sus privilegios eminentemente antidemocráticos. “Entre el concepto marxista clásico de dictadura del proletariado y la democracia política no hay contradicción, ya que el Estado de transición, al desarrollar el potencial democrático de la nueva sociedad más allá del límite impuesto por el carácter político del poder, constituye la condición histórica necesaria de la verdadera democracia”. Adolfo Sánchez Vázquez, “Marx y la democracia”, en *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, Fondo de

En este orden de ideas, aunque sea aceptado que la reflexión de los *Cuadernos* no se sitúa en el mismo periodo de los consejos de fábrica, tampoco puede establecerse una discontinuidad absoluta entre ambos momentos, pues en los *Cuadernos* existen reivindicaciones explícitas de los consejos¹⁰⁰ en el sentido de que éstos fueron la *forma concreta* (cuya incidencia real se inscribe en Europa entre los años 1918 y 1921) en la que se exaltaba la autonomía de los trabajadores, su capacidad de lucha y de construcción de autodeterminación política.¹⁰¹ Los consejos eran una escuela natural de la conciencia socialista, lugar de la unificación entre la política y la economía, y germen del futuro Estado socialista en los marcos de una lucha por la conquista del poder. Sin embargo, es bien sabido que la reflexión de los *Cuadernos* no se limita a la exaltación exclusiva de la organización obrera de las fábricas o de la democracia proletaria que no se articularía, sino por adición, a una fracción política capaz de quebrar el aislamiento de los trabajadores con el fin de ordenar, representar y direccionar a escala nacional la presencia y las energías sociales de las masas populares. En efecto, las reflexiones de los consejos no pueden comprenderse al margen de ese periodo de ofensiva revolucionaria con posibilidades de ejecución de doble poder, pero el acento que pone Gramsci sobre el partido en tanto que organismo nacional homogeneizador no puede limitarse a ser un aporte para los periodos de reflujo o derrota, sino que se constituye como momento de una maduración teórica que elabora la posibilidad de un acontecimiento contrahegemónico donde las clases subalternas protagonizan, consciente e inteligentemente, la revolución.

Cultura Económica, 2007, p. 66.

¹⁰⁰ Véase: Cuaderno 3 §48, Cuaderno 9 §67, Cuaderno 12 §3, y Cuaderno 22 §2.

¹⁰¹ Los consejos obreros de esos años compartían las siguientes características: 1) práctica de la democracia directa de los trabajadores, concretada en la elección directa de los representantes elegidos en asambleas; 2) principio de revocabilidad de los mandatos como forma de oposición a la burocratización; 3) búsqueda de la superación entre los obreros sindicalizados y los no organizados, y de las diferentes categorías o niveles de la producción; 4) superación de la organización obrera por oficios; 5) afirmación de la primacía de la lucha en el ámbito económico; 6) proyección de la posibilidad del control obrero sin los propietarios capitalistas. Pero lo que decide finalmente su carácter revolucionario es que encarnan socialmente la acción solidaria de todos los trabajadores en su ejercicio de poder y por la abolición de la propiedad privada. En algunos textos la concepción consejista de Gramsci tiende a reducirse a un corporativismo fabril de tipo obrerista, y aunque este exceso intenta superarse con la integración de los consejos en comités de barrios representativos de otras categorías de trabajadores y con organizaciones campesinas equivalentes, sólo en los *Cuadernos* se plantea el problema de la producción hegemónica sobre la totalidad de las relaciones sociales de un bloque histórico.

Las reflexiones de Gramsci con relación al partido pueden ser abordadas desde diversos ángulos, pero las indicaciones carcelarias sobre este tema desbordan cualquier pretensión de encontrar ahí una simple teoría técnica del gobierno o de la organización bajo la exégesis bíblica de Lenin. El eje de sus reflexiones sobre este asunto gravita sobre las articulaciones entre el partido y esa pluralidad de instituciones populares en las cuales se expresan las clases subalternas. Ello se extiende a un conjunto de consideraciones sobre el desarrollo de la relación entre la “espontaneidad” y la dirección consciente en los marcos de un proceso de subversión y construcción revolucionaria:

El movimiento turinés fue acusado contemporáneamente de ser "espontaneísta" y "voluntarista" o bergsoniano (!). La contradictoria acusación, analizada, muestra la fecundidad y justeza de la dirección que se le imprimió [...] Este elemento de "espontaneidad" no fue olvidado y mucho menos despreciado: fue *educado*, fue orientado, fue purificado de todo aquello que siendo extraño podía contaminarlo, para hacerlo homogéneo, pero en forma viva, históricamente eficaz, con la teoría moderna¹⁰² [1930].

Aquí no sólo nos hallamos frente a una reivindicación explícita del consejismo. Se habla de la “espontaneidad” (entre comillas) como metáfora, en tanto que ésta no se encuentra jamás en forma pura, pues cualquier acción humana supone: 1) cierta conciencia previa con relación a las modalidades o configuraciones de la práctica; 2) determinadas condiciones de realización (sociales y naturales) que no siempre se pueden eludir. Lo “espontáneo” es por eso un grado de lo consciente y de lo socialmente determinado que se caracteriza por el hecho de que no logra darse a sí mismo un orden autónomo de dirección propia. Sin embargo, en este párrafo lo “espontáneo” también implica lo positivo o energético como estallido “históricamente necesario” en cuanto negación de un orden existente insoportable, y por eso emergencia de un acontecimiento más allá de lo arbitrario. Para impulsar a los “grupos partidarios” y a los “espontáneos” se exige la “disciplina” entendida como interpenetración mutua que abre la posibilidad de la superación del aventurerismo de los “grupos partidarios” y del aislamiento de los sectores “espontáneos”. Aunque este proceso

¹⁰² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 3, §48, p. 53, Tomo 2.

implica la producción de programas y organizaciones revolucionarias que se diferencian de las meras “acciones espontáneas” particulares, no existe una discontinuidad entre las primeras y las segundas. Recordemos que en Gramsci no existe una perspectiva de inserción externa de la conciencia de clase, sino la apuesta por la construcción de un tejido orgánico entre dirección y “espontaneidad” que expresa una relación de efectiva representatividad como fundamento de una potente fuerza social. En este sentido rechaza también la dicotomización entre las diversas organizaciones de los grupos subalternos y el partido, la acción política y la acción económica, lucha corporativa y lucha hegemónica. El partido es una institución capaz de ordenar, centralizar, procesar, difundir y organizar la totalidad de luchas populares (sin excluir ninguna de ellas) y que logra condensar su desarrollo en el nivel nacional.¹⁰³ No es órgano separado, sino parte interna de la clase obrera: logra ligarse a todo un bloque social en tanto que imprime una dirección reconocida conscientemente como guía política, moral e intelectual que impulsa internamente la trama compleja de las iniciativas que desarrollan las clases populares. Por ello es que encarna la expresión viva de esa nueva voluntad colectiva a la que infunde una conciencia creadora de valores históricos e institucionales, fundadora de Estados, y por eso su eje se basa en la producción permanente de una nueva reforma intelectual y moral.

En el Cuaderno 7, el filósofo italiano afirma que “si hubiera que hacer un estudio sobre la Unión, el primer capítulo, o incluso la primera sección del libro, debería desarrollar

¹⁰³ Adolfo Sánchez Vázquez señala que Gramsci se mueve “holgadamente” en la concepción leninista del partido como vanguardia de la clase obrera que reivindica su privilegio epistemológico de dirección y que por ello no rebasa la caducidad del leninismo con relación a la exterioridad del partido y los profundos efectos autoritarios que de ello derivan. Sánchez Vázquez no ignora que Gramsci percibía ya desde su momento estos riesgos militaristas y burocráticos. Nosotros diríamos que, si bien Gramsci partía de la concepción leninista del partido, procesó también una crítica profunda de los elementos antidemocráticos de ésta, tal como el de la vanguardia epistemológica y el de la exterioridad. Pero Sánchez Vázquez va aún más lejos: “la cuestión —no resuelta por Lenin, Gramsci o Togliatti— es la de si el concepto partido que comparten no lleva precisamente a la disciplina férrea y a la negación de la libertad y de la democracia internas que representan la tiranía en el seno del Partido y hacen posible, a su vez, la tiranía externa del Partido con respecto a las masas, al proletariado, que —como ‘dictadura del Partido’— se dio efectivamente en el ‘socialismo real’”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Gramsci I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 14. Estas afirmaciones son lapidarias y de hecho no podemos negar que en el planteamiento histórico de la forma partido siempre se desarrollaron estos marcados rasgos autoritarios (algunos de los cuales se puedan rastrear desde Lenin). Sin embargo, nosotros diríamos que en Gramsci lo fundamental es esta instancia unificadora nacional que se realiza en formas de organización concretas (que él sí remitía a la forma partido). Entonces tal vez el reto teórico-práctico (después de la experiencia del socialismo real) se presenta de la siguiente manera: ¿Cómo procesamos el reto de la reunificación nacional al tiempo que desarrollamos formas organizativas concretas que eviten esos vicios desarrollados en el seno de la histórica forma partido? Efectivamente, no podemos esperar que Gramsci resuelva situaciones políticas que no vio ni vivió.

precisamente el material recogido bajo este título ‘Reforma y Renacimiento’¹⁰⁴ [1931]. Esta es una de las escasas notas en las que subraya el carácter positivo de aquel proceso revolucionario: la “Unión” es la URSS. Desde el comienzo de este párrafo subraya que “el proceso actual de formación molecular de una nueva civilización puede ser parangonado con el movimiento de la Reforma”. Cuando Gramsci utiliza el término “Reforma” evoca ciertos vínculos con Salvemini y Gobetti, quienes consideraban que para Italia era una desgracia haber carecido de algo comparable a la Reforma protestante, vale decir, que hubiera modificado y convulsionado profundamente la orientación de la vida cotidiana (ese acontecimiento histórico singular en la historia de un individuo, pero a la vez el más complejo de toda la historia humana), de sus prácticas, rutinas, actitudes, sentimientos, incitaciones, pulsaciones, modelos, obligaciones, símbolos, rituales, modos de pensar y de conocer, en los marcos de una nueva relación cultura-sociedad.¹⁰⁵ Es cierto que el protestantismo alemán y el calvinismo fueron durante un par de siglos hostiles a las letras y los estudios, pero crearon una cultura popular y, en periodos sucesivos, una cultura superior. Lo que Gramsci reivindica de la Reforma es el proceso molecular ético-político que florece con el surgimiento de fuertes personalidades morales (conscientes de la pasividad acumulada confusamente y repetida infinitamente) y acostumbradas a gobernarse por sí mismas —las cuales incluso dieron a Europa y América los primeros modelos de régimen democrático.

La Reforma es el concepto que indica la necesidad de transformar la política en una ética de lo colectivo,¹⁰⁶ un hacer del “yo” un *nosotros*, una moral distinta a la dominante, y que ocuparía un lugar central en la renovación de la política misma.¹⁰⁷ En Gramsci, la ética y la moral no se reducen al ámbito de lo privado, subordinadas al “realismo político” o al

¹⁰⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 7, §44, p. 179, Tomo 3.

¹⁰⁵ Ya desde los textos pre-carcelarios Gramsci indica que “Es una afirmación repetida hasta el cansancio aquella de que en Italia falta el espíritu asociativo, el espíritu de solidaridad. Esta deficiencia de la costumbre y del carácter italiano se remonta a la tradición católica, que comprime las individualidades, mientras el protestantismo, con su libre examen, las desarrolla, las reagrupa, hace surgir la solidaridad y la resistencia”. Traducción propia. Véase: Antonio Gramsci, “Spirito Associativo”, en *Sotto la mole: 1916-1920*, Torino, Einaudi, 2008, p. 224.

¹⁰⁶ Francisco Fernández Buéy, “La política como ética de lo colectivo”, en F. Álvarez Uría (Comp.), *Neoliberalismo versus democracia*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1988.

¹⁰⁷ Es sabido que el Renacimiento italiano es considerado por Gramsci como un movimiento (en cierta manera también una Reforma) de cúpulas aristocráticas o para las clases altas que profundizaban el distanciamiento entre el pueblo y los intelectuales. Pero aunque en los *Cuadernos* el elemento Reforma tiende a ser privilegiado, debe ser concebido como unidad histórica con el elemento Renacimiento en cuanto recuperación crítica de las más altas conquistas intelectuales y espirituales de la cultura moderna, sin las cuales, por cierto, no podría generarse una nueva filosofía superadora del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente, correspondiente a otra civilización.

escepticismo superestructuralista de un malentendido relativismo moral. Tampoco entrañan la vuelta a un moralismo tradicionalista basado en la sumisión, la obediencia y el silencio, o a la vindicación de un ideal de comportamiento independiente de sus referencias materiales en las instituciones, organizaciones o inscripciones estatales. Gramsci recupera, más bien, la dimensión creadora, vital y pública de nuevos valores. Redime las intencionalidades y los sentidos que apuntalan un *deber ser* como creación necesaria de *voluntades históricas concretas* y que, de manera espontánea y libremente acabada, corresponde a la relación entre los actos y los principios admitidos por cada individuo, entre las conductas de cada sujeto y los fines que la sociedad se plantea como necesarios. Es cierto que Gramsci no escribió un tratado de ética normativa, pero sus reflexiones sobre este tema acentúan el valor y el significado del conocimiento del yo interior, la voluntad, el compromiso, la autonomía y la subjetividad, cuya vigorización o activación no siempre se implican automáticamente con las transformaciones del ámbito estructural o la planificación estatal, sino que interpelan a la conciencia que ordena sus prioridades existenciales e histórico-colectivas según nuevas formas del deber que sólo pueden lograr su coherencia plena en los marcos de un nuevo orden social. Si el desorden intelectual (entendido en sentido amplio) conduce al desorden moral, el fundamento de una moral superior que priorice las virtudes políticas no puede separarse de la construcción y la asimilación de una nueva concepción del mundo crítica. Al mismo tiempo que la conquista del poder político y sus implicaciones, la revolución acomete la conquista del pensamiento en cuanto saber-vivir colectivo. Pero, ¿qué tarea específica tiene la filosofía frente a este proceso orgánico de voluntades colectivas en el socialismo?

2.2 El lugar de la Filosofía

La manera esquemática con la que hemos analizado el socialismo como proceso de formación de una nueva voluntad hegemónica, superadora de las estructuras capitalistas, no incorpora la definición de una guía prescriptiva de la revolución que sólo necesite “ambientarse” o “contextualizarse” y con la cual podamos meternos al bolsillo la resolución

política de todas las situaciones histórico-concretas posibles. A diferencia de Trotsky, quien formula una “teoría de la revolución permanente”, Gramsci nunca habla de sus aportes como “doctrina”, “sistema”, “método” o “teoría”. En sus *Cuadernos* late una pulsión de finitud o miseria de la teoría que, aunque se dirige a reproducir lo concreto por la vía del pensamiento, preludia su renuncia frente a la seductora tentación de agotar la riqueza de las determinaciones de la realidad. En lugar de reprimir esta pulsión, Gramsci se hace consciente de ella y, de hecho, extrae gran parte de sus energías teóricas de aquí. En todo caso, las revoluciones son procesos multiformes, con ritmos, estructuras organizativas y programáticas transtextuales atravesadas por una multiplicidad de luchas y disputas que confluyen en un proceso no reductible a una estrategia lineal, cerrada y plena de certidumbre en su realización.¹⁰⁸ Las revoluciones son excepciones originales que combinan acontecimientos rarísimos (en cierta manera contradictorios) con diferencias de etapas que bien pueden tomar por sorpresa a los revolucionarios. Nuestra intención, entonces, ha sido analizar teóricamente un proceso histórico-hipotético como programática social que, justamente por ser tal, requiere de una conceptualización en el plano del pensamiento filosófico.

Desde nuestra perspectiva, el procesamiento teórico-filosófico del socialismo, tal como lo hemos definido, no es una tarea que se agote en la *filosofía de la praxis*. Fabio Frosini ha indicado que la “filosofía de la praxis” es la categoría a través de la cual Gramsci expresa su interpretación del marxismo.¹⁰⁹ Dicho término no es una simple elipsis para sustraer la palabra “marxismo” y eludir así la censura fascista. En realidad, es más probable que los que hablan de “elipsis” sean los que elaboran un camuflaje para no confesar que el concepto “filosofía de la praxis” es utilizado por Gramsci para reconstituir y recuperar un marxismo alternativo al de Plejánov, Bujarin o Stalin. Se trata de una reformulación del marxismo que evita: 1) la cosmogonía metafísica de la materia; 2) la aplicación de esta cosmogonía a lo “histórico” en cuanto que esquematismo económico especulativo; 3) la caracterización de la teoría como ornamentación del pragmatismo político. En un nivel general, Gramsci distingue a la praxis como estructura del devenir que se desarrolla en la relación ser humano-mundo, vale decir, como *creación* de un mundo socio-humano que actualiza la verdad como

¹⁰⁸ Ana María Rivadeo, *Lesà patria*, op. cit., p. 284.

¹⁰⁹ Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010, p. 33.

distinción entre lo esclarecido y lo no-esclarecido.¹¹⁰ En un nivel particular, la filosofía de la praxis imbrica la unidad práctico-inmanente de la concreción histórica en la acción militante con autoconciencia filosófica, científica, estética, moral¹¹¹ y espiritual, que apunta a producir colectivamente un nuevo sistema hegemónico. En un nivel singular envuelve el “análisis de las condiciones de posibilidad histórica de la autonomía de clase de las masas populares”¹¹² como fundamento de liberación histórica de las clases subalternas. Como conocimiento crítico-práctico es conciencia de la naturaleza de la lucha de clases como devenir y contradicción, y como actividad práctica piensa su tiempo histórico y actúa para transformar el bloque histórico capitalista. La filosofía de la praxis expresa, más que un sistema científico de tipo positivo, una concepción que pretende ofrecer una coherencia comprensiva del mundo y un ordenamiento de sus actividades en éste mediante presupuestos, postulados, representaciones, creencias, juicios de valor, aspiraciones, actitudes, intereses, normas, valores y sentimientos de grupo. La concepción del mundo denota una serie de principios que dan razón de la conducta del sujeto —a veces sin que éste se los formule de manera explícita. Tiende a programar las simpatías, estímulos, motivaciones, inspiraciones o reacciones que, en general, no son resolubles a los métodos del conocimiento positivo (falsación o argumentación analítica), pues procede sobre las formas de hacer las cosas y los horizontes prácticos de sentido, y por ello no se instala tanto en el pensar sino en el hacer. La filosofía de la praxis se destaca por ser militante y crítica en cuanto reintroduce la vocación práctico-política de lo que tradicionalmente se ha entendido como “conocimiento teórico”. Por eso se pone como instancia de universalización política, organizadora del saber, de la cultura y del sentido común, para revolucionar de arriba abajo la vida misma e incluso el modo de entenderla. Asimismo se realiza en prácticas, instituciones y estructuras sociales materiales sobre las que se sustenta y a través de las cuales se manifiesta y actúa. En el Cuaderno 11 Gramsci nos explica claramente qué es la filosofía de la praxis:

¹¹⁰ Karel Kosík, “Gramsci e la filosofia della ‘praxis’” en Pietro Rossi (editor), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Riuniti-Istituto Gramsci, 1969, pp. 49-50. Vol. 2.

¹¹¹ La filosofía de la praxis refiere también la adopción de ciertas virtudes histórico-colectivas como el “carácter (resistencia a los impulsos de las culturas superadas), honor (voluntad intrépida para defender el nuevo tipo de cultura y de vida), dignidad (conciencia de actuar para un fin superior)” [1932]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §90, pp. 200-201, Tomo 3.

¹¹² Lucio Oliver (responsable), *Gramsci. La otra política. Descifrando y debatiendo los cuadernos de la cárcel*, México, Itaca, 2013, p. 24.

Un tratamiento sistemático de la filosofía de la praxis no puede pasar por alto ninguna de las partes constitutivas de la doctrina de su fundador. ¿Pero en qué sentido debe entenderse esto? Tal examen debe tratar toda la parte general filosófica, por lo tanto debe desarrollar coherentemente todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política, y además del arte, de la economía, de la ética y debe, en la relación general, hallar lugar para una teoría de las ciencias naturales [...] Se preguntará si la filosofía de la praxis no es acaso específicamente una teoría de la historia, y se responde que ello es cierto, pero por eso la política y la economía no pueden separarse de la historia, incluso en las fases especializadas, de ciencia y arte de la política y de ciencia y política económica. Esto es, después de haber, en la parte filosófica general (que <es> la filosofía de la praxis propiamente dicha, la ciencia de la dialéctica o gnoseología, en la que los conceptos generales de historia, de política, de economía se anudan en una unidad orgánica) desarrollado la tarea principal, es útil, en un ensayo popular, dar las nociones generales de cada momento o parte constitutiva¹¹³ [1932].

Gramsci se rehúsa a caracterizar inmediatamente la filosofía de la praxis como una “filosofía” sin más. La filosofía de la praxis es *específicamente* una teoría de la historia en cuanto deviene una visión totalizadora del mundo para animar una integral organización práctica de la sociedad. La historia es aquí el ámbito absoluto del desarrollo existente y potencial de todo lo humano mismo. La “teoría de la historia” sería la modalidad teórica que apunta a comprender integralmente las posibilidades de organización política de la historia humana, pero “la parte filosófica general que <es> la filosofía de la praxis propiamente dicha” refiere al arsenal metodológico con el que se anuda orgánicamente, y en una perspectiva de totalidad crítico-racional, el saber histórico como potencia política que en el ámbito de la teoría deviene en instancia activa de organización hegemónica. Por eso es que el núcleo de esta concepción del mundo coincide con la pasión concreta de racionalización política de lo existente como su propio soporte de veracidad.

Una vez que hemos delimitado sucintamente qué es la filosofía de la praxis, debemos recordar que nuestra intención no es investigar la concepción integral del marxismo de Gramsci, sino analizar la relación crítica entre el socialismo que plantea el pensador italiano y

¹¹³ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §33, pp. 301-302, Tomo 4.

la filosofía correspondiente a dicha programática. Si la filosofía de la praxis excede su condición de “filosofía”, ello nos indica la necesidad de precisar que nuestro interés se acota sólo a la parte filosófica. Siguiendo a Gramsci:

desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado, nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea, un nuevo tipo de sociedad y por lo tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas¹¹⁴ [1932].

La filosofía de la que habla Gramsci es sobre todo una “exigencia” social para los grupos que devienen Estado y construyen un nuevo orden social. Se requiere de una filosofía específica para conferirle a la acción social una estructuración universal por medio de su vinculación con cierta totalización conceptual postulada de la realidad histórica en su conjunto. Nosotros sostendremos que esta filosofía funda la configuración estratégica de tres conceptos que apuntan a proyectar la realidad histórica como universalidad concreta: la dialéctica, la inmanencia y la cuestión de la verdad. A continuación analizaremos de manera particular el contenido teórico de cada uno de estos elementos e indicaremos también su pertinencia para la comprensión filosófica de la programática del proceso socialista.

2.2.1 La perspectiva dialéctica

Desde el periodo precarcelario existen una serie de referencias generales sobre la dialéctica, que indican una adopción casi heraclítea del término. En *L'Ordine Nuovo* afirma, por ejemplo, que “la historia es un perpetuo devenir, una creación nunca perfecta, un proceso

¹¹⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §70, p. 349, Tomo 4.

dialéctico indefinido”.¹¹⁵ En estas frases aún muy generales se entiende a la historia como un terreno de perpetuo cambio: en cada momento hay nuevos florecimientos de elementos sociales que luchan por ser referencia del devenir en la cultura humana. La “dialéctica” es la capacidad para ver que en todo lo que hay no existe nada fijo o rígido, sino que transmuta o desvanece. Más adelante, en su estadía en las cárceles de Mussolini, envía una carta a Tatiana el 25 de marzo de 1929 —por estos meses comienza la redacción de las primeras notas carcelarias— en la que menciona a “la dialéctica, o sea la forma de pensamiento históricamente concreto”,¹¹⁶ depurado de todo mecanicismo idealista o materialista. Hasta aquí no habría ninguna novedad o tratamiento específico sobre la dialéctica. Pasemos al análisis de los *Cuadernos*.

En 1958 Norberto Bobbio advirtió una especie de ambigüedad en el uso del término “dialéctica” en los *Cuadernos*:

En cuanto al uso del término "dialéctica" (y derivados), encontramos en las páginas de Gramsci los diferentes significados que el término asumió en el lenguaje marxista. Se pueden identificar al menos dos significados fundamentales: el significado de "acción recíproca", y el de "proceso por tesis, antítesis y síntesis". El primer significado aparece cuando el adjetivo "dialéctica" se une a "relación", "nexo", y quizás también "unidad"; el segundo, cuando se combina con "movimiento", "proceso", "desarrollo".¹¹⁷

En nuestro capítulo primero hemos demostrado que en Gramsci los términos estructura y superestructuras, o sociedad política-sociedad civil, mantienen un nexo vital necesario o relación de grados y momentos internos de un mismo bloque social. Es cierto que entre ellos se plantea un momento de diferencia, pero éste sólo se establece para conformar una

¹¹⁵ Antonio Gramsci, “Il problema delle commissioni interne.” 23 de agosto de 1919, en *L’Ordine Nuovo*, [en línea]: <http://www.centrogramsci.it/riviste/nuovo/ordine%20nuovo%20p2.pdf> Otras referencias generales también pueden encontrarse en: Antonio Gramsci, “La lingua unica e l’esperanto”, en *La città futura. 1917-1918*, Turín, Einaudi, 1982, p. 672; y en: Antonio Gramsci, *Epistolario. Gennaio 1906-dicembre 1922*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009, pp. 173-174. Vol. 1.

¹¹⁶ Antonio Gramsci, *Cartas de la cárcel (1926-1937)*, México, Era-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003, p. 198.

¹¹⁷ Norberto Bobbio, “Gramsci e la dialettica”, en *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1990, p. 28. Traducción propia.

relación de implicación que enriquece su propia identidad o función, y por eso Gramsci no habla de epifenómenos o reflejos pasivos, sino de una simbiosis de correlaciones activas y no necesariamente conflictivas. El momento de la diferencia no remite a la lucha de uno contra otro, sino a la tensionalidad como contenido de causación dialéctica. La tensionalidad puede referir al equilibrio relativo de los elementos cohesivos de un mismo bloque en el que se elabora una incorporación superior de la estructura en las superestructuras: el Estado subsume realmente a la estructura hasta transformarla en un momento orgánico suyo que se coloca en una relación de unidad y distinción histórica con el Estado mismo. Pero la tensionalidad también puede registrar las crisis que desembocan en la lucha entre fuerzas efectivamente irreconciliables. Este es el primer uso que identifica Bobbio. Sin embargo, sobre esta supuesta “dialéctica” tensional o de los distintos, Gramsci elabora una precisión de suma importancia:

dato el principio crociano de la dialéctica y de los distintos (que debe criticarse como solución puramente verbal de una exigencia metodológica real, en cuanto que es verdad que no existen sólo los opuestos, sino también los distintos) [...] Hay una exigencia real en el distinguir los opuestos de los distintos, pero hay también una contradicción en los términos, porque dialéctica se tiene sólo de los opuestos¹¹⁸ [1932].

La croceana “dialéctica de los distintos” resignifica las identidades de los elementos sin arriesgarse en la lucha por su superación. Más que pensar la contraposición, Croce teoriza la correspondencia que se desenvuelve en la unidad del espíritu cuya solución se corona como especulativa y ahistórica. Es cierto que Gramsci reconoce la existencia de los distintos (estructura-superestructuras) y por eso su identificación es una necesidad teórica real, pero también cuestiona que a esta tensión pueda llamársele propiamente “dialéctica”, pues no necesariamente inserta el movimiento, la negación de la negación y la posibilidad de superarse en una nueva síntesis. De ahí que el uso del término “dialéctica”, para los distintos, remita a un uso débil o indicativo. La comprensión de la dialéctica como dialéctica de los opuestos, sin embargo, no será una tarea menor en los *Cuadernos*. Su elaboración será

¹¹⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §41 X, pp. 198-199, Tomo 4.

entendida aquí como un momento sustancial para proyectar una filosofía capaz de conceptualizar la crítica de aquellas teorizaciones contemporáneas sobre la dialéctica que no corresponden a la construcción del nexo socialismo-filosofía. Vindicar una dialéctica de este tipo implica enfrentarse a: 1) el materialismo cosmogónico que intenta construir un sistema onto-triádico de leyes de movimiento total del universo; 2) la tradición liberal-conservadora de la historiografía reformista europea articulada a la escuela moderada de la revolución pasiva tipo Cuoco. Expliquemos ambos puntos.

Desde el Cuaderno 7, Gramsci ejecuta una serie de observaciones críticas en torno a la dialéctica teorizada por Bujarin: “es notable que en el *Ensayo* falta un tratamiento adecuado de la dialéctica: la dialéctica es presupuesta, no expuesta, cosa absurda en un manual que debe contener en sí los elementos esenciales de la doctrina tratada”¹¹⁹ [1930]. La frase “es presupuesta, no expuesta” debe ser entendida de manera particular pues, en su tratado, Bujarin destina una sola página para definir la dialéctica:

existen en el mundo fuerzas que actúan en diversas direcciones y opuestas entre sí. Estas fuerzas sólo se equilibran mutuamente en casos excepcionales. Observamos entonces un estado de "reposo" en el que permanece oculta la lucha real de las fuerzas. Pero si sólo una de estas fuerzas cambia, inmediatamente las "contradicciones internas" serán reveladas, el equilibrio será roto, y si un nuevo equilibrio se establece ha de ser sobre una base y, por lo tanto, debido a una nueva combinación de fuerzas, etc. [...] Hegel observó esta característica del movimiento y la expresó de la siguiente manera: llamó al equilibrio primitivo "tesis", a la ruptura del equilibrio "antítesis" y al restablecimiento del equilibrio sobre una nueva base, "síntesis" (proposición unificadora que concilia las contradicciones). A este carácter dinámico de todo lo que existe, expresado por él en la forma tripartita (tríada), Hegel lo llamó "dialéctica" [...] Para Marx la dialéctica, es decir, la evolución por medio de contradicciones es, ante todo, una ley del

¹¹⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 7, §29, p. 166, Tomo 3. Recordemos que Lenin había hecho un razonamiento similar en su famoso “Testamento”: “Bujarin no sólo es un valiosísimo y notable teórico del partido, sino que, además, se le considera legítimamente el favorito de todo el partido; pero sus concepciones teóricas pueden calificarse de enteramente marxistas con muchas dudas, pues hay en él algo escolástico (jamás ha estudiado y creo que jamás ha comprendido por completo la dialéctica)”. Lenin V. I., “Últimos artículos y cartas. Carta al congreso”, en *Obras. Tomo XII (1921-1923)*, Moscú, Progreso, 1973. p. 152. Hasta donde sabemos, Gramsci conocía este documento.

"ser", una ley del movimiento de la materia, una ley dinámica de la naturaleza y de la sociedad. El proceso del pensamiento no es más que su expresión.¹²⁰

La dialéctica en Bujarin puede reducirse a un instrumento que describe las leyes onto-triádicas generales del movimiento de la totalidad de los entes en cuanto que puede aplicarse universalmente a la realidad. Se trata de una definición genérica que se combina con el instinto por construir un sistema metodológico universal completo y sustentado en las ciencias naturales: el marxismo como "sociología general". Pero si el marxismo bujariniano hace coincidir las leyes de la dialéctica con los logros de las ciencias naturales, entonces la sociología rompe la cáscara que la constreñía a ser un puro método y se estira monstruosamente hasta presentarse como una ciencia independiente con sus propios objetivos sustantivos. En lugar de investigar las funciones y las relaciones históricas, se propone hablar de las causas de las cosas en sí. En el *Ensayo* se busca la regularidad, la normalidad o la uniformidad que de ninguna manera implica la superación intrínseca de los procesos históricos, sino su investigación mecánica construida sobre un modelo toscamente experimental que pretende comprender al universo como mecanismo simple de causalidades objetivas. Bujarin quiere presentar la ley causal, derivada de la lógica formal, como metodología de la regularidad perentoria, y por ello "la filosofía del *Ensayo popular* es puro aristotelismo [positivista], o sea una readaptación de la lógica formalista según los métodos de las ciencias naturales: la ley de causalidad 'sustituye a la dialéctica'"¹²¹ [1931]. ¿En qué consiste la ley de la causalidad para Bujarin? Según él

Dicha ley es una relación universal, necesaria, inevitable e invariable entre los fenómenos. Por ejemplo, el volumen de los cuerpos aumenta con la temperatura; los líquidos, calentados hasta un punto, se transformarán en vapores [...] En una palabra, puede decirse que la ley de causa y efecto es expresada por la siguiente fórmula: si determinado fenómeno se presenta, deben concurrir, además, necesariamente otros fenómenos determinados, correspondientes a aquél.¹²²

¹²⁰ Nicolái Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Madrid, Cenit, 1933, p. 105.

¹²¹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §186, p. 311, Tomo 3.

¹²² Nicolái Bujarin, op. cit., p. 76.

La simpleza de esta ley puede reducirse al encuadramiento de los objetos de estudio en cantidades que deben cumplir dos simples condiciones materiales y dos formales. Sobre las condiciones materiales se presupone que las fuerzas humanas son pasivas y no conscientes de sí (como los átomos). Y sobre las condiciones formales se requiere que: 1) A preceda y sea condición de B en el tiempo; 2) A y B estén relativamente próximos en el espacio y en el tiempo para que efectivamente B le dé su valor ontológico a A. Sin embargo, a pesar del evidente mecanicismo, Gramsci no reniega abstractamente del principio de causalidad. El 30 de mayo de 1932 le comunica a Tatiana lo siguiente:

¿Y puede decirse que Ricardo ha contribuido a orientar a los primeros teóricos de la filosofía de la práctica en su superación de la filosofía hegeliana, hacia la construcción de su nuevo historicismo, depurado de toda huella de lógica especulativa? [...] Yo arranco de sus dos conceptos —fundamentales para la ciencia económica— de «mercado determinado» y de «ley de tendencia», que me parecen debidos a Ricardo, y razono así: ¿No son acaso esos dos conceptos el punto de arranque utilizado para reducir la concepción «inmanentista» de la historia —expresada en lenguaje idealista y especulativo de la filosofía clásica alemana— a una «inmanencia» realista, inmediatamente histórica, en la cual la ley de causalidad de las ciencias naturales se depura de su mecanicismo y se identifica sintéticamente con el razonamiento dialéctico del hegelianismo?¹²³

Gramsci no rechaza la exigencia teórica de un concepto de regularidad, causalidad o necesidad respecto del desarrollo histórico, y por eso le reconoce a Ricardo el mérito de haber contribuido a la superación de la especulación idealista, vale decir, a partir de la edificación de una concepción (engarzada al carácter imprescindible de los hechos empíricos particulares) objetiva de las fuerzas económicas como principios generales del funcionamiento social que, en el terreno conceptual, abren la posibilidad científica para la reducción de fenómenos complejos a nociones elementales, el aislamiento de hechos, la

¹²³ Antonio Gramsci, *Antología* (a cargo de Sacristán Manuel), México, Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 323.

previsibilidad y el establecimiento de relaciones causa-efecto parangonables al “automatismo” de los hechos naturales. El empleo de la relación epistemológica causa-efecto es útil y necesario para guiarnos en un nivel de generalidad histórica y por eso el arsenal deductivo de la lógica formal es fundamental como propedéutica para el conocimiento dialéctico: “la lógica formal escolástica puede ser idónea y criticar los banales sofismas del idealismo actual que pretende ser la perfección de la dialéctica. Y en efecto, ¿por qué la dialéctica ‘formal’ debería ser superior a la lógica ‘formal’?”¹²⁴ [1932]. Sin dudas, el horizonte operatorio abstracto de lógica formal ocupa un nivel propio que no llega a ser abolido en el nivel del razonamiento dialéctico. Razonamiento dialéctico no es sinónimo de incoherencia sofística o carencia de soporte lógico.¹²⁵ Pero con el reconocimiento del valor de la lógica formal también se especifica su insuficiencia cognoscitiva al no poder abrazar toda la complejidad concreta de los elementos que caracterizan la fisonomía histórica de un determinado proceso social. Las interconexiones universales de un fenómeno histórico son expresadas por la causalidad sólo de manera unilateral, fragmentaria e incompleta. No logra garantizar la comprensión orgánica de la objetividad de los procesos sociales ni la especificidad del objeto del análisis político, pues no apunta a reproducir por vía del pensamiento la totalidad de los momentos constitutivos concretos del particular histórico.

En efecto, Gramsci acepta en un nivel las relaciones de causalidad que sirven para elaborar fijaciones generales, pero para evitar concebir a la sociedad como suma de cantidades formales que procesan causas y efectos de forma mecánica, une a esta exigencia al núcleo histórico de las correlaciones sociales efectivas y contradicciones de fuerzas políticas que remiten a la resistencia o el desarrollo de proyectos de hegemonía política. La unidad conceptual de los postulados que registran estructuras “universales” de organización social, y el reconocimiento histórico de dicha constitución que siempre puede degenerar en crisis con posibilidad de salidas contrahegemónicas, está dada en la categoría de “leyes de tendencia”:

¹²⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §6, p. 241, Tomo 4.

¹²⁵ Henri Lefebvre nos explica la peligrosa tentación del pensamiento dialéctico que no reconoce el dominio de la lógica formal: “Es sabido que el ejército soviético tuvo que intervenir para obtener que se volviera a enseñar la lógica en las Universidades y en las Escuelas Militares, porque los oficiales, utilizando el vocabulario dialéctico, mezclaban a tontas y a locas contrariedades y contradicciones y no sabían ni siquiera redactar un informe coherente. También es sabido que los filósofos oficiales, en la U.R.S.S. y fuera de ella, inmóviles en las posiciones del *diamat*, se opusieron a los progresos de la ciencia y de la técnica: cibernética, teoría de la información, lógica e investigación operacionales, etc.” Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2015, p. 19.

La economía estudia estas leyes de tendencia en cuanto expresiones cuantitativas de los fenómenos; en el paso de la economía a la historia general el concepto de cantidad es integrado en el de calidad y en la dialéctica cantidad que se vuelve calidad [cantidad = necesidad; calidad = libertad. La dialéctica cantidad-calidad es idéntica a la de necesidad-libertad]¹²⁶ [1932].

Las “leyes” que estudia la economía son las tendencias históricas de la sociedad capitalista que se obtienen aislando ciertos elementos predominantes estructurales (como la explotación económica y la caída de la tasa de ganancia) que funcionan bajo la unidad hegemónica de la clase poseedora que reproduce (y evita la disolución de) la figura dominantes-dominados. Se llaman leyes tendenciales porque comprometen la unidad histórica de la reproducción objetiva de los bloques históricos y la posibilidad de la disrupción del peso de la dominación. Nuestro conocimiento de esas leyes no resulta de la diferencia entre lo que actualmente sabemos y lo que habrá de saberse, sino que se funda en el campo objetivo de los acontecimientos sociales cuya estructura funda, por otra parte, la posibilidad teórica de las relaciones sociales y la realidad de la praxis revolucionaria. La tendencia es aquí posibilidad de configuración que va del estancamiento al movimiento. Pero la superación requiere de sujetos activos y conscientes que resuelven este movimiento dialéctico en la construcción de nuevos órdenes políticos con capacidad hegemónica. La libertad para la construcción de órdenes históricos es la dialéctica misma de las fuerzas históricas.

Hasta aquí, el desarrollo de nuestro análisis indicaría que la dialéctica se reduce al dominio de la historia humana o social. Esta última afirmación sería verdadera sólo si se cumple la condición de que “la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (incluso a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser apartada de la naturaleza?”¹²⁷ [1932]. Hay que tener en cuenta que el movimiento histórico es siempre una relación recíproca de los seres humanos con los seres humanos y con la naturaleza. La naturaleza es en cierta manera la totalidad de lo existente en cuanto condición, momento y

¹²⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §9, p. 145, Tomo 4.

¹²⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §34, p. 303, Tomo 4.

resultado (también los seres humanos son parte de la naturaleza) de la transformación vital que realizan los seres humanos sobre el mundo y sobre ellos mismos para constituirse como tales. Gramsci piensa en una naturaleza que no es separable de los seres humanos y viceversa. El dominio de la dialéctica entonces expresa el proceso histórico-natural como un todo en cuyos momentos individuales se revela el devenir y la continua transformación de su organicidad objetiva. Previamente, en el Cuaderno 10, Gramsci había definido que “el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente, por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica”¹²⁸ [1933]. Las relaciones con la naturaleza pueden ser necesarias, voluntarias, pasivas, inconscientes, activas o con inteligencia. Tales conexiones son múltiples porque la técnica y el trabajo no se reducen a la explotación de la naturaleza, sino a formas determinadas de comprensión epistemológica que utilizamos para relacionarnos con aquélla. Entonces hay dialéctica sólo en tanto se realiza un movimiento de unidad y diferencia histórico-natural mediado por la transformación humana como *condición* central del proceso:

El concepto del equilibrio entre orden social y orden natural sobre el fundamento del trabajo, de la actividad teórico-práctica del hombre, crea los primeros elementos de una intuición del mundo, liberada de toda magia y bujería, y da la base al desarrollo ulterior de una concepción histórica, dialéctica, del mundo, para comprender el movimiento y el devenir, para valorar la suma de esfuerzos y de sacrificios que ha costado el presente al pasado y que el futuro cuesta al presente, para concebir la actualidad como síntesis del pasado, de todas las generaciones pasadas, que se proyecta en el futuro¹²⁹ [1932].

Para el filósofo italiano la dialéctica como proceso histórico-natural no refiere a un movimiento automático y general de todas las entelequias del universo. Implica, en primer lugar, la interacción de las leyes específicas de la naturaleza externa y de aquellas que rigen la existencia, física y espiritual, del humano mismo: dos clases de leyes que podemos

¹²⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §54, p. 221, Tomo 4. Sería interesante comparar estas afirmaciones con las ideas contenidas en los *Manuscritos de 1844* de Marx: “La Historia misma es una parte real de la *Historia natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre”. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2009, p. 149. Recordemos que Gramsci no conoció este texto.

¹²⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 12, §2, pp. 374-375, Tomo 4.

separar, a lo sumo, en la representación, pero no en la realidad. Dicha interacción está mediada por la voluntad y la conciencia humana en tanto que ésta se desarrolla bajo la racionalidad puesta por los horizontes de ordenamiento estructural histórico-natural específicos. No se acepta la independencia del individuo respecto de esta doble determinación, pero tampoco su total subsunción hasta negar las posibilidades de emancipación política. En todo caso, la posibilidad de la subversión social es una eventualidad de esta interacción histórico-natural que se configura como praxis revolucionaria bajo marcos históricos particulares.¹³⁰ Ahora bien, este movimiento histórico-natural no es un flujo que se refleje en el pensamiento de los seres humanos, sino que su comprensión dialéctica es un trabajo del pensamiento, y por eso la dialéctica es también un instrumento metodológico que se construye.

En el §22 del Cuaderno 11 define a la dialéctica como “doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política”¹³¹ [1932]. En el contexto de esta nota no se halla desarrollo alguno del significado de estas afirmaciones. Sin embargo, en el §44 del mismo Cuaderno afirma que la dialéctica “es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero también por ello una nueva técnica [...] ¿Se puede separar

¹³⁰ Es necesario referenciar que durante el siglo XX se desarrollaron un conjunto de extraordinarias discusiones acerca de la llamada “dialéctica de la naturaleza” enunciada por Engels y explotada perversamente por el “marxismo” oficial de la URSS. Frente a esto no se hicieron esperar las respuestas críticas que desmitificaron aquella idea de la historia sujeta a leyes deterministas y que subestima la necesidad de la actividad consciente de los sujetos humanos. Personalidades como Lukács, Colletti, Sartre, Zbigniew Jordan o Alfred Schmidt, dedicaron gran parte de sus esfuerzos teóricos para mostrar que entre el pensamiento de Marx y el de Engels existía un abismo que permitía afirmar que la dialéctica de la naturaleza (con atributos deterministas, idealistas y metafísicos) existía sólo en el segundo. Véase: Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969; Lucio Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*, México, Grijalbo, 1977; Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963. Tomo 1; Z. A. Jordan, *The evolution of dialectical materialism: a philosophical and sociological analysis*, Londres, Macmillan, 1967; Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1976. Es sabido que hasta Gramsci reconocía la relativa diferencia Marx-Engels, y que también prevenía contra la “dialéctica de la naturaleza” que conducía al reformismo, el revisionismo, la inmovilización y la pérdida del humanismo dentro del marxismo. Sin embargo, Gramsci no culpa de esta tergiversación a Engels, sino que remite a un proyecto histórico que sólo podía funcionar bajo la unilateralización política de la categoría “praxis revolucionaria”. Entonces “dialéctica de la naturaleza” no es lo mismo que *Dia-Mat*. Las transformaciones revolucionarias se desarrollan en el marco de la interacción del ordenamiento socio-natural como horizonte de intervención humana (voluntaria y consciente) bajo condiciones específicas. Es curioso que además de Gramsci otros marxistas críticos vindicaran la idea de una dialéctica de la naturaleza. Véase: Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971, p. 91; Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*, Buenos Aires, La pléyade, 1974, p. 13; Roger Garaudy, *Introducción al estudio de Marx*, México, Era, 1975, p. 91; Jorge Veraza Urtuzuástegui, *Praxis y dialéctica de la naturaleza en la posmodernidad*, México, Itaca, 1997, p. 54. Sin embargo, también es cierto que Gramsci no desarrolló en sus notas las características de esta dialéctica que no puede ser “apartada de la naturaleza”.

¹³¹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §34, p. 303, Tomo 4.

el hecho técnico del filosófico?"¹³² [1932]. El §44 hace más clara la "diferenciación" entre la dialéctica como metodología o "técnica" del pensar filosófico y la dialéctica como saber filosófico que alcanza la comprensión de su contenido en la historia real. Si la dialéctica es una nueva "técnica" es porque enfatiza el hecho de que el proceso del pensamiento dialéctico no es el reflejo de la naturaleza como conocimiento de la conciencia común. Requiere de un trabajo "técnico" del pensamiento: el estudio, la reflexión, la recuperación crítica de la tradición y de los progresos del pensamiento teórico. Esta técnica del pensamiento no creará, ciertamente, grandes filósofos, sino que corregirá algunas de las deformaciones en el juicio del pensar ávido de certezas perentorias del sentido común, sobre todo porque bajo la lógica formal el objeto de conocimiento se concibe como externo y no articulado a una totalidad histórico-natural superior en constante movimiento. Sin embargo, falta analizar la dialéctica como hecho filosófico en cuanto sustancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política. Para ello examinaremos la crítica del uso de la dialéctica de la historiografía reformista de Benedetto Croce.

En el momento en que Gramsci escribe los *Cuadernos*, Croce continúa siendo uno de los exponentes más importantes de la alta cultura conservadora de su tiempo. Prácticamente todo el Cuaderno 10 se ocupa del filósofo napolitano en dos sentidos: 1) de un lado estudia la elaboración del neohegelianismo liberal-conservador, al cual llega Croce después de haber sido un marxista revisionista; 2) pero también analiza la distancia que toma Croce del revisionismo hasta desembocar en un intento de liquidación de la filosofía de la praxis a través de una incorporación de ésta al idealismo conservador por medio de la famosa historia ético-política.¹³³ Sin embargo, este doble movimiento nos interesa sólo porque prepara el terreno para la crítica respecto del croceano uso conservador de la dialéctica. En primer lugar, Gramsci identifica la orientación conservadora del neohegelianismo croceano (no así de Hegel mismo) en la negación de la dialéctica de los opuestos. Para Gramsci, "Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa y Napoleón con sus guerras, o sea sin las experiencias vitales e inmediatas de un periodo histórico intensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo atrapa al individuo y le hace tocar la tierra, lo aplasta contra la

¹³² Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §44, p. 315, Tomo 4.

¹³³ Dora Kanoussi, *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Plaza y Valdés, 2007, pp. 23-24.

tierra”¹³⁴ [1932]. En cambio, en su *Historia de Europa en el siglo XIX*, Croce excluye a Napoleón y a la Revolución francesa (en tanto momentos económico-jurídicos) de la historia ético-política. Sólo asume el momento posterior en el que las fuerzas precedentes ya se han equilibrado o hegemonizado, y por tal razón en sus trabajos históricos sobre Italia y Europa sobrevuela los momentos de lucha o miseria, y no comienza a historiar sino hasta 1815 para Europa y 1870 para Italia.

Sin el momento de lo irreconciliable que estalla en violentos enfrentamientos innegables, sólo puede existir “un hegelianismo degenerado y mutilado: porque su preocupación fundamental es un temor pánico a los movimientos jacobinos, a toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico”¹³⁵ [1932]. En Croce la negación del protagonismo de las masas desemboca en aquella idea proudhoniana que maximiza el papel de los intelectuales hasta llevarlos a ser los elaboradores de la historia, mismos que en realidad terminan restaurando la actualidad histórica (que bien puede coincidir con el fascismo). Cuando Croce habla de “dialéctica de los distintos”, los opuestos se presentan solamente en el interior de cada forma conceptual en tanto que son comprendidos como simple término privativo (como el no-arte) que no deviene en externo opuesto externo (negación de la negación), sino en una alternancia de formas puras que pervierten el alumbramiento de la superación y exaltan la circulación de la auto-conservación aunque sea con ropaje moderno y moderadamente liberalizado.¹³⁶ Se trata de una concepción que en términos políticos es necesaria para la historiografía que celebra los periodos en que prevalece la dialéctica propia de las revoluciones pasivas. Para decirlo de forma general, y sin abordar las complejas discusiones sobre el concepto “revolución pasiva”, vamos a establecer que dicho término remite a un proceso de reacción política conducido desde el Estado a partir del cual se constituye una forma de dominación basada en la capacidad de las clases dominantes para promover reformas conservadoras bajo el ropaje de transformaciones revolucionarias que recogen ciertas exigencias populares con la finalidad de garantizar el proceso restaurador en su conjunto, producir un consenso con las clases dominadas y elaborar un transformismo para evitar así la vía jacobina de la política.

¹³⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §41 X, p. 199, Tomo 4.

¹³⁵ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte I, §6, p. 123, Tomo 4.

¹³⁶ Giuseppe Prestipino, “Dialettica”, en Fabio Frosini & Guido Liguori (editores), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003, p. 56.

La revolución pasiva implica la introducción de pequeñas dosis de lo nuevo para salvar lo viejo y extinguir los saltos cualitativos.

El reformismo es entonces la necesidad histórica de los grupos conservadores frente a los periodos de crisis orgánica para re-intentar su síntesis y consolidar su hegemonía. El segundo principio de la filosofía de la praxis, citado en el § 38 del Cuaderno 4 (“ninguna sociedad se derrumba si primero no ha desarrollado todas las formas de vida que se hallan implícitas en sus relaciones”), implica para las clases dominantes un momento de imposibilidad para continuar manteniendo su dominación política sin transformación alguna. En este sentido la revolución pasiva es una forma de racionalización política para sortear los procesos sociales que representan un límite en la reproducción de la vida social (pero sobre todo de las clases dominantes) en su conjunto. Se implica un momento necesario de movimiento (y por eso se habla de revolución), pero lo “pasivo” de este proceso estriba en que la tesis quiere seguir presentándose como síntesis hegemónica que sólo reabsorbe algunas partes previamente seleccionadas de la peligrosa contradicción. En términos dialécticos este procedimiento corresponde a una reivindicación conservadora de la dialéctica hegeliana porque únicamente implica la hegemonía de la tesis en la síntesis, que sólo gradualmente incluye, pero subordinadamente, a la antítesis:

Se puede observar que semejante modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, los cuales se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales, aquellos que personifican la "catarsis" del momento económico al momento ético-político, o sea la síntesis del proceso dialéctico mismo, síntesis que ellos "manipulan" especulativamente en su cerebro dosificando los elementos "arbitrariamente"¹³⁷ [1932].

En Croce la dialéctica sufre una involución o reforma reaccionaria: “su concepción de la ‘dialéctica’ hegeliana ha privado a ésta de todo vigor y toda grandeza, volviéndola una cuestión académica de palabras”¹³⁸ [1932]. Sin embargo, la “incomprensión” teórica de Croce

¹³⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte I, §6, p. 124, Tomo 4.

¹³⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §41 XIV, p. 206, Tomo 4.

es la expresión práctica de la necesidad de la tesis (el predominio de los grupos conservadores seriamente amenazados por la crisis del Estado liberal, la guerra, la revolución rusa y el surgimiento de las masas organizadas) para desarrollarse hasta el punto de llegar a incorporar una parte de la antítesis misma (por medio del fascismo o del *New Deal*) y no superarse. Sólo la tesis desarrolla todas sus posibilidades de lucha hasta ganarse a los que se dicen representantes de la antítesis. De esta manera la teoría de Croce involucra

una dialéctica domesticada, porque presupone "mecánicamente" que la antítesis debe ser conservada por la tesis para no destruir el proceso dialéctico, que por lo tanto es "previsto" como si se repitiera mecánicamente hasta el infinito. Por el contrario, en la historia real la antítesis tiende a destruir a la tesis: el resultado es una superación, pero sin que se pueda a priori "medir" los golpes como en un "ring" de lucha convencionalmente reglamentada¹³⁹ [1932].

Suponer que en los procesos de transformación histórica se puede prever con exactitud y hasta seleccionar a priori los elementos que serán re-sintetizados bajo la hegemonía de la tesis, es un indicio idealista conservador porque el apriorismo se pone como independiente de las correlaciones de fuerzas históricas y evita a toda costa la hegemonía de las clases subalternas. Por otro lado, es necesario apuntar que aquí el término "destruir" (que podríamos traducir al ya explicado espíritu de escisión) es acompañado previamente por un "tiende a". Ello indica que la dialéctica de los procesos revolucionarios no es simplemente destructiva, sino creativa en el sentido de la producción de una nueva síntesis política en donde la antítesis (el proletariado y los grupos subalternos) tiene que incorporar, de formas específicas, los avances civilizatorios logrados bajo la dirección previa de la tesis: por ello es que el término "conservación" no tiene aquí una carga solamente peyorativa. Es cierto que la dialéctica remite a la innovación, pero también a la conservación de pasado —mismo que siempre es una red compleja. La fuerza subalterna que pretende ser síntesis es ella misma parte del pasado, pero del pasado que está vivo y

¹³⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §225, pp. 338, Tomo 3.

en desarrollo, y por eso el pasado que contiene es digno de desarrollarse y perpetuarse. Imbrica la continuidad hacia futuro pero también con el pasado.

La categoría de hegemonía redimensiona el significado filosófico de la dialéctica e induce nuevas valencias semánticas que implican la posibilidad de una doble síntesis: en la renovación socialista o en la conservación.¹⁴⁰ El primer momento remite a una síntesis que supera las relaciones y las identidades (dominantes-dominados) de los elementos dialectizados. Pero por otra parte la síntesis lograda en la revolución pasiva tiende a coincidir con la neutralización¹⁴¹ de uno de los elementos para conservar (bajo un ropaje revolucionario) esta misma figura relacional identitaria. Según Giuseppe Prestipino esta doble acepción de la síntesis significaría que Gramsci abandona la llamada dialéctica triádica, separándose del hegelianismo.¹⁴² Prestipino incluso insinúa la posibilidad de que Gramsci continúe aquí una idea muy particular que ya Lenin había incluido en sus *Cuadernos filosóficos*: “esta negación de la negación es el tercer término, dice Hegel —si es aplicable numerar—, pero también puede ser entendida como el cuarto (Quadruplicatát)”.¹⁴³ No obstante el *Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica* es un texto publicado por primera vez en ruso en 1929. Hasta donde sabemos, los filólogos no han dado fe de la posibilidad de que Gramsci conociera este texto en particular. Pero más allá de las discusiones filológicas, nosotros consideramos que este aporte de Gramsci no constituye un abandono de la dialéctica triádica, sino una renovación crítica o ampliación filosófica del concepto en los marcos de las revoluciones pasivas de principios del siglo XX, y de la necesidad teórico-política de comprender integralmente aquellos fenómenos históricos. Sin la revaloración de la categoría de hegemonía, y particularmente de la revolución pasiva, es prácticamente imposible estimar la contribución de Gramsci sobre la cuestión dialéctica.

¹⁴⁰ Giuseppe Prestipino, op. cit., p. 65.

¹⁴¹ Hemos utilizado la palabra “tiende” porque en los *Cuadernos* existe la posibilidad de que en una revolución pasiva suceda un empate catastrófico que permita el surgimiento de cesarismos regresivos o progresistas. Según Gramsci “es progresista el cesarismo cuando su intervención ayuda a la fuerza progresista a triunfar aunque sea con ciertos compromisos y atemperamientos limitativos de la victoria; es regresivo cuando su intervención ayuda a triunfar a la fuerza regresiva, también en este caso con ciertos compromisos y limitaciones, que sin embargo poseen un valor, un alcance y un significado distintos que en el caso precedente” [1933]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 13, §27, p. 65, Tomo 5.

¹⁴² Giuseppe Prestipino, op. cit., p. 66.

¹⁴³ Lenin V. I., “Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica” en *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Estudio, 1974, p. 217.

En términos concretos, el concepto de dialéctica en los *Cuadernos* es una necesidad teórica para comprender el movimiento orgánico de los opuestos hacia el socialismo. La dialéctica es el método a través del cual se puede alcanzar el conocimiento de la unidad del carácter concreto de aquel fenómeno social, pues se interconecta con sus singulares partes constitutivas como momentos específicos del movimiento de una totalidad histórico-natural cuyo centro es la praxis humana. El concepto supone que la realidad no sólo es todo lo que hay, sino también todo lo que surge y se transforma, pues es un proceso que transcurre en contradicciones donde la realidad es conocida en su carácter contradictorio. La dialéctica proyecta la posibilidad de la construcción de órdenes hegemónicos como devenir de la conciencia y la organización de las fuerzas históricas cuyo movimiento puede decantar en una doble síntesis: la coronación de la conservación o la renovación socialista.

2.2.2 La cuestión de la inmanencia

El concepto de inmanencia expresa un vocabulario técnico y especial al interior de la vasta historia de la filosofía. Refiere, en primer lugar, en el aristotelismo y la filosofía tomista, a las acciones que se caracterizan por la presencia de su fin (*praxis*), a diferencia de la acción transitiva cuyo efecto es distinto del agente (*poiesis*). En segundo lugar, el concepto es utilizado en la *Crítica de la razón pura* para denotar los principios cuya aplicación se limitan a la llamada experiencia posible. En tercer lugar, designa la presencia de cada contenido en la conciencia (o el Yo) de las filosofías idealistas postkantianas cuya influencia alcanza incluso a Croce y Gentile. En cuarto lugar, en Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, indica la crítica (en sentido general) que funda la libertad del individuo en su poder de ser y en su conciencia de participación en los procesos históricos o naturales.¹⁴⁴ Según Frosini, la inmanencia se juega en los *Cuadernos* en torno a tres significados: 1) uso inmanente de la razón, en el sentido kantiano; 2) unidad sujeto-objeto, en el sentido neo-idealista; 3) "terrenalidad absoluta" y crítica de todo ideologismo, en el sentido anti-metafísico.¹⁴⁵ No hay duda de que

¹⁴⁴ Fabio Frosini, op cit., p. 114.

¹⁴⁵ Ibid., p. 36.

las observaciones de Frosini son muy interesantes y útiles, pero tal vez valdría la pena retroceder un poco y preguntarnos, ¿por qué Gramsci, en medio del fascismo y el estalinismo, estaba tan interesado en el concepto de inmanencia?

Conviene señalar que no estamos frente a un concepto gratuito o aislado de las preocupaciones políticas de Gramsci. Se trata de un paraje destinado a resolver un problema práctico-epistemológico que refiere a la racionalidad de las transiciones sociales en cuanto que toda transformación procede de condiciones específicas que la posibilitan. Por ejemplo, si un grupo dominante logra construir la hegemonía, la forma específica en la que configura su poder político será la racionalidad histórica de la posición práctico-política de su ejercicio en el poder. Ese grupo organiza su racionalidad en el seno del Estado en virtud del establecimiento de un orden que desgasta las posibilidades de auto-organización nacional de las clases subalternizadas. El problema reside en que si las clases subalternas logran devenir Estado, las condiciones de su posibilidad no serían exactamente las que se proyectan bajo la sombra de la subordinación. En efecto, la historia no es un proceso objetivo que exige de antemano la presencia desarrollada de toda posibilidad de intervención política. Las posibilidades y condiciones de la revolución nunca están *todas ellas* a la vuelta de la esquina: son también una tarea que puede producirse, percibirse y afirmarse desde la perspectiva actual, esto es, retroactivamente, a partir de cierto “voluntarismo”, pero únicamente en tanto que la posibilidad de la subordinación no se agota en las condiciones de la dominación. Hablamos de cierto “voluntarismo” porque, en términos de conciencia, acción y organización, se busca producir las condiciones de racionalidad de una nueva regularidad hegemónica. Desde nuestra perspectiva, el concepto de inmanencia refiere a lo siguiente: atraviesa la comprensión de la racionalidad histórica como regularidad actual (el orden de dominación vigente) para insertarle, por medio de la praxis política, nuevas valencias de racionalidad o regularidad hegemónica que apunta a desarticular y superar aquellas significaciones capitalistas presentadas como necesarias. De ahí que este concepto sea una necesidad práctico-filosófica de primer orden en los tiempos de revolución.

La categoría de inmanencia posee dos niveles de significación sobre los que habrá de trabajar Gramsci para producir finalmente un concepto que permita discernir la retroactividad

de la racionalidad histórica del poder de los sectores subalternos. Estos niveles de construcción conceptual son: 1) como alternativa crítica frente a las concepciones de tipo trascendente que gravitan sobre la escisión de la unidad teoría/práctica; 2) como limitación del conocimiento a la esfera fenoménica (sin residuos de la antinomia nómeno-fenómeno) y como uso no constitutivo de la razón en el juicio teleológico para comprender las leyes tendenciales de la sociedad bajo un paradigma de unidad sujeto-objeto.

La primera significación del término se halla sobre todo en los textos precarcelarios: muy vinculados a la energía seductora del secularismo croceano y su lucha ideológica contra el catolicismo conservador.¹⁴⁶ “Historicismo absoluto” y “religión de la libertad”, fueron las consignas que utilizó Croce para cerrar su ajuste de cuentas con el marxismo que sacrificaba a las efímeras superestructuras. Para el filósofo napolitano, la inmanencia del pensamiento residía en que: 1) confiere realidad plena a estos elementos “efímeros” ahora articulados a una constelación de distinciones y no así a una red de tosquedad causal; 2) existe como terrenidad realizada en la historia, vale decir, su existencia no es puesta abstractamente; 3) llega al concepto por medio de su participación en la universalidad para diferenciarse de las representaciones individuales. El concepto trasciende a las simples representaciones singulares o abstractas, pues no se agota en ninguna de ellas; pero si el mundo del conocimiento se desarrolla mediante representaciones, el concepto sólo puede ser inmanente si es interior a éstas; de otra manera no estaría en ningún lado. Su trascender a la representación es también su inmanencia a la representación. El pensamiento es inmanente al ser sólo porque el pensamiento puede reflejar la realidad en tanto que la realidad se refleja a sí misma por medio del pensamiento. El inmanentismo del filósofo napolitano consagra un presente determinado por la eternidad del concepto y por esta vía niega la densidad de una realidad configurada por prácticas históricas de grupos sociales que buscan asegurar su existencia hegemónica más allá del plano conceptual. No se trata simplemente de que la filosofía de Croce sea demasiado abstracta, sino de que está infectada por elementos empíricos no explicados críticamente que han sido contrabandeados por la puerta trasera. Lo

¹⁴⁶ En 1931 Gramsci le confiesa a Tatiana que “muchos otros intelectuales de la época (puede decirse que de los primeros quince años del siglo), nos encontrábamos en un terreno común que era el siguiente: participábamos total o parcialmente del movimiento de reforma moral e intelectual promovido en Italia por Benedetto Croce, cuyo primer punto era este: que el hombre moderno puede y debe vivir sin religión, y se entiende sin religión revelada o positiva o mitológica o como quiera decirse”. Antonio Gramsci, *Antología*, op cit., p. 269.

dado es puesto como un deber racional del concepto y por ello no refiere la existencia empírica a su verdad, sino que refleja la verdad en la existencia empírica. El pensamiento de Croce termina siendo el objeto de crítica que el propio Croce elaboró contra el marxismo.

Es bien sabido que Croce fue para Gramsci una punta del pensamiento crítico frente al positivismo y la metafísica marxista. Sin embargo, no debemos identificar plenamente las posiciones juveniles de Gramsci con las de Croce, pues desde una temprana edad intelectual el periodista revolucionario mostraba evidentes reservas y fuertes propensiones críticas hacia algunos bordes de la filosofía de su maestro. Para Gramsci, la confrontación religiosa, a diferencia de Croce, adquiere el drama de una lucha política: "las cuestiones de la cultura no son meros juegos de ideas que se resuelven abstrayéndose de la realidad".¹⁴⁷ La tradición de Croce se caracterizaba por su displicencia frente a las luchas populares de los trabajadores, pues la Reforma proyectada tenía su modelo en la versión burguesa del Renacimiento, con sus intelectuales tradicionales que sólo podrían ser "inmanentes" a la vida civil por la vía institucional de un Estado que precisa la organización de la sociedad por encima de ella. Con esta filosofía es imposible conceptualizar la fusión orgánica e integral con las clases inferiores en todas las dimensiones de la vida social. El inmanentismo de Croce es todavía una cosa muy religiosa e inconsecuente, pues sustituye un dios por otro dios: la idea abstracta y de élite que portan los intelectuales.

De cualquier manera, el esfuerzo de los *Cuadernos* ya no está atravesado por el inmanentismo entendido como antítesis de la trascendencia religiosa, pues esta primera acepción del término apuntala el requerimiento de: 1) una modalidad de la acción histórica que se desarrolla como "accidentalidad", es decir, no sometida a la especulación teórica; 2) una forma de comprensión histórica donde la acción no sea la astuta manera por la cual se manifiesta el espíritu; 3) una configuración de la acción tal que pueda ser comprendida sobre la determinación de las relaciones de fuerzas que se presentan como "necesidad" racional del propio hecho social que es puesto de forma hipotética. Si el primer significado del término

¹⁴⁷ Antonio Gramsci, "El sílabus y Hegel" en *Crónicas de Turín*, Buenos Aires, Gorla, 2014, p. 61. Artículo de 1916. Esta posición será afinada en los *Cuadernos*: "Nuestros idealistas, laicistas, inmanentistas, etcétera, han hecho del Pensamiento una pura abstracción, que la Iglesia ha pisoteado tranquilamente asegurándose las leyes del Estado y el control de la educación. Para que el 'Pensamiento' sea una fuerza (y sólo como tal podrá hacerse de una tradición) debe crear una organización" [1930]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 3, §140, p. 112, Tomo 2.

inmanencia apunta a destruir la “objetividad” especulativa de las teorías de la historia, la segunda acepción indicará la necesidad de poner en conexión crítica a la acción histórica con la objetividad necesaria del bloque histórico sobre la que se desarrolla la primera. Dicho de otra manera, el concepto de inmanencia no admite el objetivismo de leyes suprahistóricas que ocurren independientemente de la actividad asociativa de los seres humanos y de las relaciones de fuerzas sobre las que se desarrolla la conciencia de su acción, y cuya preordenación abstracta se afirma en virtud del detrimento de la lógica interna de los bloques históricos. Sin embargo, la renuncia a las leyes suprahistóricas no implica el abandono del conocimiento crítico sobre las necesidades históricas que sustentan el proceso de desarrollo de la sociedad humana. Si estas necesidades históricas trascienden la simple arbitrariedad individual, en cada individuo existe un momento inmanente concreto de aquella en que se desarrolla y sobre la que continuamente se conectan las prácticas empíricas del individuo en una universalidad histórica racional. En otras palabras, Gramsci busca una comprensión de la realidad en tanto que en el conjunto de las prácticas históricas se constituye la identidad dinámica del individuo empírico y la necesidad universal. Podríamos simplificar aún más esta problemática: si la necesidad no se anula con la acción, la acción tampoco se anula en aquella objetividad. No sobra decir que esta fórmula porta un fuerte interés político en tanto que la negación del determinismo delimita el alcance de la acción posible para los grupos subalternos que pretenden devenir Estado.

Hasta aquí, como puede verse, la riqueza del término “inmanencia”¹⁴⁸ en los *Cuadernos* contrasta violentamente con su ausencia en los innumerables diccionarios soviéticos e incluso con aquellas dos grandes obras filosóficas del marxismo tercerinternacionalista: *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y *Marxismo y filosofía* de Korsch. Si retrocedemos hasta Marx podremos ver que, a pesar de la reivindicación del “núcleo racional” del pensamiento de Hegel, el concepto de inmanencia tampoco es desarrollado *explícita y directamente* en su propio trabajo. Cuando Marx usa el término en frases como “la medida

¹⁴⁸ Desafortunadamente esta riqueza ha sido subestimada incluso por algunos especialistas contemporáneos. Por ejemplo, Juan Dal Maso afirma que “la inmanencia en filosofía es la cualidad de inmanente, es decir, aquello que es inherente a algún ser o va unido de un modo inseparable a su esencia, aunque racionalmente pueda distinguirse de ella. Es un principio unitario que plantea que las causas y los efectos, las esencias y los fenómenos están en un mismo plano de la realidad”. Juan Dal Maso, op. cit., pp. 38-39. El concepto de inmanencia es reducido a una intuición holística de tipo “todo tiene que ver con todo”.

inmanente a las mercancías”,¹⁴⁹ “la antítesis inmanente de valor de uso y valor”,¹⁵⁰ “la base de las leyes inmanentes al intercambio de mercancías”,¹⁵¹ o la “contradicción inmanente a la producción capitalista”,¹⁵² parece remitir a una comprensión común del término en el sentido de “interno a un sistema o proceso dado”.¹⁵³ Por otra parte, en Lenin el término es referenciado de forma negativa y extremadamente breve con relación a la interpretación neokantiana del desafortunado Mach.¹⁵⁴ Frente a este aciago destino de la inmanencia en el marxismo, parece que sólo una figura enigmática del siglo XIX constituye la excepción: “y así estamos de nuevo en la filosofía de la praxis, que es el meollo del materialismo histórico. Ésta es la filosofía inmanente a las cosas sobre las que se filosofa”.¹⁵⁵ Para Labriola, la dialéctica es la autocrítica interior (no subjetiva o externa) a las cosas mismas, la inteligencia autocrítica que la sociedad ejerce sobre sí misma en la inmanencia de su propio proceso. Desde el punto de vista de la argumentación que venimos siguiendo, la inmanencia es uno de los presupuestos teóricos más sustanciales de la dialéctica porque parte de una concepción de la realidad que no puede ser recuperada y explicada a partir de trascendentes intemporales como la naturaleza, la raza, la sangre, la patria, la economía o el poder en sí mismo. La dialéctica supone una concepción de la realidad alternativa al materialismo positivista de tipo causa-efecto, y a las versiones idealistas que reducen la historia a la individuación del espíritu. El enfoque inmanente de la segunda acepción conlleva a la consideración del bloque histórico a partir de su intimidad lógica, su evolución histórica como conjunto de conexiones basadas en las correlaciones de fuerzas y la lucha de clases, es decir, es la comprensión del evento a partir de su individualidad irreductible (filológica) que corresponde a la ubicación del suceso real en una “regularidad” que no es la objetivación de una idea externa a la totalidad de las conexiones y, por lo tanto, de los eventos presentes en

¹⁴⁹ Karl Marx, *El capital*, op. cit., p. 115. Tomo I. Vol. 1.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 128. Tomo I. Vol. 1.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 202. Tomo I. Vol. 1.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 258. Tomo I. Vol. 1.

¹⁵³ Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Boston, Brill, 2009, p. 341.

¹⁵⁴ Los inmanentistas a los que refiere Lenin son: Shuppe, Leclair, Rehmke y Schubert-Soldern. Todos ellos reconocían fuertes influencias de Fichte y Berkeley. Lenin demuestra la afinidad entre los inmanentistas y Mach/Avenarius. Para Lenin “la cuestión es que los inmanentistas son los más acérrimos reaccionarios, apóstoles declarados del fideísmo, consecuentes en su oscurantismo. No se encuentra ni uno solo de entre ellos que no haya orientado abiertamente sus más acabados trabajos teóricos sobre gnoseología a la defensa de la religión, a la justificación de tal o cual reminiscencia de la Edad Media”. Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1948, p. 270.

¹⁵⁵ Antonio Labriola, “Hablando de socialismo y filosofía”, en *La concepción materialista de la historia*, México, Instituto de Ciencias Sociales, 1973, p. 264.

ella. Por ello es que la superación de estos lastres materialistas e idealistas se traduce en la recuperación de un concepto de historia “como necesidad inmanente, que encuentra su justificación en la cultura, en los sistemas económicos, en los modos de convivencia humana determinados por el desarrollo del pasado”.¹⁵⁶

El concepto de inmanencia traza la mediación entre la condición y la posibilidad real, entre el supuesto y el resultado. Pero la mediación nunca está garantizada mecánicamente, pues existe una especie de cortocircuito entre “el modelo” y la realidad efectiva:

Modelo es el esquema típico de un fenómeno determinado, de una ley determinada. El sucederse en modo uniforme de los hechos permite fijar las leyes, trazar esquemas, construir los modelos. Con tal que no se dé valor absoluto a estas abstracciones del intelecto, tienen una considerable utilidad pedagógica, sirven admirablemente para llegar a colocar en el centro mismo del acto fenoménico que se desarrolla y va elaborando todas sus posibilidades, todas sus tendencias teleológicas. Y cuando se ha logrado concluir este acto inicial, lo principal está hecho, la inteligencia logra ya apoderarse del devenir del hecho, lo comprende en su totalidad y por lo tanto en su individualidad. El modelo, la ley, el esquema son en esencia recursos metodológicos que ayudan a apropiarse de la realidad; son recursos críticos para iniciarse en el conocimiento del saber exacto.¹⁵⁷

Con el concepto de inmanencia Gramsci pretende destacar la individualidad de los hechos para poder explorar activamente, en su lógica interna, sus posibilidades virtuales de desarrollo en conexión con la práctica y la conciencia histórica. El modelo es siempre la esquematización de un proceso por el que la actividad humana puede compenetrar en este devenir para convertirse en tendencia activa y operante. En el ámbito epistemológico la singularidad de los fenómenos no existe nunca como hecho aislado, sino que es comprendida bajo una preselección de cualidades, de sus posibles conexiones con otros hechos, de sus alcances e incluso de sus niveles de funcionamiento dinámico. La preselección siempre es inevitablemente interesada, pues no puede liberarse de las

¹⁵⁶ Antonio Gramsci, “Libre pensamiento y pensamiento libre”, en *Il nostro Marx*, Buenos Aires, Gorla, 2016, p. 77.

¹⁵⁷ Antonio Gramsci, “Modelo y realidad”, en *La ciudad futura*, Buenos Aires, Gorla, 2015, pp. 45-46.

concepciones del mundo que proyectan prácticas sobre los horizontes de significación histórica que afianzan o fortalecen formas de configuración social en el sentido integral. Es como una filigrana que cierne el peso de la determinación efectiva de las estructuras de funcionamiento social sobre las que se construyen nuevas tendencias que producirán el material para realizar ulteriores procesos de preselección. Esto nos permite comprender que “la expresión ‘inmanencia’ en Marx tiene un significado preciso y esto es lo que había que definir: en realidad esta definición habría sido verdaderamente ‘teoría’”¹⁵⁸ [1930]. La “teoría” debe ser entendida justamente como un tratamiento u orientación que integra los enfoques causales bajo una mirada que brinda una atención especial a la forma en que las causas y sistemas de causas se disponen o parecen experimentar para organizarse progresivamente en una relación de funcionalidad mutua bajo un principio de regulación que no es introducido desde el exterior, sino que es investigado durante el desarrollo mismo de los acontecimientos prácticos. En los *Cuadernos* este principio regulatorio intrínseco parece remitir a una especie de recuperación crítica del concepto de teleología en cuanto que al bloque histórico se le inserta una hipótesis que dota de sentido al organismo estructurado de partes, mismas que pueden estudiarse bajo un principio ordenador de hechos causales. Sin embargo, esto será motivo de un nuevo ajuste de cuentas con Bujarin y su valoración de la teoría del finalismo inmanente:

¿Puede aceptarse esta teoría? No, en modo alguno. Ella es sólo un truco teleológico sutil y disfrazado. Antes que nada, nosotros debemos oponernos a la concepción de una meta fijada por alguien que no existe [...] De hecho, cuando las personas hablan de propósitos “inherentes” a algún fenómeno, a menudo aceptan de un modo tácito y simultáneo la existencia de una fuerza interna, en extremo delicada e inescrutable, a la cual es asignada la fijación del propósito. Esta fuerza misteriosa tiene, considerándola de modo superficial, muy poca similitud con el dios toscamente representado como un viejo de cabellos canos, con barba y bigotes. Pero, en el fondo, dios, está de nuevo, aunque invisible, presente, encubierto por completo por los más ingeniosos ardidés del pensamiento. Nosotros estamos discutiendo aquí otra vez la misma teoría teleológica que discutimos anteriormente. La teleología (doctrina del finalismo) conduce directamente a la teología (doctrina de Dios).¹⁵⁹

¹⁵⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §17, p. 150, Tomo 2.

¹⁵⁹ Nicolái Bujarin, op. cit., p. 72.

Ante esta perspectiva, la contestación de Gramsci es simple y profunda: “el *Ensayo popular* presenta la teleología en sus formas más exageradas e infantiles y olvida la solución dada por Kant”¹⁶⁰ [1930]. En su *Crítica del juicio*, Kant afirma que la teleología “no es un principio para el Juicio determinante, sino para el Juicio reflexionante, que es regulativo y no constitutivo, y que por él recibimos sólo un hilo conductor para considerar, según un nuevo orden de leyes, las cosas naturales en relación con una base de determinación que ya es *dada*”.¹⁶¹ Gran parte de la primera división de la segunda sección de la *Crítica del Juicio* previene contra la metafísica en cuanto que introducción, en la ciencia de la naturaleza, del concepto de Dios para hacer explicable la finalidad de la naturaleza como si ésta última tuviera intenciones: “La expresión de un fin de la naturaleza previene ya contra esa confusión suficientemente, para que la ciencia de la naturaleza y la ocasión que ella da de juzgar teleológicamente sobre sus objetos, no se mezcle con la contemplación de Dios, y, por tanto, con una deducción teológica”.¹⁶² La teleología no designa un principio particular de causalidad aun cuando añadida al uso de la razón otra especie de investigación diferente a la que se funda sobre las leyes mecánicas. Kant trata de proteger la historia “empírica” al pretender suplir la insuficiencia de aquellas leyes particulares de la naturaleza mediante una especie de causalidad que sirve como hilo común que nos representa en un todo aquello que de otra manera nos parecería un conjunto sin forma de acciones. De esta manera puede advertirse que, contra Bujarin, la teleología no conduce directamente a la teología.¹⁶³

¹⁶⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §17, p. 150, Tomo 2.

¹⁶¹ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 2007, p. 405.

¹⁶² *Ibid.*, p. 408.

¹⁶³ Sin embargo, es extremadamente probable que Gramsci mantuviera algunas reservas frente a las implicaciones de la teleología de Kant. En el § 4 del Cuaderno 10, parte II, transcribe un texto de Guido Calogero, “Il neohegelismo nel pensiero italiano contemporaneo”, en el que afirma que “la conquista inmortal de Hegel es la afirmación de la unidad de los opuestos [...] Al mismo tiempo, la conciliación dialéctica de los dualismos esenciales de lo real (bien y mal, verdadero y falso, finito e infinito, etcétera) conduce a la exclusión categórica de todas aquellas otras formas de dualismo, que se basan en la fundamental antítesis de un mundo de la realidad y de un mundo de la apariencia: de una esfera de la trascendencia o del nómeno y de una esfera de la inmanencia o del fenómeno: antítesis que se eliminan todas por la rigurosa disolución de su elemento trascendente o nouménico, que representa la simple exigencia, por tal vía imposible de satisfacer y ahora de otra manera satisfecha, de salir del mundo de las antinomias y de las contradicciones al de la inmóvil y pacífica realidad. Hegel es así el verdadero instaurador del inmanentismo” [1932]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §4, p. 141, Tomo 4. Las palabras de Calogero refieren a la perspectiva croceana en la que el nómeno es un dios oculto que el marxismo tradicional tradujo al concepto de estructura. El hecho de que el § 4 sea una nota de tipo B (redacción única), a la que Gramsci no añade comentarios posteriores, nos lleva a pensar que, aunque ya ha diferenciado el conservadurismo de Croce respecto de la potencialidad dialéctica de Hegel, comparte esta crítica hacia Kant. No es casualidad que unos párrafos adelante afirme que: “Planteada la afirmación de que lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino a nosotros mismos, nuestras

Esta valoración se hace aún más clara en el Cuaderno 11:

¿En la concepción de "misión histórica" no podría descubrirse una raíz teleológica? Y en efecto en muchos casos ésta asume un significado equívoco y místico. Pero en otros casos tiene un significado que, después del concepto kantiano de la teleología, puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis¹⁶⁴ [1932].

Gramsci considera al bloque histórico como un organismo unitario de posibilidades subsumido a fines racionales de acuerdo a un principio de totalidad no reductible al viejo agregado mecánico pasivo de partes como totalidad sistémica cerrada. Únicamente puede existir una comprensión filológico-histórica del bloque histórico si las relaciones activo/pasivas de ésta se reconstruyen de acuerdo a un proceso histórico-hipotético de propósitos internos que se procesan según las especificidades concretas de la praxis histórica. Para decirlo de otra manera, el "pronóstico" que pretende elaborarse no es sólo una inferencia teórica del proceder de lo conocido a lo desconocido, sino una intervención práctica-política en el presente para afectarlo, o sea, de la misma manera que la filosofía es conocimiento sólo en la medida en que es un compromiso político para modificar al "exterior" representado por la forma común de pensar.¹⁶⁵ La inmanencia sería entonces la co-implicación de la praxis histórica y la teleología no especulativa, vale decir, la comprensión de las finalidades insertas en las totalidades orgánicas bajo el supuesto de que éstas encuentran su núcleo racional en determinadas formas de organización hegemónica de las clases sociales.

necesidades y nuestros intereses, o sea que nuestros conocimientos son superestructuras (o filosofías no definitivas) es difícil evitar que se piense en algo real más allá de estos conocimientos, no en el sentido metafísico de un 'nómeno', de un 'dios ignoto' o de 'un incognoscible', sino en el sentido concreto de una 'relativa ignorancia' de la realidad, de algo todavía 'desconocido' que sin embargo podrá ser conocido un día cuando los instrumentos 'físicos' e intelectuales de los hombres sean más perfectos, o sea cuando hayan cambiado, en sentido progresista, las condiciones sociales y técnicas de la humanidad" [1932]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §40, pp. 178-179, Tomo 4. La resolución de este problema en los *Cuadernos* nos llevaría al análisis del concepto de "objetividad", mismo que excede los límites de nuestro trabajo.

¹⁶⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §23, p. 285, Tomo 4.

¹⁶⁵ Fabio Frosini, op. cit., pp. 151-152

Ciertamente, la suposición metodológica de que “existen fuerzas reguladoras relativamente permanentes en la sociedad”, es una idea que el autor de los *Cuadernos* podría rastrear en los planteamientos de la crítica de la economía política. No obstante, Gramsci piensa que la inmanencia es también una idea histórica propia de la época en que la difusión del sistema capitalista ha creado las condiciones por las que una abstracción científica se hace relativamente menos arbitraria y genéricamente vacía de cuanto antes fuese posible. Esto nos conduce directamente a una de las fuentes excepcionales de la filosofía de la praxis: David Ricardo. En el Cuaderno 10, parte II, el filósofo italiano lanza una curiosa hipótesis de investigación sobre la aportación metodológica de Ricardo: “¿No implica precisamente una nueva ‘inmanencia’, una nueva concepción de la ‘necesidad’ y de la libertad, etcétera?”¹⁶⁶ [1932]. Este párrafo data de la segunda mitad de mayo de 1932, y precisamente, el 30 de mayo de ese mismo año, Gramsci le pide a Tania que sus intuiciones sobre Ricardo le sean comunicadas a su amigo Sraffa —quien por esas fechas preparaba en Cambridge una edición de las obras completas de Ricardo:

Quiero contarte una serie de observaciones para que, si te parece conveniente, las transmitas a Piero [...] El curso de mis reflexiones es así: ¿puede decirse que Ricardo ha tenido una significación para la historia de la filosofía, y no sólo para la historia de la ciencia económica, en la que, sin duda, su importancia es de primer orden? ¿Y puede decirse que Ricardo ha contribuido a orientar a los primeros teóricos de la filosofía de la práctica en su superación de la filosofía hegeliana, hacia la construcción de su nuevo historicismo, depurado de toda huella de lógica especulativa?¹⁶⁷

Hasta donde sabemos, Sraffa quedó impresionado por estas extraordinarias y enigmáticas intuiciones frente a las que debía realizar un profundo y delicado trabajo de asimilación. Finalmente, pocos meses después el neorricardiano contestaría que es muy difícil evaluar la importancia filosófica, si es que la hay, de Ricardo, porque él mismo, a diferencia de los filósofos de la praxis, nunca consideró su propio pensamiento

¹⁶⁶ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §9, p. 144, Tomo 4.

¹⁶⁷ Antonio Gramsci, *Antología*, op cit., p. 323.

históricamente.¹⁶⁸ Es probable que el escepticismo del economista italiano se deba a que ignoraba la problemática de la inmanencia y del itinerario filosófico de los *Cuadernos*. De cualquier manera, debemos notar que la recuperación de Ricardo no es efectuada desde el reconocimiento de la teoría del valor para la formación del pensamiento económico de Marx. Se trata, más bien, de un ejercicio de extracción filosófica o pulimentación teórica que tiene como objeto a los cánones metodológicos introducidos en la ciencia económica por el economista inglés. Esta extracción comienza con la crítica del concepto de “mercado determinado”, mismo que es postulado para resolver las ecuaciones que definen un mercado en tanto que se halla en una situación equilibrada dadas las condiciones de competencia perfecta o monopolio puro:

Concepto y hecho de "mercado determinado", o sea demostración de que determinadas fuerzas han aparecido históricamente, cuya actuación se presenta con cierto "automatismo" que permite cierta medida de "previsibilidad" y de certeza para las iniciativas individuales. "Mercado determinado" por lo tanto, equivale a decir "determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción" garantizada por una determinada superestructura jurídica [...] La "crítica" de la ciencia económica parte del concepto de la "historicidad" del "mercado determinado" y de su "automatismo", mientras que los "economistas" puros postulan estos elementos como "eternos", "naturales" [...] De estas consideraciones se puede extraer un argumento para establecer lo que significa "regularidad", "ley", "automatismo" en los hechos históricos. No se trata de "descubrir" una ley metafísica de "determinismo", y tampoco de establecer una ley "general" de causalidad. Se trata de ver cómo en el desarrollo general se constituyen fuerzas relativamente "permanentes" que operan con cierta regularidad y cierto automatismo. Incluso la ley de los grandes números, aunque es muy útil como término de comparación, no puede tomarse como la "ley" de los hechos sociales. Habrá que estudiar el planteamiento de las leyes económicas tal como fue hecho por David Ricardo (el llamado método del "puesto que"): ciertamente ahí puede hallarse uno de los puntos de partida de las experiencias filosóficas de Marx y Engels que llevaron al desarrollo del materialismo histórico¹⁶⁹ [1932].

¹⁶⁸ Piero Sraffa, *Lettere a Tania per Gramsci*, Roma, Riuniti, 1991, p. 74.

¹⁶⁹ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 8, §128, pp. 280-281, Tomo 3.

En Ricardo la libre competencia y el monopolio son dos fórmulas para denotar sintéticamente la concurrencia de un cierto número de condiciones cuya presencia determina el mercado. Solamente en una u otra hipótesis existe una situación definida de equilibrio estable, y por lo tanto un precio normal alrededor del cual gravitan los precios reales. Con el concepto de mercado determinado pueden establecerse las variaciones que aportan uno u otro elemento de la realidad a esta constante que nunca es pura. Estamos frente a un supuesto epistemológico que redefine la noción de “determinación” en cuanto que dimensiona su función de hipótesis (“puesto que”), es decir, dialectiza los principios constantes y variables que ocupan disposiciones diversas en el sentido de que sus combinaciones formales están sobredeterminadas por su entrelazamiento con las relaciones de fuerzas sociales. El mercado se constituye por relaciones de fuerza que a su vez están determinadas por su funcionamiento dentro de aquella formación social. La determinación de la formación social dada procede a través de la identificación de esta dinámica histórica que constituye su presente “impuro”, pero que también proyecta las dinámicas históricas ya en funcionamiento que ofrecen posibilidades de modificación en el futuro. La hipótesis “puesto que” establece la determinación del mercado en cuanto bloque automatizado por medio de las estructuras dialectizadas en las superestructuras específicas. El automatismo se opone a la arbitrariedad, pero no a la libertad. El automatismo es de hecho la coordinación de los intereses o principios de un grupo social que se ha vuelto hegemónico y por eso mismo racional. “Automatismo no es sino racionalidad”¹⁷⁰ [1932].

En Gramsci, la “determinación” superestructural remite a la capacidad hegemónica de una clase para intervenir en la esfera de las actividades libres y privadas (y por eso excede en gran medida el campo de la regulación de la propiedad sobre el trabajo). La “necesidad natural” presente en la economía clásica es traducida por Gramsci como unidad de la libertad y la necesidad inmanente que se resuelve en la configuración hegemónica actual y potencial de las relaciones de fuerzas prácticas inscritas en la unidad dialéctica del bloque histórico (la determinación vigente en la estructura es también un efecto de la unidad concreta de las superestructuras). El mérito de Ricardo estriba en que, por adscribir el punto de vista del

¹⁷⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 10, Parte II, §8, p. 143, Tomo 4.

carácter históricamente progresivo de la afirmación de la burguesía como clase mundial concreta, y con la posterior formación de un mercado mundial que ya era suficientemente denso para que fuera posible aislar y estudiar las leyes (históricas-particulares basadas en el "mercado determinado") necesarias de su regularidad, desarrolla una especie de determinación bajo la fórmula de leyes tendenciales no intencionales o hipótesis inmanentes que permiten comprender las relaciones de fuerzas desde el punto de vista de su reorganización práctica. La verdad abstracta de las categorías de la economía política reside en su poder práctico de resumen de los movimientos de la burguesía en todos sus aspectos y tendencias. Por eso es que el automatismo del mercado en Ricardo constituye una referencia metodológica precisa para la teoría de la hegemonía en tanto que ésta también puede traducirse en regularidad práctica de la sociedad, es decir, en "abstracción determinada" en cuanto que la generalidad de la formación social se entiende aquí como instancia de combinación de los elementos singulares que originan el determinismo de la "cosa" misma a los procesos inmanentes a ella que pueden ser representados teóricamente en una ley tendencial histórica no especulativa.

Como puede notarse, para Gramsci la inmanencia del ser al pensamiento no es una generalidad metafísica. No es necesario, para que el conocimiento del ser sea posible, que el ser sea todo pensamiento. El pensamiento es más bien un modo particular del ser histórico que en todos los momentos de su elaboración permanece inmanente a la experiencia histórica. Cualquier intento por parte de la teoría de pretender trascender su determinación histórica, se explica en términos de la expresión y el modo de unificación de los intereses de clase en una forma teórica políticamente sobredeterminada. El desafío revolucionario en este contexto consiste en establecer una redefinición del estado de la teoría para que funcione de una manera no especulativa y cuyo objetivo sea reforzar la dinámica transformadora en curso.¹⁷¹ La problemática de la inmanencia no se resuelve particularmente en la dialéctica filosófica ser-pensamiento, sino en la praxis histórica: acción revolucionaria-concepción del mundo revolucionaria. Otra manera de afirmar esto es que, separada del problema de la hegemonía, la cuestión de las relaciones entre el ser y el pensamiento llega a ser para Gramsci una cuestión inútil o escolástica. De ahí que, finalmente, "la materialización

¹⁷¹ Peter D. Thomas, op cit., p. 358-359.

gramsciana de la conciencia [el pensamiento] recae no sobre el ser sino sobre el *hacer*, en el interior de la lucha de clases”.¹⁷²

Hasta aquí, con el concepto de inmanencia de Gramsci, el pensamiento de Hegel pierde aquel carácter especulativo reivindicado por Croce, a la vez que el concepto de "determinación" es despojado de su carácter mecanicista. En los *Cuadernos*, la inmanencia no se resuelve en la conciencia sin residuos de objetividad, y tampoco se basa en la referencia a la presencia del efecto en la causa, sino en la acción concreta hegemónica sin residuos "incognoscibles": en la historia real —voluntad y pensamiento— del complejo entretejido (abierto e irreductible a la conciencia arbitraria o individual) de relaciones de fuerzas que son tanto estructurales como superestructurales, materiales e ideológicas,¹⁷³ y que tienden a expresar una vocación de totalización hegemónica. Los modelos de regularidad son, para Gramsci, matrices epistemológicas basadas en la regularidad "fijada" temporalmente por referencia a las relaciones de fuerzas sociales. No obstante, en todo modelo de regularidad social pueden presentarse influencias antagonistas que contrasten o neutralicen las previsiones elaboradas en los primeros balances incluso de las leyes económicas. Para Marx, por ejemplo, la ley de la caída de la tasa de ganancia (inherente al capitalismo) es pseudo-superada por medidas organizadas que hacen de esta ley una tendencia (por eso se habla de una caída tendencial de la tasa de ganancia). De tal manera, el conocimiento (la previsión) que puede elaborarse a partir de estos modelos se basa en la identificación de los elementos relativamente permanentes que soportan las formas de funcionamiento social de una forma activa. Nunca existe una inercia de la dominación que no se interese activamente por reducir, neutralizar o refuncionalizar los procesos subversivos revolucionarios. Para decirlo de otra manera, en la sociedad nunca existen leyes puras, sino formas de regularidad social que deben ser mantenidas de esa forma por vía de la práctica concreta. Si esto es así, entonces "es absurdo pensar en una previsión puramente 'objetiva'. Quien hace la previsión en realidad tiene 'un programa' que hace triunfar, y la previsión es precisamente un elemento de tal triunfo"¹⁷⁴ [1933]. Que la previsión no sea puramente objetiva no significa que sea arbitraria, sino que es efectiva en la medida que la "objetividad"

¹⁷² Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 29.

¹⁷³ Fabio Frosini, op. cit., p. 152.

¹⁷⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 15, §50, p. 222, Tomo 5.

se plantea como conquista que se logra por las vías necesarias de la praxis histórica. Si esta praxis logra triunfar entonces la previsión será racional. Si la realidad social es sobre todo un resultado de las voluntades organizadas y desorganizadas, la pretendida “objetividad” pura no sería más que el mandato de prever desde la perspectiva de los desorganizados que han cedido la potencia de su voluntad y que sólo deducen la continuidad de su dominación.

Gramsci advierte que la voluntad libre, colectiva, consciente y organizada, no es sólo el resultado de una necesidad, sino que ella misma es necesidad causante erigida en los marcos de un orden de dominación que jamás puede agotar las posibilidades de la subversión. Es cierto que según los principios del *Prólogo* del 59 las condiciones del nuevo orden ya deben estar potencialmente contenidas en el presente, pues el sujeto social sólo se plantea las tareas que es capaz de resolver: el futuro no está totalmente separado del presente sino que es inmanente a él, como un recurso heredado del pasado. Sin embargo, esas “condiciones” (que ya hemos analizado) son un conjunto de premisas que sólo pueden devenir objetivas o necesarias cuando el conocimiento que los sujetos tienen de ellas plantea fines concretos a la conciencia colectiva y constituye un conjunto de convicciones y creencias populares poderosamente actuantes para inducir un cierto complejo de pasiones y sentimientos imperiosos que inflaman la acción a toda costa. Aquí la voluntad es condición de objetividad de aquellas premisas materiales.¹⁷⁵ No podemos negar que la posibilidad de la subversión implica el reconocimiento de este orden de condiciones como si fuera un todo completo antes de la llegada de la transformación, pero si se desarrollara un acontecimiento revolucionario, la unidad de la libertad y la necesidad se conservaría, porque las relaciones del orden existente previo quedarían modificadas de una forma tal que la necesidad de la revolución se establecería como una orientación de la historia bajo la cual el pasado modificado permitiría comprender la cotidianidad del presente. El momento de la acción política no sólo introduce diferentes elementos a considerar, sino que impone a los preexistentes una nueva dinámica que refuta las leyes mecánicas que afirmaban tener la historia toda en sus bolsillos. Sólo la revolución socialista afianza retroactivamente la

¹⁷⁵ En los *Cuadernos* el jacobinismo aparece como una categoría biplanar. Por una parte remite a su contenido tradicional burgués (despreciado por Gramsci), pero también refiere a la cuestión de los métodos políticos que pueden reformularse para el socialismo: el partido revolucionario, el movimiento nacional popular como base de la hegemonía de los trabajadores, y la reforma moral e intelectual para las clases subalternas. El temperamento jacobino es la pasión que prioriza la necesidad de la conducción y la organización del impulso revolucionario. El fundamento de la verdad de la praxis jacobina no es exterior a la creación, la imaginación y la voluntad colectiva.

necesidad inmanente y racional de su ocurrir, pues *la praxis política sutura el cortocircuito entre las condiciones actuales y el ideal civilizatorio de la superación capitalista*. La inmanencia, en este contexto, es el concepto que permite comprender el proceso mediante el que una sociedad elige racional y retroactivamente las determinaciones o modalidades de determinación con las que se desarrollarán las relaciones y las cadenas de necesidades históricas que desembocarían en esta nueva sociedad autoregulada.

2.2.3 El problema de la verdad

Existe en la historia de la Filosofía una vena común que propone la noción de correspondencia o conformidad para definir la verdad de un juicio (atribución de un predicado a un ente) en tanto que coincide con lo que efectivamente sucede en la realidad.¹⁷⁶ En una primera aproximación, cuando hablamos de la verdad o la mentira en política nos referimos a la trama de una relación sobredeterminada por la lucha del poder político en referencia a las clases dominantes que, al lograr su unidad en el Estado, organizan y difunden una serie de concepciones susceptibles de ser valoradas conforme a su veracidad. Para la experiencia común el tópico sobre las malas relaciones entre verdad y política es una especie de conato sin historia del sentido común. Si “el corazón de la verdad es la impotencia, y la esencia del poder el engaño”, la vida social debe de estar repleta de falsas promesas que infunden el terror o enardecen el ánimo, calumnias, difamaciones, exageración de la reputación, traslación de méritos o vicios de una persona a otra, etc. Lo interesante de tal cotidianidad, cuyo lodo aceita los engranes de la dominación, es que también ha precisado de su elaboración filosófica correspondiente para entronizar una máxima: “no existe para el pueblo ningún derecho a la verdad en política”. Por mencionar sólo algunos de los ejemplos más ilustres, desde la “noble mentira” de Platón,¹⁷⁷ el maquiavelismo (vulgar) extraído de *El*

¹⁷⁶ Y aunque esto parezca sencillo, existe un debate milenario sobre las condiciones en las que, en un lenguaje dado, es posible afirmar un enunciado. Como sabemos, los conceptos de “realidad” y “correspondencia” pueden entenderse de modos diversos.

¹⁷⁷ Es bien conocido el pasaje 415c de *La república*: “¿cómo podríamos inventar entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes

príncipe,¹⁷⁸ o el neoconservadurismo de Leo Strauss,¹⁷⁹ se ha mantenido un núcleo inconfundible de ideas que se corresponden bien con el elitismo, el autoritarismo y un tipo especial de despotismo practicado incluso en el realismo socialista. Podríamos decir que de estas filosofías emerge un saber teórico y de sentir común en forma de pivote: en cuestiones de Estado, como dice Hannah Arendt, “nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas”.¹⁸⁰ Sin embargo, no estamos seguros de los conocimientos que la filósofa alemana tenía sobre Gramsci. Para el italiano, la verdad en política es (más allá de un imperativo moral) una necesidad y virtud mayor direccionada hacia la construcción de una forma superior de civilización y cuya fundamentación teórica jamás ha podido ser inhumada con éxito.

Desde nuestra perspectiva, el tratamiento teórico de Gramsci sobre el tema de la verdad ocurre como diálogo vital con las *Tesis sobre Feuerbach*. Las *Tesis* tendrán una importancia de primer orden para la arquitectura de la filosofía de la praxis, e incluso serán objeto particular de traducción en el Cuaderno 7 (1930). Para entrar en el tema debemos invocar la segunda tesis:

mismos y, si no, a los demás ciudadanos?” Platón, *La república*, Madrid, Gredos, 1988, Libro III, p. 196. Estos pasajes han suscitado innumerables debates en torno a su significación normativa o satírica.

¹⁷⁸ En el capítulo XVIII de *El príncipe*, Maquiavelo recomienda (a los que desean mantener el poder) hacer pública su conformidad con las virtudes que se desprecian. En el capítulo XII aconseja olvidar las promesas cuando éstas no convienen. Tener gran habilidad para fingir y disimular son virtudes que no poseen los que se someten miserablemente a las necesidades presentes hasta el punto de encontrarse lo suficientemente predispuestos para ser engañados. Para Gramsci, sin embargo, la recuperación de Maquiavelo sobre la base exclusiva de esta línea de ideas conformará el “maquiavelismo vulgar”. Por otro lado, es bastante conocida la lectura gramsciana sobre Maquiavelo en tanto que *El príncipe* es un manifiesto viviente como autoreflexión del pueblo para organizar su voluntad.

¹⁷⁹ Strauss piensa que las autoridades del pasado, como Hobbes o Platón, escribían entre líneas con el fin de ser entendidos sólo por unos cuantos. La escritura esotérica, según Strauss, es vigente para todo tiempo y lugar, pues hay quien reconoce verdades que ninguna mayoría estaría en condiciones de aceptar, y por eso el sabio o gobernante debe proteger (incluso con la mentira política) al vulgo de los efectos de la verdad. En diversos lugares de su obra defiende la visión de Trasímaco según la cual la justicia es sólo la del más fuerte, o sea, de los que pertenecen a una élite capaz de mirar de frente a la verdad y actuar en consecuencia. No es extraño que los jóvenes alumnos de Strauss, durante décadas, se creyeran iniciados en la más emocionante de las sectas intelectuales, pues al fin y al cabo seguían la idea de una jerarquía natural en la que ellos se encontraban ya, desde luego, en la parte más alta. Strauss y sus seguidores ejercieron una influencia decisiva en las funciones de la política exterior estadounidense con relación a la invención del argumento del peligro inminente que representaba Saddam Hussein, con el fin premeditado de invadir Iraq.

¹⁸⁰ Hannah Arendt, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Buenos Aires, Ariel, 2016, p. 347.

el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.¹⁸¹

Para el autor de las *Tesis* la objetividad del pensamiento se desenvuelve en el marco de la unidad sujeto-objeto y hombre-naturaleza: más allá del idealismo positivista y del materialismo sin historia. La praxis es el fundamento de toda relación humana y por ello el plano del conocimiento se inscribe en el horizonte mismo de la práctica. El conocimiento no es la contemplación de un mundo externo, sino un proceso activo, pero de un mundo producido según determinadas relaciones sociales. Sólo hay objeto de conocimiento si hay praxis humana, de manera tal que la práctica es límite del conocer y fundamento del objeto humanizado que, como producto de la acción, es objeto del conocimiento.¹⁸² Sólo podemos producir un conocimiento crítico de la realidad al transformarla, porque sólo de ese modo damos cuenta de lo que ella puede llegar a ser. La realidad excede siempre lo que "es", ya que sus posibilidades forman parte de su realidad. La realidad transformada, excedida, completa el saber crítico como poder transformador de la realidad de la que ella misma emerge como producto, y que a la vez coincide con la autotransformación humana. En el contexto de esta tesis, el problema de la verdad no puede resolverse únicamente en el plano de la relación pensamiento-pensamiento o del correspondentismo, pues el pensamiento no puede ser verdadero por sí mismo. En una primera instancia, la expresión "terrenalidad del pensamiento" registra la posibilidad de que la finalidad de la acción transformadora logre afirmarse a través de las condiciones de la lógica de la realidad que desea transformar. No obstante, hay que tener muy en cuenta que la realidad puede ser transformada sin que se posea conciencia crítica de la racionalidad, límites y condiciones de la propia transformación. De ahí que la transformación práctica de la realidad no sea siempre el resultado de una "teoría realizada". El éxito no es la verdad. En todo caso, en la tesis 2 la verdad es una relación que implica el fin logrado prácticamente y la autocomprensión de esta práctica

¹⁸¹ Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas en dos tomos*, op. cit., p. 404. Tomo 2.

¹⁸² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 157.

transformadora por medio de su reproducción concreta en el pensamiento, pues la práctica no es lo mismo que su comprensión (la práctica no habla por sí misma). Marx afirma una concepción de la verdad situada en la lógica de las relaciones históricas como unidad de la praxis: procede de la dialéctica teoría-práctica y especifica la identidad de los términos en cuanto superación de la dualidad sujeto-objeto. La verdad no se “descubre simplemente”, sino que implica una disputa teórico-práctica como conquista del pensamiento y producto de la transformación.¹⁸³

Ahora bien, para desentrañar al tema de la verdad en el pensamiento del filósofo italiano conviene apreciar un hecho que aparece constantemente reiterado: desde su juventud se observa una peculiar coherencia intrínseca entre decir y hacer. De este carácter puede derivarse una de esas lecciones difíciles de olvidar porque termina habitando los rincones más delicadamente subjetivos que configuran las creencias colectivas de los seres humanos. Estamos aquí en el comienzo de una oportunidad para confirmar en lo político una verdad filosófica. En el caso de Gramsci asistimos a una invocación que dispara una violenta corriente eléctrica a punto de incinerar de un sólo golpe cualquier jaula que conjurara, en los laterales de la frase “teoría y práctica”, la naturaleza salvaje de la prueba en donde lo predicado de verdad se apuesta como experiencia límite hasta ofrendar la vida. Si la verdad no es autoevidente, establecerla involucra paciencia, humildad, tenacidad, generosidad, autodisciplina, autocrítica, clarividencia, coraje, buena disposición para romper filas, olfato para el fraude, etc. Pero aunque esta actitud se imprime como presencia de cierto romanticismo moral, pronto dialectizará con la praxis de la reforma moral e intelectual en cuanto forma universal de coincidencia entre los intereses individuales y los que se proyectan como ordenamiento social del bloque histórico. Por eso es que desde sus primeros escritos

¹⁸³ Sin embargo, Marx también hará uso de otra noción de la verdad proyectada como realización del todo, producto del proceso genético junto con el resultado final. La verdad se manifiesta cuando se logra la autorrealización en todas sus manifestaciones a través del devenir (en la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, este proceso es la ciencia de la experiencia de la conciencia). La verdad del capital, por ejemplo, se concentra en la configuración de una relación social de producción que especifica su dominación histórica en el núcleo de la explotación de clase como lógica general del bloque histórico moderno. Para desentrañar el funcionamiento general de ese modo de producción, Marx lo presupone como plenamente desarrollado en tanto que la categoría de capital es el centro ordenador de una relación social predominante que, por su puesto, puede ser superada. El capital, por ejemplo, es la verdad (explicativa y crítica) del dinero. La verdad enlaza aquí con: 1) la práctica histórica como relación social; 2) la comprensión de esa práctica histórica como totalidad sobredeterminada con génesis histórica; 3) la remisión de la crítica de esa sociedad a las relaciones de fuerzas efectivas y empíricas operantes. Sólo hay crítica radical de la sociedad capitalista si existe verdad, pues ello permite comprender a la sociedad como totalidad histórica susceptible de ser transformada.

la cuestión de la verdad, en cuanto coherencia autoexigida para conexionar la universalidad política y la vida íntima, es una cuestión de primer orden:

La verdad siempre debe ser respetada, cualesquiera que sean las consecuencias que pueda traer; y las convicciones propias, si son fe viva, deben encontrar en sí mismas, en su propia lógica, la justificación de los actos que se consideran necesarios para llevar a cabo. Sobre la mentira, sobre la fácil falsificación, sólo se construyen castillos de viento, que otras mentiras y otras falsificaciones pueden hacer desaparecer.¹⁸⁴

La construcción de un orden universal (o hegemónico, como será nombrado en los *Cuadernos*) exige una ética pública como dirección íntima del comportamiento que sea incompatible con: 1) el maquiavelismo vulgar que niega la universalidad de los valores políticos hasta llegar al escepticismo absoluto; 2) la incorporación “política” del *ethos* de la “hermandad” de las sectas o mafias en donde lo individual termina imponiéndose por sobre la ética de lo colectivo; 3) la “hipocresía cristiana” que desvaloriza toda actividad política en nombre de una moral absolutizadora que termina por abortar la práctica. En el primer caso lo universal es negado desde el principio; en el segundo, es pseudoafirmado con la condición de que ciertos particulares estén por encima del colectivo; en el tercero, lo particular renuncia a la “falsa universalidad” para remplazarla por una universalidad individualista. Gramsci no está pensando en la vindicación de un orden universal que se impone como cosmopolitismo ético por encima de la historia, pues reconoce diversas éticas vinculadas a historias y tradiciones diferentes. En todo caso, desde su juventud sostiene que no puede existir actividad política permanente que no se sostenga en determinados principios éticos compartidos por los miembros individuales de la asociación correspondiente.¹⁸⁵ Para el filósofo italiano la efectividad de la política reside en que desemboca en una nueva moral capaz de convertirse en norma de conducta para la humanidad por el carácter tendencialmente universal que le confieren las relaciones históricamente determinadas.

¹⁸⁴ Antonio Gramsci, “La conferenza e la verità”, en *Sotto la mole*, op. cit., p. 34. Traducción propia. Artículo de 1916.

¹⁸⁵ Francisco Fernández Buey, “La política como ética de lo colectivo”, op. cit.

Estas ideas también serán sostenidas en el periodo de *L'Ordine nuovo* mediante el conocido lema "decir la verdad es revolucionario", atribuido a Ferdinand Lassalle y que la publicación utilizaría en la cabecera de su primer número como diario en 1921. Incluso, poco antes de que la publicación fuera suspendida, Gramsci afirmaría que

no hay que ocultar a la clase obrera nada de lo que le interesa, ni siquiera cuando tal cosa le disguste, ni siquiera en el caso de que la verdad parezca hacer daño en el inmediato; significa que hay que tratar a la clase obrera como se trata a un mayor de edad capaz de razonar y discernir, y no como un menor bajo tutela.¹⁸⁶

A diferencia del periodo anterior a 1917, la coherencia autoexigida comienza a perfilarse como práctica política de una clase que intenta superar la dominación histórica. Podríamos decir, paradójicamente, que la verdad no siempre es revolucionaria, o sea, independientemente del sujeto y del marco histórico en que se la nombra. Lo revolucionario de la verdad es la acción de comunicarla a la clase revolucionaria. Hablar con verdad germina una relación donde la palabra transforma al otro en sujeto. La verdad no sólo "refleja", sino que reacciona sobre el sujeto al determinar efectos, representaciones, creencias, aspiraciones, actitudes, valores o sentimientos. Verdad es aquello nombrado que reproduce concretamente la realidad histórica y que al incorporarlo contribuye a situarnos críticamente en nuestras condiciones para conocer el valor histórico de la propia personalidad y sus nexos necesarios con las funciones de la vida social. En condiciones de subalternidad, comunicar la verdad es por lo regular un proceso desagradable o doloroso, porque si nuestra posición es la de ser dominados, la derrota que nos signa organiza incluso el azar para que éste decante siempre en la experiencia de vivir en el caos, el autoengaño, el cinismo o la resignación. Como apunta Bertolt Brecht, decir que los buenos fueron vencidos, no por buenos, sino por débiles, requiere valor. Al no ser elemento de orden propio, los individuos tampoco se conocen y por eso no conocen la verdad. Esa es la razón por la que unos años después Gramsci reprobará que a su hijo Delio le ocultaran la verdad sobre la

¹⁸⁶ Antonio Gramsci, "Garrucio e la verità", en *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921- 1922*, Turín, Einaudi, 1971, pp. 475-476. Artículo de marzo de 1922.

condición carcelaria de su padre: “es posible que la noticia al principio les cause reacciones desagradables, pero el modo de informarlos debe ser elegido con criterio. Yo pienso que está bien tratar a los niños como seres racionales con los cuales se habla seriamente también de las cosas más serias”.¹⁸⁷ La verdad es, entonces, la sustancia del orden propio: el trascendental que permite la experiencia del efecto del significante “orden” sobre el sujeto. El proyecto de la universalidad política se organiza por una serie de voluntades que operan fundadas sobre el conocimiento de la relación entre su práctica y las condiciones de posibilidad de su transformación histórica. Sin embargo, una clase no puede conocerse a sí misma si no conoce su relación con las otras clases. Por eso es que el sendero que atraviesan los *Cuadernos* se dirige hacia la construcción de una teoría general de la hegemonía que pudiese referir a cualquier relación de dirección política.

En términos generales, una de las tareas centrales de los *Cuadernos* consiste en fundamentar la noción de universalidad política mediante la concepción de la sociedad como totalidad concreta, reproducida conceptualmente a partir de la recuperación de las categorías de la crítica de la economía política y la estimación orgánica de la dignidad de las superestructuras. En los *Cuadernos*, la concepción de la política no se reduce a la comprensión del Estado ampliado, sino a la historia de la lucha de clases en sentido global: temporal y espacial. De ahí que la categoría central de los *Cuadernos* sea la de “relaciones de fuerzas sociales”. La política es la actividad definitoria porque conserva el momento superior de la totalidad de las relaciones de fuerza sociales, pero la estructuración de esas potencias anida históricamente en lo que hemos denominado “bloque histórico” y cuyo núcleo es la producción contrahegemónica de una sociedad inédita. En los *Cuadernos*, la cuestión de la coherencia autoexigida continúa siendo un principio cardinal de la transformación, pero enlaza ahora con la dinámica de la producción de ese bloque:

Es opinión muy difundida en algunos ambientes (y esta difusión es un indicador de la estatura política y cultural de estos ambientes), que el mentir es algo esencial del arte político, el saber ocultar astutamente las verdaderas opiniones propias y los verdaderos fines hacia los que se tiende, el saber hacer creer lo contrario de lo que realmente se quiere [...] En política se podrá

¹⁸⁷ Antonio Gramsci, *Cartas de la cárcel*, op. cit., p. 278.

hablar de reserva, no de mentira en el sentido mezquino que muchos piensan: en la política de masas decir la verdad es, absolutamente, una necesidad política¹⁸⁸ [1930].

En esta nota tipo B (redacción única) Gramsci confirma la legitimidad de cierta gradación necesaria para algunas coyunturas históricas: la “reserva”, que se diferencia de la manipulación liquidadora de la identidad de los subalternos, sus valores y la desnaturalización de sus fines. Sin embargo, la enérgica afirmación sobre la necesidad de decir la verdad en política (para la construcción socialista) nos obliga a pensar que no estamos frente a una simple paráfrasis poética de Lenin o Romain Rolland (“la verdad es siempre revolucionaria”). Como hemos visto, la complejidad de las formas de producción hegemónica encuentran un límite en la dominación clasística burguesa. Los estados de excepción (bonapartismo, fascismo y dictadura) y las revoluciones pasivas regresivas han sido configuraciones insistentes con las que la clase dominante mantiene su vigencia. En realidad, una clase que consigue dirigir, y no sólo dominar, en una sociedad basada en la perpetuación de la explotación capitalista, está obligada a servirse de formas de hegemonía que oculten esa situación y mixtifiquen esa explotación.¹⁸⁹ La “mentira en el sentido mezquino” es el correlato histórico de la incapacidad de una clase para producir y organizar la conciencia crítica de la propia dinámica social que reproduce. En este contexto, a la verdad están siempre ligados intereses que deberán confrontarse recíprocamente, pues no es un acto de iluminación venido desde arriba que pueda ser recibido pasivamente o que se revela de improviso. No obstante, a diferencia de los textos anteriores, en los *Cuadernos* la disputa por la verdad se encuentra sobredeterminada por la lucha de hegemonías y por ello, en tanto que el contenido de las fuerzas materiales se estructura en la conciencia social mediante la forma ideológica, excede el plano verdad/falsedad, verdad/mentira o verdad/manipulación. Al igual que la mixtificación, la verdad no se localiza en un espacio preexistente a la ideología, pues ésta es el lugar de ambas.

Lo anterior nos lleva a replantear o problematizar aquel saber milenario referenciado por Arendt (“nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado

¹⁸⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 6, §19, p. 25, Tomo 3.

¹⁸⁹ Valentino Gerratana, “Il concetto d’egemonia nell’opera di Gramsci”, en Giorgio Baratta y Andrea Catone, *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, Milán, Unicopoli, 1995, pp. 144-145.

bien”). Si por vía de la teoría de la hegemonía penetráramos aquella fórmula, debería hacerse notorio que, en general, cuando se desarrolla un proceso de crisis orgánica el sector que mantiene el poder a través del Estado-sociedad política tiende a producir un discurso que signa abiertamente la organización de la represión con fines de propaganda y como advertencia para los opositores. Si aislamos *metodológicamente* ese momento que no consiste aún en la recuperación del consenso social, podríamos decir que dicho sector, al no ocultar sus intereses y fines, tampoco miente. Sin embargo, históricamente las crisis orgánicas disponen para resolverse bajo la cobertura de una nueva hegemonía en la que, al contrario de la crisis, la naturaleza de los intereses sociales y económicos suele revestir una fetichización correlativa al consenso pasivo —como sustrato material que no se reduce al engaño, el deseo de represión o el anhelo del Amo— desarrollado sobre un campo de compromisos permanentemente inestables entre las clases. En un párrafo muy olvidado por los comentaristas (titulado *Problemas de cultura. Fetichismo*), Gramsci destaca esta relación:

Si cada uno de los componentes individuales piensa el organismo colectivo como una entidad extraña a sí mismo, es evidente que este organismo no existe ya de hecho, sino que se convierte en un fantasma del intelecto, en un fetiche [...] cada individuo, viendo que, no obstante su no intervención, algo sucede todavía, tiende a pensar que por encima de los individuos existe una entidad fantasmagórica, la abstracción del organismo colectivo, una especie de divinidad autónoma, que no piensa con ninguna cabeza concreta, pero no obstante piensa, que no se mueve con determinadas piernas de hombres, pero no obstante se mueve¹⁹⁰ [1933].

Aquí expone la configuración de una forma histórica en donde la capacidad política de los sujetos para orientar autónomamente su propia socialidad se encuentra reprimida o paralizada. La disgregación de ese poder es reemplazada por otro poder, ahora con atribuciones “fantasmagóricas” que (re)conecta a los individuos sociales en tanto que seres en estado de pasividad. El fatalismo del espectador re-fataliza la morfología de la realidad

¹⁹⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 15, §13, p. 190, Tomo 5. Esta nota nos recuerda al escrito de juventud *Odio a los indiferentes*.

transfigurada en destino natural. La racionalidad de este proceso no es transparente a la praxis de sus participantes, pues el nudo que se enreda como “abstracción del intelecto” es el filamento objetivo de la “no intervención” práctica o separación determinada como pasividad de los individuos. Sobre la base de esta fetichización el Estado organiza a sus propias fracciones mediante una serie de declaraciones sobre las tácticas de reproducción de su propio poder: casi todo lo que ha hecho la burguesía y su poder ha sido declarado o catalogado públicamente en alguna parte (antes de tener lugar o mientras sucede) por alguno de los discursos del Estado, aunque no siempre haya sido entendido o descifrado¹⁹¹ pues, con el armazón de su ideología orgánica, lo enunciado tiene al mismo tiempo un alto sentido espiritual y un bajo sentido material. Si en D-M-D´ no se percibe que M no es una “inversión de capital”, sino un uso bajo mando de la fuente de todo valor, podría resultar natural que a la explotación la llamemos “igualdad”; a las clases colectivas, “individuos”; a la represión, “ideología”; al valor, “precio”; a la plusvalía, “ganancia”; al capitalismo, “modernización”; al fascismo, “democracia”; al genocidio, “limpieza étnica”; al terrorismo, “libertad”, etc. Por medio de circuitos específicos las clases dominantes organizan y difunden su ideología en la medida que declaman su poder: organizan a sus fracciones y logran estructurar las concepciones de otras clases.

Cuando hablamos de ideología nos referimos, en primer lugar, a un cruce dinámico entre las concepciones del mundo de las clases e incluso entre los sectores particulares de una misma clase. No hay ideologías puras en cuanto que las clases no son cuerpos homogéneos, sino bloques portadores de conflictos internos y con fisuras de conciencia desiguales. La ideología no expresa el modo en que una clase o grupo vive sus condiciones existenciales, sino el modo en que las vive en relación con la experiencia vivida por otras clases y sectores. La ideología es siempre un campo de significaciones complejo y conflictivo, en el cual algunos temas estarán íntimamente ligados a la experiencia de las distintas clases, mientras que otros estarán en abierta disputa entre poderes opuestos. Es un reino de contestación, negociación y constante movimiento: significados y valores son continuamente robados, transformados, apropiados por las distintas clases o grupos, entregados, retomados, remodelados.¹⁹² En los *Cuadernos* no tropezamos con la mecánica

¹⁹¹ Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 32.

¹⁹² Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 137.

correspondencia clase-ideología: “una clase, de la que algunos estratos permanecen aún en la concepción ptolomeica del mundo, puede sin embargo ser la representante de una situación histórica muy avanzada”¹⁹³ [1932]. Pero ello no es un impedimento para que hablemos, en singular, de *la* ideología de las clases dominantes, en la medida que esos grupos hegemonizan bajo su dirección las reivindicaciones, anhelos, aspiraciones comunitarias, etc., de otros grupos y clases sociales. Lo que hace a una ideología ser orgánica es su vigencia colectiva como potencia para el auto-reconocimiento en la significación de los órdenes de las relaciones sociales que componen la realidad de los sujetos sociales y que disponen las clases hegemónicas como efecto de un acto organizativo. Esa ideología se compone por “elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada”¹⁹⁴ [1932]. Entre ambos principios no hay confín absoluto. Es más, el conocimiento vulgar que no cuestiona el modo en que se presenta el mundo, se impregna de conocimientos cultos que pretenden existir en sí y por sí mismos. Lo importante es que esos elementos conformen un bloque que participe de una misma praxis y que tal serie de conocimientos sean útiles y válidos como efecto organizativo de las clases dominantes. Incluso si concedemos que tal ideología es “falsa”, la eficacia de su impacto organizativo continuará siendo el espacio de su propia comprobación, pues refiere al conocimiento que se constituye como instancia de organización donde la conciencia deviene poder material en la lucha política. En oposición con la ideología entendida en sentido *arbitrario*, que no trasciende la universalidad pensada y proyecta de inmediato lo particular, las ideologías orgánicas pretenden dirigir una coherencia en la comprensión del mundo y la actuación del mismo, un movimiento cultural, una fe y una voluntad.

Si las ideologías orgánicas configuran las concepciones necesarias para la hegemonía, ¿será que la verdad de las ideas se establece sobre un pragmatismo cínico que, como en el caso del estalinismo, define la verdad como lo políticamente conveniente? En efecto, la filosofía de la praxis se opone a la metafísica ahistórica, pero diferencia claramente la metodología dialéctica de Marx respecto del escepticismo epistemológico, el relativismo moral, la sofística ilustrada y el pragmatismo reaccionario.¹⁹⁵ A diferencia del pragmatismo, la

¹⁹³ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §16, p. 270, Tomo 4.

¹⁹⁴ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 246, Tomo 4.

¹⁹⁵ A pesar de que es muy difícil inscribir a Gramsci en la tradición relativista-escéptica, han brotado muchos intentos para situarlo como heredero del pragmatismo. No podemos negar que los textos de William James, Papini, Giuseppe

filosofía de la praxis no sólo se propone crear una filosofía popular, sino elevar el nivel cultural existente. Para el pragmatismo la relación pensamiento-realidad está mediada por la utilidad, y para la filosofía de la praxis por la transformación histórico-dialéctica. De ahí que la verdad no pueda ser reducida a las preferencias o funciones de los fines prácticos subjetivos, incluso aunque éstos sean nobles. Por tal razón, aunque el espacio del saber político sea la ideología, ello no conduce a Gramsci a renunciar a un concepto de verdad como criterio de valoración epistemológica.¹⁹⁶ Sobre la fase expansiva popular del “economicismo histórico”, Gramsci nos indica estar atentos para el hecho de que “también el materialismo histórico tiende a convertirse en una ideología en el sentido peyorativo, o sea en una verdad absoluta y eterna”¹⁹⁷ [1930]. Aquí Gramsci demuestra que su concepto de ideología no es simplemente sociológico, sino socioepistemológico en cuanto que también permite analizar representaciones, ideas o creencias no justificadas teóricamente y expresadas por enunciados no fundados en razones suficientes. El “materialismo histórico” es en este contexto una ideología orgánica peyorativa. Es orgánica en cuanto socialmente necesaria, y peyorativa en cuanto epistemológicamente insostenible. La crítica epistemológica contra el “materialismo histórico” parte del hecho de que éste toma sus representaciones como punto de llegada natural-eterno de entidades autónomas y se presenta como saber sin génesis en la praxis histórica. Esto funda su propio límite infranqueable u obstáculo epistémico para explicar la realidad¹⁹⁸ (mismo que, en tanto que en la representación ideológica no siempre

Prezzolini y Vailati, constituyeron buena parte de la formación inicial de Gramsci. También es palpable que algunos tópicos de la filosofía de la praxis son análogos a los del pragmatismo: valoración de los prejuicios, previsión, sentido común, conformismo y crítica del positivismo racionalista. Sin embargo, en los *Cuadernos* se afirma que: “los pragmatistas, a lo sumo, ayudaron a crear el movimiento del Rotary Club o a justificar todos los movimientos conservadores y retrógrados” [1933]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 17, §22, p. 316, Tomo 5. Además, sugiere que en todo caso ha sido el pragmatismo quien ha recibido las influencias del marxismo: “habría que estudiar especialmente la filosofía de Bergson y el pragmatismo para ver en qué medida algunas de sus posiciones serían inconcebibles sin el eslabón histórico del marxismo” [1930]. Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §3, p. 134, Tomo 2.

¹⁹⁶ Incluso la afirmación nietzscheana de que la verdad es aquello que hacemos existir por decreto, sufre el defecto de que ya debemos conocer algo sobre cómo son las cosas del mundo para evitar el bochorno de plantear situaciones que sean lisa y llanamente imposibles. Curiosamente el anti-esencialismo tiene una historia política muy dudosa. Para los anti-realistas medievales, no había una realidad esencial de las cosas, ya que tales esencias sencillamente obstruirían el infinito poder del Todopoderoso. De modo similar, para los posmodernos el mundo debe ser aleatorio, mudable, difuso y de bordes borrosos si es que la subjetividad ha de ser desencadenada. El “Dios” de los debates medievales siempre puede ser leído como el “Estados Unidos de América” en los debates contemporáneos. Mientras más esencias le arrancamos al mundo, más lo volvemos arcilla en las manos del Todopoderoso. No hay anti-esencialismo más devoto que el poder absoluto. Véase: Terry Eagleton, “Acerca de decir la verdad”, en Colin Leys y Leo Panitch (editores), *Diciendo la verdad*, Buenos Aires, CLACSO, 2007.

¹⁹⁷ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 4, §40, p. 178, Tomo 2.

¹⁹⁸ Como hemos visto, de la filosofía de la praxis se deriva que: 1) el devenir es el espacio del desarrollo del sujeto humano, que es el conjunto de las relaciones que surgen de la continua transformación histórico-natural; 2) la realidad

se identifican a los contrincantes, sus motivos, finalidades o respectivas estrategias, se vincula a concepciones respectivas a las clases enfrentadas en la sociedad). Si bien es cierto que las concepciones del mundo no son independientes de sus condiciones sociales, afirmaciones como “la materia lo determina todo”, “la economía lo determina todo” o “el espíritu lo determina todo”, al margen de los intereses de poder que quieran promocionar, son básicamente falsas. Por eso es que en Gramsci las concepciones de las clases trabajadoras (o sus intelectuales) no son verdaderas porque se “fundan” en un supuesto potencial de su conciencia, ya que ello sería una petición de principio, pues si tan sólo la autoconciencia del proletariado es capaz de revelarnos la verdad (parafraseando a Lukács), ¿cómo llegaríamos a aceptar esta verdad como verdad primera a no ser por un cierto entendimiento teórico que tiene que ser relativamente independiente de ésta?¹⁹⁹ De hecho, esta relativa independencia de la verdad no es precisamente un defecto, sino una virtud, pues aunque impotente y casi siempre derrotada por los poderes establecidos, tiene una especie de fuerza propia. Las fuerzas dominantes nunca podrán inventar un sustituto adecuado para ella: si hoy es verdad que el capitalismo es una forma de vida injusta, entonces la afirmación todavía será válida mucho después de que el sistema haya sido destruido. Esta relativa independencia de la verdad nos permite comprender que en los Cuadernos 10 y 11 la crítica socioepistemológica sobre el poder político —en el caso de Bujarin el poder se fundamenta sobre todo en la fuerza, y en el de Croce sobre todo en el consenso— indica su impedimento para continuar el camino por la teoría de la hegemonía y el análisis crítico del capitalismo. A partir de ese límite se desdibuja la verdad porque al no dar cuenta de la textura de la hegemonía, deja de haber correspondencia entre lo que se plantea y lo que sucede en la realidad del bloque capitalista. Si logramos mostrar que la concepción de Gramsci permite entender los fenómenos correspondientes en una forma en que no pueden hacerlo otras conceptualizaciones, quedará determinado un concepto crítico

del mundo no se encuentra lista, acabada o definida de una vez por todas; 3) esa realidad no existe en sí y por sí misma, con independencia de la práctica social y su conciencia histórica; 4) la producción y la conciencia de la realidad social se halla atravesada por una serie de conflictos en torno a los sentidos hegemónicos de la misma; 5) los seres humanos se vuelven conscientes de esos conflictos en el terreno de las ideologías; 6) el conocimiento de estos conflictos surge sobre la base de la historia y la práctica con la finalidad de expresar la racionalidad teórica de relaciones sociales históricamente determinadas; 7) el ser histórico es el límite material de toda verdad y los intereses por ese saber su forma ideológica.

¹⁹⁹ Terry Eagleton, *Ideología*, op. cit., p. 140. Si la verdad es totalmente interna a la conciencia de la clase trabajadora, no puede ser considerada como verdad y la afirmación se vuelve puramente dogmática, o nos vemos atrapados en la paradoja de juzgar la verdad desde fuera de la propia verdad, en cuyo caso la afirmación de que esta forma de conciencia es verdadera simplemente se anula a sí misma.

(de poder político) frente a otras nociones ideológicas peyorativas. La aceptación de la concepción gramsciana no deriva de un simple compromiso ideológico, sino también del análisis epistemológico-crítico correspondiente.

En todo caso, las convicciones ligadas con el decir la verdad son el signo de una clase llamada a producir una nueva hegemonía de acuerdo a intereses universales concretos y bajo la guía de una concepción fundada críticamente que permita desmitificar las viejas ideologías orgánicas dominantes. El compromiso con la verdad deriva de necesidades históricas objetivas ampliamente demandadas por los grupos interesados en la transformación revolucionaria de la sociedad para criticar aquellas concepciones del mundo impuestas, factores no reconocidos en la conducta, idealizados e incluso por detrás de la investigación positiva. Se trata de una reivindicación ético-política para orientarnos en el complicado pasadizo de los hechos a los valores, del ser al deber ser, de la teoría a la práctica. La inmanencia y la dialéctica son las concepciones que expresan la necesidad de transparentar el conocimiento para las clases que desean educarse a sí mismas en el arte de la construcción de nuevos órdenes políticos (exagerando un poco las cosas podríamos decir que, imaginando un diálogo en los términos de Platón, el proyecto de Gramsci encamina la construcción de una efectiva nación o república de filósofos, pues, incluso aceptando que todos los gobiernos descansan en la opinión o sentido común, afronta la convicción de que la verdad no puede ser comunicada a la mayoría). La necesidad de una hegemonía con validez socioepistemológica precisa del empoderamiento popular que conoce, por medio de la praxis histórica, las condiciones, los alcances y los límites de su acción transformadora en el bloque histórico. En el marco de la lucha política sólo hay verdad en cuanto que esa totalidad universal-concreta es producida y conocida históricamente. Los sujetos producen estas condiciones en la medida que luchan por la desaparición o superación de las contradicciones que condicionan la formación de grupos con ideologías no universales-concretas hechas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Por ello es que esa universalización práctico-subjetiva no es sólo un proceso mental, sino histórico: política y lucha. La universalidad es una función de la socialización, y a la vez subjetividad histórica socializada. Sólo así la transformación revolucionaria coincide con el conocimiento de la sociedad y de uno mismo: “el inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es

realmente, o sea un 'conócete a ti mismo' como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora"²⁰⁰ [1932]. Sólo se conoce en la medida que se transforma, es decir, sólo hay (auto)conocimiento de la racionalidad histórica como bloque en la medida en que esa realidad sea transformada revolucionariamente. Conocerse a sí mismo quiere decir salir fuera del caos, distinguirse, empoderarse, ser elemento hegemónico de orden propio y de la propia disciplina crítico-colectiva. Sólo de ese modo los seres humanos dan cuenta de lo que son en tanto que pueden llegar a ser.

Hasta aquí hemos visto que en Gramsci el tratamiento de la relación verdad-universalidad política se desarrolla por la vía de una dialéctica que recorre este sendero: 1) verdad-coherencia ético universal; 2) verdad-orden social propio; 3) verdad-producción hegemónica política. No hace falta decir que el tercer momento es una síntesis superadora de los precedentes. Sin embargo, es necesario destacar que sólo en el tercer momento la concepción de la verdad, en su sentido práctico-relacional concreto, es núcleo de la filosofía de la praxis en cuanto concepción práctica de la universalidad concreta. En el primer momento la universalidad es postulada sin la proyección estructural del sujeto y las condiciones necesarias para lograrla; en el segundo, el sujeto y el proyecto son identificados, pero aún de forma corporativa; sólo en el tercer momento la vocación totalizadora del concepto de verdad encuentra su racionalidad orgánica en el interior de un proceso teórico que supone el acceso desde la particularidad a una instancia de la universalidad en la que queda comprendido un amplio bloque social como sujeto efectivo de la lucha por la hegemonía.²⁰¹ Sí la cuestión de la verdad, como criterio que excede la labor teórica (que la incluye, pero que no se agota en ella), se define por la especificidad de la relación establecida entre la particularidad y la universalidad de un determinado bloque en su lucha por la hegemonía, ello nos permite comprender la crítica de un doble efecto:

1. La exterioridad de lo universal respecto de lo particular, es decir, como concepción que excluye la particularidad al tiempo que se pliega a ella y la proyecta como universal, ya que carece de capacidad para mediarla.

²⁰⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos*, op. cit., Cuaderno 11, §12, p. 246, Tomo 4.

²⁰¹ Ana María Rivadeo, *Epistemología y política en Kant*, op. cit., p. 30.

2. La consideración abstracta de la universalidad como proyección inmediata de lo particular.

En los *Cuadernos*, la lucha contra la primera vertiente es la lucha contra la ideología burguesa, que niega la impronta clasista de lo particular en la universalidad y se expresa políticamente en el liberalismo. Bajo esa concepción los sujetos son reconocidos únicamente en cuanto propietarios libres e iguales, y cuya representación política se acredita como participación formal en el Estado. La segunda vertiente —cuyo origen es también la lucha contra el liberalismo— proyecta una perspectiva economicista que encalla su consideración de las clases al margen de los procesos de producción hegemónica, e impide la comprensión del proceso mediante el cual la universalidad es elaborada socialmente desde la particularidad. Tanto el liberalismo croceano como el economicismo bujariniano son incapaces de dar cuenta de la conciencia en tanto que articulada a la realidad material, y por eso sus concepciones sobre la verdad hipostasían lo universal o proyectan inmediatamente lo particular en lo universal. Al no incluir la contradicción y la particularidad como soportes históricos de la universalidad concreta, exhiben una misma crisis de la concepción de la verdad cuyos efectos se muestran en el cortocircuito teoría/práctica, que no trasciende la universalidad pensada y por eso coincide con la incapacidad para producir la universalidad histórica concreta. La concepción de la verdad que Gramsci alcanza en los *Cuadernos* imbrica su consideración en cuanto universalidad del contenido del pensamiento vinculado a la mediación real de las diferencias y las contradicciones en el proceso de la lucha hegemónica de clases en cada etapa y coyuntura concreta.

Podemos concluir que la tarea decisiva de la filosofía de Gramsci consiste en la elaboración de la categoría de totalidad: producida en el curso del desarrollo de ciertas contradicciones del bloque capitalista, y cuyo núcleo reside en la superación histórico-hegemónica de éstas. Pero es la revolución, y no el Estado nacional-popular como re-institucionalización del orden del conjunto de prácticas instituyentes de la forma social o esencia de lo político, lo que constituye el centro gravitatorio del pensador de la hegemonía (su filosofía no es una ciencia de Estado). La revolución (praxis) es proyecto, sentido y alcance de la estructura y del desarrollo de la sociedad. Así, al no separar praxis y totalidad, identifica el corazón teórico de su pensamiento con la desfatalización del ser histórico mediante tres categorías: dialéctica,

inmanencia y verdad. La dialéctica refiere a la metabolización de la práctica del conflicto histórico, que nos libera de la domesticación ocultadora de la contradicción en el acto mismo de la pasivización del ser. La inmanencia es el esfuerzo interrumpido de la razón para realizarse como necesidad, llegando a ser cada vez más libre y consciente de sí, pues la historia es un proceso continuo de lucha por la liberación y ensanchamiento de la capacidad de autodeterminación política. La verdad es la capacidad de afirmar de manera mundano-práctica la dignidad de una forma de habitar el mundo, contraria a todas aquellas que han existido hasta ahora. Estas categorías son la pensabilidad de la transformación o representatividad imaginativo-conceptual de la acción revolucionaria concreta. No es menos importante subrayar que el desocultamiento y des-fatalización del ser histórico no ocurre por la operación de una aristocracia intelectual o casta privatizadora de la teoría. La clave para enfrentar la dominación político-epistemológica no es la organización en general, sino la auto-organización. La organización produce poder, pero la auto-organización produce poder y libertad. La auto-organización no nos estabiliza en las relaciones de poder, sino que constituye una abertura a nosotros mismos y al conjunto de relaciones sociales sobre las que nos desarrollamos y afectamos por la propia iniciativa individual-comunitaria a partir de la deliberación (a veces con tensiones o conflictos) que apunta a la construcción de un bloque de auto-gobierno de las clases subalternas.

“Dialéctica”, “Inmanencia” y “Verdad” pueden ser palabras académicas, exquisitas o simplemente extrañas para las clases subalternas. Curiosamente, la dominación capitalista exige constantemente que “nada se pueda transformar” y que “no exista otra forma posible de ordenar”, porque “mientras el poder sea propiedad privada, se vale creer en todo”. El capitalismo funciona bien cuando destruye la dialéctica de la formación de poderes populares, cuando desintegra las formas de socialización con referentes externos a la ley del valor y cuando resulta casi imposible construir contra-sentidos de significación más allá de lo que dictan los medios oficiales de comunicación. La destrucción de los referentes de lucha es la misma vía por la que se destruyen estos referentes conceptuales. No es casualidad, por eso mismo, que en el mercado de ideas-fuerza del capitalismo, el posmodernismo, el pragmatismo o el estoicismo estén siempre a la mano. La imposibilidad de una conciencia profunda siempre ha sido un requisito interno y no accidental de los

sistemas de dominación. Pero cuando la unidad político-cultural, con fines hegemónicos diametralmente opuestos a los del capitalismo, se vuelve una necesidad social, la filosofía deviene un objetivo programático de primer orden o necesidad espiritual de lo común. Sin embargo, esta filosofía no es una garantía absoluta de la transformación, sino un núcleo del deseo colectivo del empoderamiento del pueblo que quiere experimentar por sí mismo el complejo y doloroso valle que va de la enajenación a la crítica, porque nadie puede hacerlo “a nombre” de ellos y ellas. Por eso es que las clases subalternas no son precisamente las “beneficiarias” de esta filosofía, sino los intelectuales que la producen y que muchas veces, sin haber cursado una carrera profesional, logran rivalizar y hasta ridiculizar a los ilustrados intelectuales tradicionales (esto lo hemos visto personalmente). Lo que hemos intentado mostrar en este capítulo es que la reconstrucción de la unidad teoría-práctica socialista circula únicamente porque la filosofía se consume en concepción del mundo para la revolución. Los tres pilares de la filosofía de la praxis procuran un fundamento crítico o punta mundial del pensamiento desde el que puede emerger una concepción que internaliza la imposibilidad del sentido de la existencia y la cultura humana si no es para la dignidad socialista. Son los “valores últimos”, no neutrales, comprometidos, parciales y accesibles cuando uno toma este partido, sin que por ello dejen de ser universales. Su poder se encuentra sobre todo en su mediación por el ámbito de la conciencia que piensa, quiere y siente; y en la práctica que direcciona un sentido específico en la vida, el mundo y la historia. De ahí que la concepción del mundo de aquella praxis sea el límite de esta filosofía.

Conclusiones

Nos propusimos analizar la dialéctica filosofía-hegemonía en el nivel de la universalidad socialista al interior del pensamiento de Gramsci. Nuestro análisis nos llevó al examen de tres categorías (dialéctica, inmanencia y verdad) que fundan la conexión racional filosofía-política. Para alcanzar este objetivo explicamos, en el primer capítulo, la conexión general bloque histórico-filosofía orgánica. En este capítulo indicamos que el concepto de bloque histórico se forma por una doble dialéctica cuyo núcleo se encuentra en la práctica hegemónica. La primera dialéctica la situamos en la dinámica estructura-superestructuras. El centro de esta dialéctica fue localizado en el contenido de los principios del *Prólogo* del 59 (ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias, y ninguna sociedad se derrumba si primero no ha desarrollado todas las formas implícitas en sus relaciones). Esto nos permitió comprender la racionalidad de las transformaciones y los estancamientos sociales en cuanto que la estructura sólo existe en el núcleo de las superestructuras como inscripción de necesidades y potencialidades que la dotan de cierta orientación específica que implica la recusación de toda consideración extrínseca de las superestructuras, y la irreductibilidad de lo político y lo ideológico a la instancia económica entendida como matriz metafísica. También observamos que las categorías “estructura-superestructuras” presentan algunas dificultades semánticas en cuanto a la referencia de su unidad. Aun así, afirmamos que Gramsci no renunció a su uso, pues deseaba referirlas como metáforas con fines didáctico-explicativos.

La segunda dialéctica, inserta en la primera, la situamos en la relación sociedad política-sociedad-civil. Argumentamos que Gramsci parte del descubrimiento de Marx en el campo de la teoría política: la falsa superación del Estado respecto de la sociedad civil; y de Hegel: la idea de que el Estado educa el consenso mediante organismos que existen en la sociedad civil. Para Gramsci, la sociedad civil imbrica su determinación como ámbito de disputa por los consensos en conexión con el Estado capitalista moderno. En este sentido, situamos el núcleo de esta categoría en el seno del Estado integral como desdoblamiento en el marco de una unidad donde el consenso y la coerción se hacen presentes alternativamente, y el papel exacto de las instituciones es menos preciso de lo que parece. Este desdoblamiento evita la

alternativa entre el liberalismo/economicismo (distinción abstracta de ambos términos) y el fascismo (identificación de los dos ámbitos en el gobierno). El Estado no es una zona neutral, pero aun así se compone como terreno de confrontación donde las clases configuran sus proyectos en un sistema de equilibrios inestables. Esto nos abrió el camino para considerar los principios de organización estatal-hegemónica que se asocian con los sentidos históricos que adquiere la realidad política.

Ulteriormente postulamos que el centro articulador de esta doble dialéctica se encuentra en la práctica hegemónica, que se define por la lucha de tres objetivos que alcanzan las clases sociales: 1) su unidad interna en cuanto produce una dirigencia que se constituye en referencia a sus fracciones y a la articulación política con el grupo/partido que la representa en el Estado; 2) su autonomía política en cuanto adquiere su auto-organización al interior del poder del Estado; 3) su dirección de una voluntad colectiva nacional-popular en el seno de un bloque determinado. En la hegemonía se anudan las exigencias de carácter nacional en cuanto a un principio de integración y articulación social (constante e inacabado) entre la política, la economía y la ideología, producto de incesantes luchas que arrojan como resultado diversas configuraciones de fuerza materializadas en el Estado integral. Aunque en los *Cuadernos* existen algunas referencias a la vida interestatal, esas conexiones continúan desarrollándose en referencia a la nación como principio que extiende sus contradicciones al marco de los conflictos interestatales. Estas consideraciones nos abrieron el camino para referenciar la relación hegemonía-conocimiento, ya que las clases hegemónicas constituyen un campo ideológico que apunta a la organización del sentido social en su conjunto (cognitivo, simbólico y afectivo) por medio del Estado integral. Hasta aquí, cumplimos el objetivo de sistematizar el arsenal teórico de las categorías gramscianas para entender la realidad histórica como totalidad orgánica.

Lo anterior nos permitió preparar un marco para analizar las relaciones filosofía-bloque histórico. Formulamos que el efecto y poder cognitivo de la filosofía se constituye por la elaboración de los programas de acción social de un periodo concreto. Identificamos a las programáticas como un conjunto de proyecciones específicas de estructuración de un orden hegemónico de las prácticas sociales en conexión con las tendencias objetivas del desarrollo

de la organización social en su conjunto. Sin embargo, establecimos que no existe identidad necesaria entre los programas y su realización social. La elaboración filosófica de las programáticas fue definida por la coherencia teórica para conferirle a la acción social una estructuración universal y sintética por medio de su vinculación con cierta totalización conceptual de lo real postulada de la realidad histórica en su conjunto. En este movimiento imputamos el mecanicismo en tres sentidos: 1) la filosofía no es una consecuencia mecánica de necesidades económicas o sociales, pero las programáticas precisan de la filosofía para realizarse; 2) la filosofía no se identifica inmediatamente con las programáticas, pues las programáticas le marcan las tareas históricas a la filosofía, y ésta modifica a su vez el sentido cognitivo-social de aquéllas; 3) entre la filosofía y la acción social efectiva no hay una articulación inmediata, pues la acción puede retroceder o desbordar a las conceptualizaciones filosóficas. Con esto argumentamos que el objeto de la filosofía presupone el reconocimiento de las programáticas en curso y la identificación de las respuestas filosóficas previas frente a las programáticas que se presentan como desafío. No obstante, realizamos una importante aclaración con relación a la valoración de las filosofías pasadas, pues éstas pueden presentar su vigencia a partir de dos premisas: que algunos de los elementos de las programáticas que conceptualizaron sean actuales, o que determinados elementos de las filosofías previas sean reelaborados críticamente como parte constitutiva de otras filosofías. Esto último nos llevó a privilegiar el concepto de crítica al interior de la filosofía en cuanto: 1) evita reproducir en su interior concepciones que no corresponden a las problemáticas actuales en curso; 2) identifica las concepciones que corresponden a la elaboración de los intereses de los adversarios; 3) reconoce la autonomía relativa de otras teorizaciones que pueden ser el segmento para una nueva filosofía. El concepto de crítica imbrica la realización de la filosofía como interioridad orgánica con el resto de la práctica hegemónica. Desde nuestra perspectiva, el proceso a partir del cual se hace consciente esta relación (filosofía-historia) implica la vinculación de una proyección encaminada a la superación clasista de la sociedad. Esto nos condujo al segundo capítulo.

En nuestro segundo capítulo analizamos la dialéctica entre el socialismo (como programática histórica) y la elaboración filosófica que le es propia. Definimos al socialismo como un proceso que se dirige a la superación de la subalternidad en el marco de una crisis

orgánica que abre el camino a un desarrollo de alternativas de poder con capacidad universalizadora y que tienen como referente al Estado. Esta lucha compromete la disputa por un nuevo principio de articulación nacional-popular cuyo eje se conforma por la transformación de las relaciones de subordinación que reproducen la figura dominantes/dominados. Dicha tarea enlaza con la construcción de una alternativa universal y democrática que no arriba de una serie cosmopolita o práctica clasística corporativa, sino que constituye un proceso de redes nacionales que se resuelven en la constitución de nuevos sistemas hegemónicos y del enlace histórico entre ellos. La extensión del grosor internacional democrático y socialista, y la liquidación de los particularismos, no comporta la extinción de lo nacional, sino un desarrollo específico del mismo. El contenido de este proceso remite a la superación de la dominación estructural que deriva de los intereses de poder de las clases trabajadoras como disputa por la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil. Este proceso indica el libre funcionamiento de los derechos, libertades y garantías democráticas institucionales que engarzan con la participación en los asuntos comunes y el empoderamiento popular autónomo. Se trata de una resolución práctica del desarrollo de esa pluralidad de instituciones populares en el nivel nacional como referencia al partido, que imprime una dirección reconocida a la que infunde una conciencia fundadora de Estados, y la necesidad de transformar la política en una ética de lo colectivo o reforma intelectual y moral.

Una vez definida la programática socialista, remitimos su elaboración filosófica a la categoría de totalidad en referencia a la universalidad de la actividad política, sin sometimiento clasístico, que emerge de la lucha de clases. En esta elaboración, que enciende una integral organización práctica de la sociedad, se anuda la configuración de tres conceptos que proyectan la universalidad concreta o hegemonía socialista: la dialéctica, la inmanencia y la cuestión de la verdad. En primer lugar, evidenciamos que el interés de Gramsci por la dialéctica no se inserta en los distintos, sino en los opuestos que arriesgan el movimiento de negación y superación. Pero la vindicación de la dialéctica la asume en un marco polémico contra dos tradiciones: 1) el materialismo de las leyes onto-triádicas; 2) la historiografía de la escuela de la revolución pasiva. Sobre el primer punto, vimos que en Gramsci la dialéctica no remite a un sistema metodológico completo y sustentado sobre

causalidades mecánicas. Aun así, Gramsci defiende la necesidad de una concepción formal de las fuerzas sociales para la reducción de fenómenos complejos y relaciones causa-efecto relativamente automáticas. Esta comprensión formal descubre sus límites epistemológicos frente al reconocimiento de las posibilidades constitutivas de la lucha hegemónica, y por eso identifica las leyes de tendencia como expresiones cuantitativas (necesarias) que son integradas cualitativamente en el plano de la construcción de órdenes históricos que constituyen la dialéctica misma de las fuerzas históricas. El dominio de esta dialéctica expresa el proceso histórico-natural en cuyos momentos individuales se revela la continua transformación humana, consciente y voluntaria, como condición central del proceso. Sobre la segunda polémica, vimos que la supresión de la dialéctica de los opuestos conduce a la negación del protagonismo de las masas y desemboca en la sobrevaloración de la función de los intelectuales. Esta concepción corresponde a la práctica de las revoluciones pasivas, o sea, la tesis quiere seguir presentándose como síntesis hegemónica que sólo reabsorbe algunas partes previamente seleccionadas de la contradicción. Así, la categoría de hegemonía redimensiona el significado filosófico de la dialéctica e induce nuevas valencias semánticas que implican la posibilidad de una doble síntesis: en la renovación socialista o en la conservación.

El segundo concepto analizado fue el de la inmanencia. El concepto atraviesa la comprensión de la racionalidad histórica como regularidad actual para insertarle, por medio de la praxis política, nuevas valencias de regularidad hegemónica más allá de aquellas significaciones capitalistas. Analizamos la categoría en dos niveles de significación: 1) como alternativa frente a las concepciones de tipo trascendente que gravitan sobre la escisión de la unidad teoría/práctica; 2) como limitación del conocimiento a la esfera fenoménica (sin residuos de la antinomia nómeno-fenómeno) y como uso no constitutivo de la razón en el juicio teleológico para comprender las leyes tendenciales de la sociedad bajo un paradigma de unidad sujeto-objeto. Situamos el primer nivel del concepto en la crítica hacia Croce en cuanto que retenía en el inmanentismo la consagración de un presente determinado por la eternidad del concepto cuyas representaciones coinciden con un modelo de Reforma donde el Estado se organiza por encima de la sociedad. Con el primer significado del término se liquida la “objetividad” supra-histórica espiritual, y por ello la segunda acepción indica la

consideración del bloque histórico a partir de su intimidad lógica o comprensión del evento individual irreductible que corresponde a su ubicación en una “regularidad” para explorar activamente sus posibilidades de desarrollo histórico. Así, exploramos la reivindicación de una teleología crítica como principio de regulación hipotético que no es introducido desde el exterior de los sistemas causales. La comprensión filológico-histórica del bloque histórico se constituye por las relaciones activo/pasivas de éste que son re-construidas de acuerdo a un proceso histórico-hipotético de propósitos internos que se procesan según la praxis concreta. La inmanencia sería entonces la co-implicación de la praxis histórica y la teleología no especulativa. Este principio inmanente se encuentra ya desde la concepción de “mercado determinado” de David Ricardo, quien precisa la noción de “determinación” en cuanto que dimensiona su función de hipótesis (“puesto que”), misma que supone la dialectización de los principios constantes y variables que ocupan disposiciones diversas en el sentido de que sus combinaciones están sobredeterminadas como co-relaciones de fuerzas sociales. La regularidad es la coordinación de los principios de un grupo social que se ha vuelto hegemónico. En Gramsci la problemática de la inmanencia no se resuelve en la dialéctica filosófica ser-pensamiento, sino en la praxis histórica: acción revolucionaria-concepción del mundo revolucionaria. En términos de transformación, la inmanencia permite comprender el proceso mediante el que una sociedad elige racionalmente las nuevas modalidades de determinación que afianzan retroactivamente la necesidad inmanente de su ocurrir.

Finalmente analizamos la relación verdad-universalidad política en Gramsci, bajo las indicaciones de la segunda tesis sobre Feuerbach. En un primer momento esta relación remite a la coherencia intrínseca entre decir y hacer, como forma de coincidencia entre los intereses individuales y los que se proyectan como ordenamiento social del bloque histórico. Ello exige la renuncia al maquiavelismo vulgar que niega la universalidad de los valores políticos, la incorporación “política” del *ethos* de la “hermandad” de las sectas y la “hipocresía cristiana” que desvaloriza toda actividad política. No puede existir actividad política permanente que no se sostenga en determinados principios éticos compartidos por los miembros de la asociación correspondiente. En un segundo momento, posterior a la experiencia de 1917, el decir la verdad se perfila como práctica para conformar sujetos, pues reacciona para determinar efectos, representaciones, creencias, aspiraciones, actitudes,

valores o sentimientos. Verdad es aquello que reproduce concretamente la realidad histórica y que al incorporarlo contribuye a situarnos en nuestras condiciones para conocer el valor histórico de la propia personalidad y sus nexos con las funciones de la vida social. La verdad es la sustancia del orden propio. En un tercer momento, la verdad es exigencia para el (auto)reconocimiento crítico de las relaciones históricas de ordenación y subordinación política en el momento actual. El ocultamiento de este reconocimiento corresponde a la configuración clasística de la sociedad basada en la perpetuación y mixtificación de la explotación capitalista. En este sentido es que la disputa por la verdad atraviesa la lucha de hegemonías y por ello excede el plano verdad/falsedad o verdad/manipulación. Al igual que la mixtificación, la verdad no se localiza en un espacio preexistente a la ideología, pues ésta es el lugar de ambas. Lo que hace a una ideología ser orgánica o necesaria es su potencia para el auto-reconocimiento en la significación de los órdenes que componen la realidad de los sujetos y que disponen las clases hegemónicas como efecto de un acto organizativo. Sin embargo, el concepto de ideología no se diluye en el sociologismo pragmatista, pues mantiene un criterio de valoración epistemológica que deriva de una relativa independencia de la verdad. Para las clases revolucionaras la necesidad de una hegemonía con validez socioepistemológica precisa del empoderamiento popular que conoce por medio de la praxis las condiciones, los alcances y los límites de su acción transformadora. La universalidad es una función de la socialización, y a la vez subjetividad histórica socializada. Sólo de ese modo los seres humanos dan cuenta de lo que son en tanto que pueden llegar a ser. La vocación totalizadora del concepto de verdad encuentra su racionalidad orgánica en el interior de un proceso que supone el acceso desde la particularidad a una instancia de la universalidad en la que queda comprendida un amplio bloque social como sujeto efectivo de la lucha por la hegemonía.

Podemos concluir que la necesidad de la dialéctica, la inmanencia y la verdad, derivan de un requerimiento de lucha para crearse una imagen global, coherente, eficiente y capaz de acelerar el proceso histórico. Estos conceptos no son reflejos puros de lo que está ahí como ser restablecido, pues su referencia intimida y presiona a una resolución práctica de las contradicciones y del pensamiento que es parte de esa realidad. No estamos frente a un “sistema” autónomo que libera a su objeto o lo aísla de la intuición, la imaginación, el deseo o

el dolor en el que de ordinario se presentan estas categorías que utilizan de modo casi instintivo las clases subalternas en su práctica política. Si estos conceptos no pueden decir nada de las determinaciones del pensamiento en sí mismas, independientemente de su contenido histórico, entonces no pueden ser enseñados de manera abstracta, como una ciencia particular con objetos “propios”, ni siquiera con la ayuda de pretendidos ejemplos o manuales. En todo caso, al luchar contra la vergüenza del capitalismo se cuenta ya con nociones de estos conceptos, y por eso no estamos totalmente desconectados de esta filosofía. Habitar el mundo en la forma de lucha contra el capitalismo significa que, de alguna manera, los seres humanos son ya filósofos o participes prácticos de esta filosofía. Podríamos decir que, aunque las clases subalternas en lucha insistan con humildad que “no saben nada de filosofía”, su pura existencia demuestra ya que esta filosofía les pertenece o que la filosofía está en ellos en el sentido de que su lucha es signo de que ya filosofan. Y no es que filosofen en los momentos del estudio o reflexión, sino que filosofan constantemente en la medida que su existencia se desarrolla como lucha contra la dominación. Sin embargo, las diversas posibilidades de su existencia (más contradictorias o coherentes) anuncian que se puede estar en la filosofía de formas diferentes, incluso habitar distintas filosofías cuando la práctica llega a ser muy contradictoria. Por lo tanto, la tarea de la filosofía de la praxis no consiste en “introducir” o “enseñar” filosofía, sino en inventariar, homogeneizar y activar plenamente la praxis popular hasta que la filosofía se convierta en necesidad indiscutible para la autodeterminación colectiva (tal vez este aspecto sea la mayor grandeza de la cual puede ser capaz nuestra especie y, desde nuestra perspectiva, la más honda dignidad), porque más que conformarse con ser ciudadanos, estos sujetos se organizan entre la ira y la esperanza con la intención de subvertir el orden actual y volverse gobernantes de una sociedad diferente. Como dice John Berger, ellos son la respuesta a preguntas que nadie ha formulado aún.

Bibliografía:

- Anderson Perry, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*, México, Fontamara, 2006.
- Arendt Hannah, “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Buenos Aires, Ariel, 2016.
- Astorga Omar, “Los fundamentos de la filosofía y la política en Gramsci”, en: Varios, *Perfiles del marxismo. La filosofía de la praxis: de Labriola a Gramsci*, Barcelona, Alfadil, 1986.
- Baratta Giorgio, *Las rosas y los cuadernos: el pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Barcelona, Bellaterra, 2003.
- Berger John, “Correspondencia con el subcomandante Marcos”, en *La forma de un bolsillo*, México, Era, 2002.
_____ *Con la esperanza entre los dientes*, México, La Jornada-Itaca, 2006.
- Bobbio Norberto, “Gramsci e la dialettica”, en *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1990.
- Buci-Glucksmann Christine, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978.
- Bujarin Nicolái, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Madrid, Cenit, 1933.
- Cabezas Oscar Ariel, “Antonio Gramsci, un latinoamericano heterodoxo”, en Cabezas Oscar Ariel (comp.), *Gramsci en las orillas*, Adrogué, Ediciones La Cebra, 2015.
- Catalán González Miguel, *Antropología de la mentira. Seudología II*, Madrid, Verbum, 2014.
- Cospito Giuseppe, *The Rhythm of Thought in Gramsci. A Diachronic Interpretation of Prison Notebooks*, Boston, Brill, 2016.
- Coutinho Carlos Nelson, *Introducción a Gramsci*, México, Era, 1986.
- Dal Maso Juan, *El marxismo de Gramsci. Notas de lectura sobre los Cuadernos de la cárcel*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2016.
- De Saint-Exupéry Antoine, *El principito*, México, Lectorum, 2007.

- Eagleton Terry, "Acerca de decir la verdad", en Leys Colin y Panitch Leo (editores), *Diciendo la verdad*, Buenos Aires, CLACSO, 2007.
- _____ *Esperanza sin optimismo*, México, Taurus, 2016.
- _____ *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Echeverría Bolívar, "El materialismo de Marx", en *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*, México, Itaca, 2011.
- _____ "Lo político en la política", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2017.
- Engels Federico, *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2014.
- Fernández Buey F., *Ensayos sobre Gramsci*, Barcelona, Materiales, 1978.
- _____ "La política como ética de lo colectivo", en Álvarez Uría F. (Comp.), *Neoliberalismo versus democracia*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1988.
- Francioni Gianni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere*, Nápoles, Bibliopolis, 1984.
- Frosini Fabio, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.
- Gantiva Jorge Silva, *Un ensayo sobre Gramsci. El sentido de la filosofía, de la política y la tarea del pensar*, Bogotá, Magisterio, 1998.
- García Linera Álvaro, *¿Qué es una revolución? De la revolución Rusa de 1917 a la revolución de nuestros tiempos*, La paz, Vicepresidencia del Estado. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2017.
- Gerratana Valentino, "Il concetto d'egemonia nell'opera di Gramsci", en Baratta Giorgio y Catone Andrea, *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Milán, Unicopoli, 1995.
- Gramsci Antonio, *Antología* (a cargo de Sacristán Manuel), México, Siglo Veintiuno Editores, 1977,
- _____ *Cartas de la cárcel (1926-1937)*, México, Era-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003.
- _____ *Consejos de fábrica y Estado de la clase obrera*, México, Roca, 1973.
- _____ *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 2000. 6 Vols.

- Gramsci Antonio, *Escritos de juventud*, Buenos Aires, Gorla, 2014. 3 Vols.
- _____ *Escritos políticos (1917-1933)*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- _____ *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975. 4 Vols.
- _____ *Quaderni del carcere. Quaderni di traduzione. 1929-1932*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007.
- _____ *Sobre el fascismo*, México, Era, 1979.
- _____ *Sotto la mole: 1916-1920*, Torino, Einaudi, 2008.

- Gruppi Luciano, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978.

- Hegel G. W. F., *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1985.

- Heidegger Martin, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999.

- Hobsbawm Eric, "Gramsci", en *Cómo cambiar el mundo*, México, Crítica, 2015.

- Kanoussi Dora, *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Plaza y Valdés, 2007.

- Kant Immanuel, *Crítica del Juicio*, México, Porrúa, 2007.

- Kohan Néstor, *Nuestro Marx*, Madrid, La Oveja Roja, 2013.

- Korsch Karl, "Sobre la dialéctica materialista", en *Marxismo y Filosofía*, México, Era, 1971.

- Kosík Karel, "Gramsci e la filosofia della 'praxis'" en Rossi Pietro (editor), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Riuniti-Istituto Gramsci, 1969.

- Labastida Martín del Campo Julio (Coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1985.

- Labriola Antonio, "Hablando de socialismo y filosofía", en *La concepción materialista de la historia*, México, Editorial de ciencias sociales, 1973.

- Lenin V. I., *Obras escogidas*, Moscú, Progreso.
- _____ "Resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica" en *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Estudio, 1974.

- Marx Carlos & Engels Federico, *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, México, Grijalbo, 1959.
 _____ *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Progreso, 1966, 2 Tomos.
- Marx Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, México, Siglo veintiuno editores, 2011, 3 Vols.
 _____ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo veintiuno editores, 2011, Vol. 1.
 _____ *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Modonesi Massimo, (Coord.), *Horizontes Gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*, México, Facultad de ciencias políticas y sociales UNAM, 2013.
 _____ *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*, Buenos Aires, CLACSO, 2010.
- Oliver Lucio (responsable), *Gramsci: la otra política. Debatiendo y descifrando los Cuadernos de la cárcel*, México, Itaca, 2013.
- Pereyra Carlos, "Ciencia e ideología", en *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, 2010.
 _____ "Gramsci: Estado y sociedad civil", en *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, 2010.
- Portantiero Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1987.
- Portelli Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- Poulantzas Nicos, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2014.
 _____ *Fascismo y dictadura*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1981.
 _____ *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1973.
- Prestipino Giuseppe , "Dialettica", en Frosini Fabio & Liguori Guido (editores), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2003.
- Rivadeo Ana María, *El marxismo y la cuestión nacional*, México, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, 1994.
 _____ *Epistemología y política en Kant. Inmanencia y totalidad en la filosofía moderna*, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2008.

- Rivadeo Ana María, "La actualidad del pensamiento de A. Gramsci", en *Problemas de la teoría política marxista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- _____ *Les patria. Nación y globalización*, México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2009.
- Sánchez Vázquez Adolfo, *Filosofía de la Praxis*, México, Grijalbo, 1980.
- _____ *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- _____ *Gramsci I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- _____ "Marx y la democracia", en *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____ "Reexamen de la idea de socialismo", en *El valor del Socialismo*, México, Itaca, 2000.
- Sirvent Carlos (Coord.), *Gramsci y la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Sraffa Piero, *Lettere a Tania per Gramsci*, Roma, Riuniti, 1991.
- Tapia Luis, "La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares", en Ceceña Ana Esther (Coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, CLACSO, 2008.
- Thomas Peter D., *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Boston, Brill, 2009.
- Vargas-Machuca Ortega Ramón, *El poder moral de la razón: la filosofía de Gramsci*, Madrid, Tecnos, 1982.
- Varios, *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Proteo, 1965.
- Žižek Slavoj, *Contra la tentación populista*, Buenos Aires, Godot, 2019.

Artículos y ensayos:

- Frosini, Fabio, (2017). “¿Qué es la ‘crisis de hegemonía’? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci”. En Las Torres de Lucca, Vol 6, N°11, Urbino, Julio-Diciembre, pp. 45-71.

- González, Nicolás, (2013). “Gramsci y el Marx desconocido (parte V)”, versión online en elsudamericano.wordpress.com

- González, Nicolás, (2017). “La ‘inactualidad’ de Gramsci. A 80 años de su muerte”, versión online en lahaine.org

- Jessop, Bob, (2014). “El estado y el poder”. En Utopía y praxis Latinoamericana, Vol 19, N°66, Maracaibo, Julio-Septiembre, pp. 19-35.

- Kohan, Néstor, (1999). “Gramsci y Marx: Hegemonía y poder en la teoría marxista”. En Utopías, nuestra bandera, Vol 3, N°182, Madrid, pp. 317-359.

- Peligero, Fernando Luis, (1980). “El concepto hegeliano de ‘Historia de la Filosofía’”. En Anales del seminario de historia de la filosofía, Vol 1, N°1, Madrid, pp. 155-192.

- Portantiero, Juan Carlos, (1991). “Gramsci en clave Latinoamericana”. En Nueva Sociedad, Vol 115, Buenos Aires, Septiembre-Octubre, pp. 152-157.

- Rivadeo, Ana María, (1981). “Filosofía y Sociedad. Una aproximación a la Epistemología Moderna”. En Multidisciplina, N°2, Estado de México, Enero-Febrero, pp. 33-46.