

Ariel Bignami
antonio gramsci
la conciencia de la revolución



11

Colección Perfiles
EDITORIAL ALMAGESTO

Ariel Bignami

**ANTONIO
GRAMSCI.
La conciencia
de la
revolución**

Colección Perfiles
EDITORIAL ALMAGESTO

**El Apéndice pertenece a
José Luis Rebellato**

**© Editorial Almagesto
Donizetti 527, Buenos Aires
Composición, armado y películas:
ECEGraph, Esmeralda 625, 3º "G"
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.
I.S.B.N.: 950-751-081-8**

Ariel Bignami. Traductor, periodista.

Entre sus libros publicados: *Arte, ideología y sociedad; Intelectuales y sociedad; Praxis artística y realidad. Apuntes para una teoría del arte.* En preparación: *La Revolución y los intelectuales.*

EL MARXISMO DE GRAMSCI. LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

(En las obras de Antonio Gramsci no se encuentra un sistema filosófico elaborado de manera explícita.) Hay en ellas una práctica de la filosofía que se manifiesta sobre todo en los textos que más tarde agrupó e hizo publicar Palmiro Togliatti bajo el título de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, que consta de cinco partes principales: una de cuestiones generales, introductorias de una reflexión filosófica; otra donde se examinan cuestiones metodológicas referentes al materialismo histórico; una tercera donde se polemiza con el *Manual* de Bujarin, y las dos últimas que desentrañan el sentido del idealismo de Croce.

Pero en toda la obra escrita de Gramsci se encuentra una concepción filosófica, sobre todo en las partes referidas a problemas histórico-políticos y culturales-educacionales.

En los *Cuadernos de la cárcel* abundan las observaciones y sugerencias críticas referidas a segmentos o campos específicos de la investigación científica (no relacionadas con las ciencias matemáticas y físicas, en las que Gramsci no tenía experiencia). Para Gramsci, "cada investigación tiene su método determinado y construye su ciencia determinada (...) el método se ha desarrollado y elaborado junto con el desarrollo y la elaboración de dicha investigación y ciencia determinadas, formando un todo con ella".

En esta preocupación metodológica se encuentran algunos de los atisbos más originales de Gramsci, superadores de la vulgarización predominante en el campo marxista relacionado con la Segunda Internacional. Esos principios, dice Cesare Luporini, “no son separables —si queremos entenderlos en su total dimensión, si no queremos cometer un atropello intelectual— de la metodología del marxismo tal como vive y actúa en Gramsci: es decir, del procedimiento efectivo mediante el cual él elabora los problemas concretos que lo preocupan. Destacar esta efectiva metodología es la tarea primera”.

Por otro lado, el marxismo no es para Gramsci únicamente un “método”, sino que es una filosofía en cuanto es concepción integral y general de la realidad, una concepción del mundo.

Gramsci encuentra el principio unificador de esta concepción en el desarrollo dialéctico de las contradicciones entre el hombre y la materia, materia que es, a su vez, resultado de la praxis histórica anterior. La praxis es para Gramsci la categoría filosófica central porque, en su sistema de pensamiento, lo que existe como resultado de la acción transformadora de los hombres es praxis.

Dice Gramsci:

“Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como una actividad receptiva o, a lo sumo, ordenadora; es decir, fue concebida como el conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de ‘creatividad’ del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. A lo que parece, solamente la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia hacia el solipsismo, historizando el pensamien-

to, sobre la base de la filosofía clásica alemana, como 'buen sentido' difundido en el mayor número (y tal difusión no sería desde ningún punto de vista pensable sin la racionalidad e historicidad) y difundido hasta convertirse en norma de conducta. Es preciso entender *creativo*, por lo tanto, en sentido 'relativo', de pensamiento que modifica el modo de sentir del mayor número y, por lo mismo, la propia realidad, que no puede ser pensada sin el mayor número. *Creativo, también, en el sentido de que plantea la inexistencia de una 'realidad' fija por sí misma, sino solamente en relación histórica con los hombres que la modifican, etc.*" (Subrayado nuestro.)

Para Gramsci, las filosofías (ya que "la filosofía en general no existe") surgen como fenómeno tardío y siempre relativo, como expresión de la manera de vivir y de pensar de individuos y grupos sociales en épocas históricas determinadas.

Gramsci rechaza así toda concepción elitista de la filosofía, señalando que "todos los hombres son filósofos" aunque sea de manera rudimentaria, incipiente, ya que todos viven, hablan y obran de manera pensante. Todos están, por lo tanto y en principio, capacitados para abordar y profundizar en las cuestiones fundamentales de la existencia humana.

Sin embargo, no todos los hombres viven una filosofía crítica y autoconciente.

El hombre enfoca el mundo y se ubica en él a través del medio simbólico del lenguaje. Hasta la más humilde actividad lingüística contiene, dice Gramsci, una "concepción del mundo determinada". "Lenguaje significa también cultura y filosofía, aunque en el orden del sentido común", agrega, y "el lenguaje de cada uno permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad su concepción del mundo". Por lo tanto, una crítica sólida de la razón teórica debería ser simultáneamente una crítica del lenguaje como lugar donde cristalizan datos históricos y culturales, como expresión espontá-

nea e inconsciente de cierto modo de pensar y de filosofar. Y señala Gramsci:

“¿A cuántas sociedades pertenece un individuo? ¿Cada uno de nosotros no hace esfuerzos constantes por unificar su propia concepción del mundo, donde siguen subsistiendo fragmentos heterogéneos de mundos culturales fosilizados?”

Para Gramsci, el nivel más bajo de la concepción del mundo está situado en el folklore, es decir, “un sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y actuar” que pueden hallarse sin crítica dentro de la mentalidad popular (del “sentido común”). Este fenómeno, según Gramsci, debe ser tomado con toda seriedad, ya que expresa la manera de enfocar la vida y la realidad que es propia de las grandes masas. Pero esta manera, falta de homogeneidad y de coherencia, agrupa contradictoriamente “fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia”. El folklore es propio del “conjunto de las clases subalternas” que no logran unificarse ni organizarse en lo ideológico ni en lo político.

El sentido común hereda del folklore esa falta de unidad, que amalgama ideologías históricamente diversas y las agrupa de manera superficial. En realidad existe una variedad de sentidos comunes, correspondientes a épocas distintas y a grupos sociales distintos.

Por eso, dice Gramsci:

“Una filosofía de la praxis solo puede presentarse inicialmente en actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o del mundo cultural existente). Es decir, sobre todo como crítica del ‘sentido común’, luego de haberse buscado en el sentido común para demostrar que ‘todos’

son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de 'todos', sino de innovar y tornar 'crítica' una actividad ya existente, y luego de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía y que, en cuanto individual (y, en rigor, de desarrollo esencial en la actividad de algunos individuos particularmente dotados), puede considerarse como la 'cumbre' del progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad y, a través de estos, también del sentido común popular".

Y en una nota al pie comenta la posible utilidad de distinguir "prácticamente" la filosofía del sentido común para mejor indicar el paso de un momento a otro. En la filosofía, dice Gramsci, "sobresalen especialmente los caracteres de la elaboración individual del pensamiento; en el sentido común, en cambio, los caracteres difusos y dispersos de un pensamiento genérico de cierta época y de cierto ambiente popular".

La tarea, para Gramsci, consiste entonces en elaborar una filosofía que, "teniendo ya difusión o difusividad por encontrarse conectada a la vida práctica implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común, con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales. Esto no puede lograrse si no se siente permanentemente la exigencia del contacto cultural con los "simples".

A esta altura, cabe aclarar que Gramsci designa como "filosofía de la praxis" pura y simplemente al marxismo (así, menciona a Marx como el fundador de la filosofía de la praxis) y que el uso de tal designación no se debe únicamente a un recurso para no llamar tanto la atención de la censura carcelaria. Gramsci está convencido de que el marxismo debe ser una filosofía de la praxis y cuando propone y expone una filosofía de la praxis, no pretende rivalizar con Marx;

la filosofía de la praxis es el marxismo y el marxismo es, o debe ser, una filosofía de la praxis. En todo caso, la tarea de Gramsci —enorme tarea— es sistematizar lo que Marx no expuso nunca de manera explícita: “La filosofía de la praxis ha nacido, por pura casualidad, bajo forma de aforismos y criterios prácticos, ya que su fundador consagró sus fuerzas intelectuales de manera sistemática a otros problemas, en particular a los problemas económicos”. Gramsci aspira a sacar a luz esa sistematicidad intrínseca que actúa en la teoría económica, social, política e histórica de Marx. Es, por consiguiente, todo lo contrario de un vulgarizador. Se trata nada menos que de repensar a Marx en el terreno de la filosofía (y no solamente en él; ya veremos que también en el campo de la sociología y de la teoría política, en gran medida).

Para Gramsci, la filosofía marxista que él designa como “filosofía de la praxis” existe como filosofía vivida y ejercida de hecho a través de análisis y prácticas socio-históricas; a través de la concepción materialista de la historia expresada sobre todo en *El Capital*, en la polémica ideológica y en la práctica revolucionaria (construcción del movimiento internacional de los trabajadores, Comuna de París, desarrollo de la política revolucionaria incluyendo la Revolución leninista, la experiencia consiliar italiana y otras). Para desentrañar esa filosofía implícita (o en gran medida implícita), Gramsci encara una lectura creadora de los textos del marxismo y de la praxis revolucionaria de las vanguardias y las masas. Su presupuesto es que la filosofía es un movimiento real, socialmente constituido, en cuyo transcurso se enfrentan y se tornan conscientes los conflictos que oponen entre sí a las clases sociales en una formación económica y social determinada en estado determinado de su decurso.

Si el punto de partida para elaborar una filosofía de la praxis está, para Gramsci, en Marx, el camino para llegar

En ella está marcado en el terreno de la polémica con las concepciones rivales (que rivalizan por predominar en el "sentido común" de las grandes masas).

La primera de esas concepciones es el tradicionalismo católico. Para él, se trata de un fenómeno sociohistórico importante, que especialmente en Italia ha logrado penetrar profundamente en las grandes masas, sobre todo campesinas.

En su enfoque metodológico, Gramsci se sitúa conscientemente en la tradición marxista de crítica a la religión. Pero insiste en diferenciar esa tradición de la crítica racionalista de los siglos anteriores. Para el marxismo, y para Gramsci especialmente, la religión, aún como mistificación fantástica de la conciencia humana, constituye primordialmente un fenómeno objetivo, social e histórico, del que hay que rendir cuentas. Por consiguiente, un análisis marxista de la religión no puede reducirse a un anticlericalismo vulgar que define a la religión como principal enemigo ideológico en toda circunstancia. Se trata más bien de distinguir entre las formas históricas que reviste el fenómeno religioso, determinando su contexto y su rol social, para encarar la crítica de la religión en función de la realidad y de los enfrentamientos sociohistóricos.

El segundo gran antagonista de Gramsci en la polémica filosófica de sus *Cuadernos de la cárcel*, es el neo-idealismo burgués, expresado por Giovanni Gentile pero sobre todo por Benedetto Croce, líder intelectual de los liberales italianos (y Gramsci consideraba al liberalismo como fuente ideológica del fascismo), una especie de "Papa laico" según Gramsci.

Para Gramsci, ajustar cuentas con la filosofía crociana implicaba una tarea de alcances similares a la que Marx efectuó respecto de Hegel. Aunque Gramsci no pudo haber conocido los textos que Marx dedicó a la filosofía especulativa de Hegel, se encuentran en ambos frecuentes analogías

cuando Gramsci se refiere a Croce.

La filosofía de Croce, como concepción del mundo, gira en torno de la libertad autónoma y razonable, una especie de "religión de la libertad".

Los católicos, dice Gramsci, "comprenden muy bien que el significado y la función intelectual de Croce no son comparables a las de un filósofo tradicional, sino que son las de un reformador religioso, que por lo menos consigue mantener la distancia entre los intelectuales y el catolicismo y también torna difícil, en cierta medida, una fuerte renovación clerical entre las masas populares". Y agrega: "Lo que importa a Croce es que los intelectuales no descendan al nivel de la masa, sino que comprendan que una cosa es ideología —instrumento práctico para gobernar— y otra la filosofía y la religión, que no deben ser prostituidas en la conciencia de los mismos sacerdotes".

Gramsci llama a Croce "último hombre del Renacimiento" en el sentido de intelectual tradicional que se resiste a la ubicación de la cultura filosófica en el nivel popular y práctico. A ese respecto Gramsci menciona la tradición de Erasmo que, encerrado en una actitud elitista, no advertía la verdadera y profunda novedad cultural del movimiento nacional-popular iniciado por la Reforma luterana: "El hombre del Renacimiento no comprendía que un gran movimiento de renovación moral e intelectual, en cuanto se encarnaba en las masas populares, como ocurrió con el luteranismo, iba a tomar inmediatamente formas groseras y hasta supersticiosas, y que eso era inevitable por el hecho mismo de que el protagonista, el abanderado de la Reforma, era el pueblo alemán y no una pequeña aristocracia de grandes intelectuales".

Croce, según Gramsci, comprendió este proceso y el papel progresista de la Reforma luterana, y la posterior formación del intelectual moderno a través de la fusión entre el hombre del Renacimiento y el hombre creado por el desarrollo de la

Reforma. Pero ante el surgimiento del marxismo (de la filosofía de la praxis) y su creciente masividad, Croce reproduce mecánicamente la actitud de Erasmo, “una posición que históricamente se ha demostrado como falsa y reaccionaria y que él mismo ha contribuido a demostrar como falsa y reaccionaria”. Croce “cree tratar de una filosofía [la filosofía de la libertad] y hasta de una ideología” [la ideología del liberalismo burgués].

Esta no es necesariamente una actitud hipócrita: “Croce cree hacer *ciencia pura*, historia y filosofía *pura*, pero en realidad ofrece instrumentos prácticos de acción a grupos determinados...”.

La ideología liberal-reformista de Croce fue eficaz, dice Gramsci, en el sentido de neutralizar los impulsos revolucionarios de los intelectuales radicales, en especial los del sur, separándolos de los campesinos y orientándolos “según una línea intermedia de serenidad clásica de pensamiento y acción”. De esta manera reforzó el bloque agrario (terratiente) impidiendo que sus resquebrajaduras “se volvieran demasiado peligrosas y determinasen un derrumbe”.

Para Gramsci, el principal reproche a dirigir a la filosofía crociana es su carácter especulativo. Croce acusa al marxismo de ser una filosofía teologizante por contener en su estructura el principio de un dios oculto, pero “la filosofía de Croce sigue siendo especulativa, en ella no solo hay rastros de trascendencia y de teología, sino que es toda trascendencia y toda teología, apenas liberada de la más tosca corteza mitológica ... el historicismo idealista crociano permanece aún en la fase teológico-especulativa”. Gramsci piensa que la dialéctica de Croce es una dialéctica conceptual, en contraposición a la dialéctica real; que es una dialéctica de las ideas y no de las cosas. Croce ha cambiado el devenir por el concepto de devenir, donde su historia “se convierte en una historia formal, una historia de conceptos y, en último análisis, en una historia de los intelectuales;

es más: una historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una historia de moscas de cochera". En esa historia vista a través de Croce, las contradicciones reales son percibidas únicamente mediante las teorías que reflejan las contradicciones. Gramsci considera que Croce entendió al revés la dialéctica.

Si el filo principal de la polémica anti-idealista de Gramsci está dirigido contra la filosofía de Benedetto Croce (y esto por la propia importancia de Croce en el país y entre los intelectuales), su contrincante es otro cuando se vuelve contra otro enemigo del marxismo creador: el marxismo vulgar. Toma como referencia el *Manual* de Nicolai Bujarin publicado en 1921 bajo el título *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*.

A través de Bujarin, Gramsci polemiza contra toda la escuela del materialismo mecanicista, muy fuerte en la Segunda Internacional que persistía en la ortodoxia del movimiento comunista (desde Kautsky y Plejanov hasta el Stalin de *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* y la posterior seguidilla de manuales soviéticos y los inspirados por ellos en otros países).

No en referencia a Bujarin y su *Manual*, sino a la "ortodoxia" en general, pregunta Gramsci:

“¿Por qué los llamados ortodoxos han ‘combinado’ la filosofía de la praxis con otras filosofías, y con una más bien que con otras? Porque, realmente, la que cuenta es la combinación con el marxismo tradicional (...). La filosofía de la praxis tenía dos objetivos: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir el propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Este segundo objetivo, que era fundamental, dado el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas sus fuerzas, no solo cuantitativa sino cualitativamente;

por razones 'didácticas', la nueva filosofía se ha combinado con una forma de cultura un poco superior a la cultura media popular (que era muy baja), pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, en tanto que la nueva filosofía había nacido para superar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba".

Relacionado con esta cuestión, Gramsci recomienda el ensayo de Rosa Luxemburgo "Progresos y detenciones en el marxismo", publicado en la prensa socialista alemana, donde señala que las partes constitutivas de esta filosofía "se han desarrollado en distinta medida, pero siempre según las necesidades de la actividad práctica". Según esto, "los fundadores de la filosofía nueva habrían excedido en mucho las necesidades de su tiempo y aun del inmediatamente posterior, creando un arsenal con armas que no podían ser usadas por anacrónicas, pudiendo en cambio serlo con el tiempo". Aunque Gramsci objeta esta explicación por capciosa "en cuanto solo da como explicación el hecho mismo que debe ser explicado, pero abstractizado", descubre en esta observación alguna verdad que requiere ser analizada.

En cuanto al trabajo de Bujarin, Gramsci lo cuestiona globalmente por carecer "... de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada...".

Según Gramsci, esta carencia puede explicarse de dos maneras: una de carácter teórico; la incompreensión, por Bujarin, de la función de la dialéctica; la otra de carácter psicológico, la capitulación de Bujarin ante el sentido común que es contradicho por el pensamiento dialéctico.

El vicio principal del pensamiento de Bujarin es, para

es más: una historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una historia de moscas de cochera". En esa historia vista a través de Croce, las contradicciones reales son percibidas únicamente mediante las teorías que reflejan las contradicciones. Gramsci considera que Croce entendió al revés la dialéctica.

Si el filo principal de la polémica anti-idealista de Gramsci está dirigido contra la filosofía de Benedetto Croce (y esto por la propia importancia de Croce en el país y entre los intelectuales), su contrincante es otro cuando se vuelve contra otro enemigo del marxismo creador: el marxismo vulgar. Toma como referencia el *Manual* de Nicolai Bujarin publicado en 1921 bajo el título *Teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*.

A través de Bujarin, Gramsci polemiza contra toda la escuela del materialismo mecanicista, muy fuerte en la Segunda Internacional que persistía en la ortodoxia del movimiento comunista (desde Kautsky y Plejanov hasta el Stalin de *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* y la posterior seguidilla de manuales soviéticos y los inspirados por ellos en otros países).

No en referencia a Bujarin y su *Manual*, sino a la "ortodoxia" en general, pregunta Gramsci:

“¿Por qué los llamados ortodoxos han ‘combinado’ la filosofía de la praxis con otras filosofías, y con una más bien que con otras? Porque, realmente, la que cuenta es la combinación con el marxismo tradicional (...). La filosofía de la praxis tenía dos objetivos: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir el propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares, cuya cultura era medieval. Este segundo objetivo, que era fundamental, dado el carácter de la nueva filosofía, ha absorbido todas sus fuerzas, no solo cuantitativa sino cualitativamente;

por razones 'didácticas', la nueva filosofía se ha combinado con una forma de cultura un poco superior a la cultura media popular (que era muy baja), pero absolutamente inadecuada para combatir las ideologías de las clases cultas, en tanto que la nueva filosofía había nacido para superar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba".

Relacionado con esta cuestión, Gramsci recomienda el ensayo de Rosa Luxemburgo "Progresos y detenciones en el marxismo", publicado en la prensa socialista alemana, donde señala que las partes constitutivas de esta filosofía "se han desarrollado en distinta medida, pero siempre según las necesidades de la actividad práctica". Según esto, "los fundadores de la filosofía nueva habrían excedido en mucho las necesidades de su tiempo y aun del inmediatamente posterior, creando un arsenal con armas que no podían ser usadas por anacrónicas, pudiendo en cambio serlo con el tiempo". Aunque Gramsci objeta esta explicación por capciosa "en cuanto solo da como explicación el hecho mismo que debe ser explicado, pero abstractizado", descubre en esta observación alguna verdad que requiere ser analizada.

En cuanto al trabajo de Bujarin, Gramsci lo cuestiona globalmente por carecer "... de todo estudio de la dialéctica. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada...".

Según Gramsci, esta carencia puede explicarse de dos maneras: una de carácter teórico; la incompreensión, por Bujarin, de la función de la dialéctica; la otra de carácter psicológico, la capitulación de Bujarin ante el sentido común que es contradicho por el pensamiento dialéctico.

El vicio principal del pensamiento de Bujarin es, para

Gramsci, no ser un pensamiento dialéctico y tratar de hacer previsiones históricas afines a las que hace el hombre de ciencia con respecto a la naturaleza. De esta manera debilita el sentido histórico, obstaculiza y retrasa toda forma de intervención activa en la historia.

Visto por Gramsci, Bujarin no proporciona ninguna problemática seria del pensamiento marxista y menos aún una teoría. Se limita a presentarlo como un conglomerado de elementos diversos. Como fundamento filosófico aparece el materialismo más tradicional (especialmente el del siglo Dieciocho); la dialéctica es añadida como un componente, un simple correctivo formal. En el plano filosófico, el error básico consiste en la propia concepción de la filosofía vista como fundamento previo y externo, separado de la praxis científica y política que supuestamente se basa en ella. En el enfoque representado por Bujarin, "el materialismo histórico es simplemente el materialismo tradicional un poco revisado y corregido (corregido por la 'dialéctica', que es considerada como un capítulo de la lógica formal y no ella misma como una lógica, es decir, una teoría del conocimiento)".

Al describir la relación entre el ser y el pensar, Bujarin (y el materialismo histórico vulgar) sostiene la primacía incondicional de la realidad material, definiendo además al conocimiento como un reflejo pasivo del mundo exterior. Esta concepción de un mundo material existente en sí, fuera e independientemente del hombre y su actividad, constituye según Gramsci una característica básica de una mentalidad primitiva y mítica. Considera de carácter religioso la creencia vulgar en la realidad objetiva del mundo exterior como absoluto, ya que "todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre y que por ello el mundo encontró el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez para siempre". Así se reduce la verdad del conocimiento a un mero acuerdo pasivo de la represen-

tación con los objetos exteriores que encuentra; la subjetividad, en vez de incorporarse a la realidad, aparece como producida por ella de manera mecánica. Se desconoce así el conocer como proceso que une y modifica a la vez el objeto y el sujeto.

Esta polémica, que apunta en primer lugar contra el materialismo "crudo y trivial" como la llama Gramsci, se traslada sin dificultad a la ortodoxia del tipo representado, en su *Manual*, por Bujarin, ya que el materialismo allí expresado no es dialéctico ni histórico sino de nombre, reduciéndose al materialismo metafísico tradicional.

En esta concepción se encuentra, dice Gramsci, una admiración "fetichista" por la metodología de las ciencias naturales, que lleva a tomarla como modelo y prototipo de todo conocimiento riguroso. La sobrevaloración del modelo natural lleva a una "confusión entre ciencia de la naturaleza y ciencia de la historia", confusión caracterizada por un típico desconocimiento de la fluidez dialéctica que caracteriza a la realidad humana, social e histórica. La praxis, en esta concepción, no es más que confirmación de la objetividad material que la determina.

Esto conduce inevitablemente a una desviación economista vulgar, donde todas las manifestaciones de la existencia histórica son reducidas a expresión mecánica del factor económico que aparece como única causa *real*. Muchos supuestos teorizadores del materialismo histórico, dice Gramsci: "han caído en una posición filosófica análoga a la del teologismo medieval y han hecho de la 'estructura económica' una especie de 'dios desconocido'". Esta concepción permite "aguardar con los brazos cruzados a que la dialéctica histórica nos traiga sus frutos maduros". Bujarin no solo fracasa en cuanto a elaborar la problemática filosófica interior al marxismo, sino que tampoco logra siquiera "plantear y resolver desde el punto de vista del materialismo histórico el problema que Croce se ha planteado e intentado

resolver desde el punto de vista del idealismo”, es decir, la relación crítica entre filosofía técnica (especializada) y filosofía popular con vistas a la lucha por la hegemonía cultural y política.

Este camino polémico dirigido contra el catolicismo tradicional (el de la Iglesia), el idealismo neohegeliano (de Croce y Gentile) y el materialismo vulgar seudomarxista (coyunturalmente expresado en ese momento por el *Manual* de Bujarin, pero que luego imperó en el mundo ideológico staliniano), expresa potencialmente, pero al mismo tiempo plantea, la tarea de una filosofía de la praxis (el marxismo de Gramsci) acorde con las metas revolucionarias y con las siempre nuevas exigencias del devenir histórico, social, económico, político, teórico. El objetivo de esta filosofía será echar “las bases de una revolución cultural”.

Gramsci señala que la filosofía de la praxis (el marxismo) “presupone todo el pasado cultural, el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la Revolución Francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo, que es la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura (...) es una filosofía que también es una política, y una política que es también una filosofía”.

Y la afirmación de que la filosofía de la praxis “es una concepción nueva, independiente, original, aunque sea un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, lo que se desarrollará con la evolución de las relaciones sociales”.

En el sentido marxista y gramsciano, la praxis o actividad práctica tiene como objeto la naturaleza, la sociedad o los hombres reales. Su fin es la transformación del mundo natural o social para satisfacer determinada necesidad

humana, y su resultado es una nueva realidad, que subsiste independientemente del sujeto o los sujetos que la engendraron con su actividad subjetiva, pero que en definitiva solo existe para el hombre como ser social. Sin esta acción sobre la realidad no puede hablarse efectivamente de praxis. El objeto sobre el cual ejerce su acción el sujeto puede ser: a) lo dado naturalmente, o entes naturales; b) productos de una praxis anterior que se convierten, a su vez, en materia de una nueva praxis, c) lo humano mismo, ya se trate de la sociedad o de individuos concretos.

La praxis define al modo de ser propio del hombre, el cual implica apertura y modificación consciente y activa del mundo como de sí mismo. Es el proceso mediante el cual los condicionamientos naturales y sociales son tomados a su cargo por los hombres. No es un acto reflejo, sino un movimiento de cuestionamiento y trascendencia. Por eso Gramsci considera a la filosofía de la praxis como un "historicismo absoluto, la mundanización y la terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia". Debe centrarse, superando al idealismo intelectualista y al materialismo ingenuo, precisamente en la actividad humana material, objetiva y crítica-práctica. La realidad, para Gramsci, no existe fuera del movimiento de la praxis.

Uno de los ejes del pensamiento de Gramsci es su concepción de la dialéctica, a la que asigna una importancia fundamental, considerándola "un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero también, por lo mismo, una nueva técnica". En la ciencia de la dialéctica tal como la entiende Gramsci, "los conceptos generales de historia, de política, de economía se anudan en una unidad orgánica". Gramsci rechaza la separación de la dialéctica con respecto al cuerpo del marxismo, descalificando la difundida concepción según la cual "la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y las otras partes son la economía

y la política". Esta unidad que Gramsci reivindica, se basa en el uso del método dialéctico.

Gramsci advierte que por ser un nuevo modo de pensar, la dialéctica plantea dificultades: "Se sabe que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto al pensamiento dialéctico va contra el vulgar sentido común, que es dogmático y ávido de certidumbres perentorias, y que tiene como expresión a la lógica formal".

En Gramsci se encuentran los diversos significados que el término "dialéctica" ha tenido en el lenguaje marxista. Son, fundamentalmente, dos: el de acción recíproca y el de proceso tesis-antítesis-síntesis. Hay que agregar otro que tiene gran importancia en Gramsci; el de la conversión de la cantidad en cualidad y viceversa.

En el sentido de acción recíproca, la utilización gramsciana del concepto de dialéctica está definida en un párrafo donde el término no es mencionado:

"Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en el sentido siguiente: construir sobre una determinada práctica una teoría que coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, tornando la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, es decir: organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica".

El uso más frecuente del término, por Gramsci, en el sentido de acción recíproca, aparece con respecto a la relación estructura-superestructura y vinculado con el "bloque histórico", que es tema de la parte siguiente.

Es más frecuente aun su utilización del término "dialéctica" en relación con el proceso tesis-antítesis-síntesis, ya que habla de movimiento dialéctico refiriéndose a una concepción según la cual el curso histórico avanza por negación

y negación de la negación. La fijación del momento "catártico", dice, "deviene el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resultan del desarrollo dialéctico".

En esta concepción gramsciana y marxista, la realidad histórica es contradictoria, y la dialéctica el instrumento adecuado para comprenderla, y al comprenderla, resolver sus contradicciones.

También hay, en Gramsci, referencia a la dialéctica como principio o ley del tránsito de la cantidad a la calidad. Lo hace principalmente en su crítica el *Manual* de Bujarin, reprochándole no haber develado "cómo la filosofía de la praxis ha 'concretado' la ley hegeliana de la cantidad que deviene calidad". La dialéctica cantidad-calidad, en Gramsci y en el marxismo, no concierne jamás a la naturaleza tomada en sí misma, sino al desarrollo de la relación hombre-naturaleza, es decir, al momento en que con su accionar sobre la naturaleza el hombre funda una relación de conocimiento y por consiguiente, de dominio diverso sobre la naturaleza misma.

Para Gramsci, la relación dialéctica correcta entre tesis y antítesis se describe así: "En la historia real, la antítesis tiende a destruir la tesis, la síntesis será una superación, sin que se pueda establecer *a priori* lo que de la tesis será 'conservado' en la antítesis". El pensamiento dialéctico genuino es, dice Gramsci, el que pone el acento en la antítesis, considerada como negación real y total de la tesis; esta es la conciencia teórica de la revolución". Toda antítesis, dice Gramsci: "debe plantearse necesariamente como antagonista radical de la tesis, hasta proponerse destruirla completamente y completamente sustituirla".

Es necesario, sostiene, que los términos dialécticos "se desarrollen en toda su potencia y como 'extremismos opuestos'".

Esta concepción de la dialéctica subyace, no solamente en

las propuestas filosóficas de Gramsci, sino también en todo su sistema conceptual referido a las ciencias sociales y a la política, que será el objeto de la parte siguiente de este trabajo cuya finalidad, debe estar claro, es meramente introductoria y de ningún modo pretende abarcar el conjunto del pensamiento gramsciano.

Terminemos esta referencia al aspecto filosófico de ese pensamiento, recordando aquel fragmento de *Pasado y presente* en que Gramsci delimita la filosofía de la praxis con respecto al "economismo histórico", de esta manera:

"Se puede decir que el factor económico (entendido en sentido inmediato del economismo histórico) no es más que uno de los tantos modos con que se presenta el más profundo proceso histórico (factor, raza, religión, etc.), pero es este más profundo proceso lo que la filosofía de la praxis quiere explicar y precisamente por eso es una filosofía, una 'antropología', y no un simple canon de investigación histórica".

Aceptando en bloque o no todas las postulaciones de Gramsci, es este criterio el que ha inspirado posteriormente, y hasta nuestros días, lo más creativo del pensamiento marxista. En este y en otros sentidos, el aporte de Gramsci ha sido y continúa siendo fundamental.

HEGEMONÍA, ESTADO Y BLOQUE HISTÓRICO. SUPERESTRUCTURA, FUNCIÓN DE LOS INTELLECTUALES

Se ha llamado a Gramsci el “teórico de las superestructuras”. Es decir, al mismo tiempo, *el* teórico de las superestructuras —o sea el único, o por lo menos el más significativo sin lugar a dudas— y el teórico *de las superestructuras*, o sea, el teórico de ese aspecto con exclusividad o por encima de todo.

No nos parece que la designación sea justa, si se la esgrime en forma absoluta. El Marx de *La sagrada familia* o de *La ideología alemana* no se mueve en espacios menos superestructurales que Gramsci, y lo mismo cabe decir, por ejemplo, del Lenin de *El Estado y la revolución*.

Si se quiere aludir al tratamiento específico y pormenorizado que Gramsci dio a determinados temas del área superestructural —como el del Estado, el de los partidos políticos, el de los intelectuales— sin duda la designación aparece como relativamente justificada; pero entonces hay que tener en cuenta que no fueron esos los únicos temas abordados por Gramsci en el cuerpo fundamental de su obra. Llamar a Gramsci “teórico de las superestructuras” valdría tanto como denominarlo “teórico de la praxis”, “teórico de la hegemonía”, “teórico del bloque histórico”. Temas, todos ellos, superestructurales sin duda, pero a los que Gramsci dedicó mayor atención que a otros aspectos de esa misma área.

En todo caso, Gramsci fue el primer teórico marxista que se dedicó centralmente a la teoría política, y durante mucho tiempo, el único.

De todas las ciencias sociales, la ciencia política era la más merecedora de respeto para Gramsci. Los problemas que ella tradicionalmente abordaba la aproximaban al núcleo inspirador de la filosofía de la praxis. Aunque rechazó la idea, de origen positivista, de que la ciencia política pudiera identificarse directamente con la filosofía de la praxis, Gramsci consideró necesario dilucidar cuál era el puesto que debía ocupar la ciencia política en una concepción sistemática del mundo como la que expresaba la filosofía de la praxis.

Sin embargo, en el sistema de pensamiento gramsciano, filosofía y política se hallan identificadas de manera compleja. En la construcción conceptual de Gramsci, la ciencia política ocupa el lugar de una ciencia unificadora de los fenómenos sociales, hasta el extremo de englobar todas las ciencias sociales tradicionales. La ciencia política de Gramsci es una teoría de la revolución, la más completa que se haya propuesto.

La reflexión de Gramsci acerca de las ciencias sociales se sitúa en una perspectiva científica que admite la existencia de uniformidades en los fenómenos sociales, la posibilidad de situarlos en esquemas de explicación racionales y en cierta medida, predecirlos. El presente es explicado mediante la historia de las condiciones que lo han precedido, pero en el relevamiento y la interpretación de los hechos relevantes Gramsci es guiado, y propone dejarse guiar, mediante una teoría científica unitaria del desarrollo social, que en presencia de condiciones distintas puede originar conclusiones distintas.

En su crítica del *Manual* de Bujarin, Gramsci dice al respecto:

“Cierto es que la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia. Pero se puede hacer la teoría de la historia y de la política, ya que si los hechos son siempre identificados y mutables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados; de otro modo no se podría saber qué es el movimiento o la dialéctica y se caería en una nueva forma de nominalismo”.

El rechazo de la sociología positivista por parte de Gramsci, no contradice su reclamo de una sociología científica entendida por el conjunto de las ciencias sociales. Este reclamo es implícito, contenido en las formulaciones de Gramsci respecto de la filosofía de la praxis que, en sus formulaciones gramscianas, converge con los resultados más avanzados de la sociología contemporánea.

Estructura y superestructura

Gramsci define la estructura económica de la sociedad como el conjunto orgánico de las fuerzas de producción y las relaciones de producción. Considera esta estructura como independiente de la voluntad de los hombres, pasible de medirse con los instrumentos de las ciencias exactas o físicas y señala que “sobre la base del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción se forman las agrupaciones sociales, cada una de las cuales representa una función y ocupa una posición en la producción misma”.

Gramsci señala el carácter relativamente estático de este elemento en relación con la superestructura: “El conjunto de las fuerzas materiales de producción es el elemento menos variable del desarrollo histórico”.

Pese a este carácter de estabilidad, una estructura eco-

nómica “solo puede ser analizada y estudiada concretamente después de que ha superado todo su proceso de desarrollo, no durante el proceso mismo, a no ser que se trate de hipótesis, y declarando explícitamente que se trata de hipótesis (...). La estructura es pasado real, precisamente porque es el testimonio, el ‘documento’ incontrovertible de lo que se ha hecho y de lo que continúa subsistiendo como condición del presente y del porvenir”.

Por consiguiente, si bien la estructura ofrece condiciones que la acción transformadora no puede ignorar, no excede ese papel de “posibilización”. No se debe confiar (revolucionariamente) en la sola dinámica espontánea de la dialéctica estructural, por cuanto “siempre es necesaria una iniciativa para liberar el impulso económico de las trabas de la política tradicional”.

Los problemas planteados por la propia estructura económica solo pueden ser resueltos dentro de perspectivas superestructurales, es decir, políticas y culturales. Dice Gramsci:

“Se puede emplear el término ‘catarsis’ para indicar el paso del momento meramente económico al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa también el paso de lo ‘objetivo a lo subjetivo’ y de la ‘necesidad a la libertad’. La estructura, de fuerza exterior que tiraniza al hombre, que lo asimila, que lo vuelve pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas”.

Tanto Gramsci como Lukács (este último ya en 1925) habían criticado el uso que hacía Bujarin (en su *Manual*) del término “instrumento técnico” reemplazando a “fuerzas productivas sociales” o “conjunto de las relaciones sociales”.

En Gramsci la economía no es la simple producción de objetos materiales, sino el modo mediante el cual los hombres asociados producen y reproducen no solamente los objetos materiales, sino sus propias relaciones sociales globales.

La superestructura es, para Gramsci, el nivel donde se manifiestan las fuerzas de la conciencia y de la voluntad en los planos tanto político como ideológico. “Para la filosofía de la praxis —dice Gramsci—, las superestructuras son una realidad objetiva y operante; ella afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su situación social y, por lo tanto, de sus objetivos, en el terreno de las ideologías, lo que no es una pequeña afirmación de realidad; *la misma filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de sus fuerzas, de sus objetivos, de su devenir*”. (Subrayado nuestro.)

Así, las “expresiones de voluntad, de acción, de iniciativa popular” que Gramsci ubica con toda razón en el plano de las superestructuras, no dejan por ello de tener un gran peso de realidad y de incidencia en la transformación de esa realidad.

El mundo superestructural posee un grado de autonomía que requiere su investigación también autónoma; pero tal autonomía, si bien grande, es relativa, se da dentro de una relación fundamental con la base estructural.

Esa relación es orgánica, recíproca y dialéctica. Para dilucidarla, Gramsci señaló la necesidad de rechazar tanto el economicismo, que de las condiciones económicas hace causas mecánicas, como el ideologismo, que “exalta el elemento voluntarista e individual”.

En todo caso, en esa dialéctica Gramsci asigna el papel fundamental y decisivo a la libertad consciente, práctica y política, atribuyendo primacía a la acción política en sentido

amplio y a la realidad superestructural, sin olvidar los condicionamientos económicos, pero advirtiendo que:

“Si el individuo tuviera necesidad para cambiar de que la sociedad entera haya cambiado antes de él, mecánicamente, por no se sabe qué fenómeno sobrenatural, ningún cambio tendría nunca lugar”.

En su actitud filosófica, en su metodología sociológica y en su praxis política, Gramsci resolvió la relación entre ambos niveles a través del concepto de bloque histórico.

El bloque histórico

En la concepción gramsciana, el bloque histórico no es una simple alianza entre clases y sectores sociales, sino que expresa el vínculo orgánico que une la estructura económica con las superestructuras jurídico-político e ideológico que corresponden a una formación social concreta e históricamente determinada.

Gramsci tomó esta idea de Sorel:

“¿La afirmación de las *Tesis sobre Feuerbach* sobre el educador que debe ser educado, no concibe una relación necesaria de reacción activa del hombre sobre la estructura, afirmando la unidad del proceso real? La noción de ‘bloque histórico’ constituía por Sorel aprehende plenamente esta unidad sostenida por la filosofía de la praxis”.

Esta unidad, sin embargo, a criterio de Gramsci, es dialéctica, basada en tensiones y contradicciones. Un bloque histórico es, por un lado, estructural; por otro lado es inestable y en perpetuo movimiento.

El norteamericano George Lipsitz ha definido reciente-

mente al "bloque histórico" como: "Una coalición de grupos opositores unidos en torno a ideas contrahegemónicas".

Tal definición capta bien el carácter dual del bloque histórico en cuanto su constitución se asienta en clases (o grupos) concretos definidos por su situación en la sociedad; pero las ideas juegan un papel fundamental en lo que respecta a su cohesión. Sin embargo, Lipsitz define al bloque histórico en función de su carácter "oposicional", y esto es una limitación, ya que el bloque histórico es también el de las clases dominantes. En realidad, el análisis de Gramsci pone el acento en el hecho de que el bloque histórico adquiere su consistencia definitiva a través del poder político del Estado y de sus aparatos de dominación y hegemonía.

Gramsci se interesa no solo (ni principalmente) en analizar cómo funciona estructuralmente un bloque histórico determinado, sino también comprender históricamente las condiciones de formación y de eventual disgregación de este bloque. Dichas condiciones son complejas y se vinculan al mismo tiempo con la producción económica, la organización política y la persuasión ideológica.

Hay entonces en un bloque histórico, una estructura social —las clases y grupos sociales— que depende directamente de las relaciones de las fuerzas productivas; hay también una superestructura ideológica y política.

Este análisis de un bloque histórico puede efectuarse de una manera relativamente estática. Pero el bloque histórico debe ser visto además como el punto de partida para el análisis de cómo un sistema de valores culturales, al que Gramsci denomina ideología, integra un sistema social. Este aspecto requiere un estudio dinámico.

Gramsci menciona textos de Marx para llegar a la conclusión de que ellos refuerzan la concepción de bloque histórico, en el cual las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías las formas, distinción que es "meramente didáctica", porque las fuerzas materiales serían concebibles

históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales.

Como dice Manuel Sacristán, "se trata de la totalidad y unidad concreta de la fuerza social, la clase, con el elemento cultural-espiritual que es conciencia de su acción y forma del resultado de esta". Gramsci constata que la lucha de clases, y en consecuencia su expresión en los antagonismos políticos, no tiene lugar enfrentando exclusivamente a una clase con otra, sino mediante el choque entre dos constelaciones o sistemas de fuerzas. Cada una de ellas está conformada por una clase fundamental y otras clases o capas sociales auxiliares, articuladas orgánicamente en una coalición más o menos sólida, más o menos estable. Frente al bloque histórico constituido por la clase dominante se tiende a formar el bloque histórico de las fuerzas transformadoras que aspiran a la conquista del poder político para poner fin definitivamente a la dominación de clases. En ese nuevo bloque histórico, correspondiente a la época de la cual y en la cual habla Gramsci, y que se extiende hasta nuestros días, participan no solo las clases explotadas de la ciudad y del campo, sino también otras capas sociales vinculadas particularmente con la actividad cultural, área donde Gramsci presta atención especial a los intelectuales, organizadores de la técnica, los servicios, la educación, etc., que al verse obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado laboral comprueban —o pueden llegar a comprobar— que sus intereses coinciden objetivamente con los de las clases y capas desposeídas.

Para Gramsci, la tarea política revolucionaria requería la formación de un bloque social lo bastante sólido y articulado, pero asimismo lo bastante unitario. A su criterio, la madurez de una fuerza revolucionaria se medía por su capacidad para cumplir dicha tarea de manera crítica y realista.

La hegemonía en Gramsci

Un bloque histórico ejerce la hegemonía en una sociedad o aspira a ejercerla. Gramsci admite y señala la paternidad de ese concepto en Lenin, en quien, subraya:

“el momento de la hegemonía o de la dirección cultural es sistemáticamente revalorizado en oposición a las concepciones mecánico-fatalistas del economismo. Así, fue posible afirmar que el rasgo esencial de la más moderna filosofía de la praxis consiste precisamente en el concepto histórico-político de hegemonía”.

Gramsci pone énfasis en la cuestión de la hegemonía antes, durante y después de la conquista del poder por un bloque histórico. Introduce un enfoque nuevo en el pensamiento marxista por cuanto, antes de Gramsci, la problemática de la hegemonía había sido considerada fundamentalmente como forma, como aspecto general de la autoridad y de la legitimidad en la sociedad dividida en clases. Pero faltaba analizar concretamente el contenido histórico específico de la hegemonía, sus manifestaciones específicas en sociedades determinadas.

Para desarrollar su concepción de la hegemonía, Gramsci aplica los conceptos de sociedad civil y sociedad política.

En los escritos gramscianos se entiende generalmente la sociedad civil como el conjunto de los organismos “vulgarmente llamados privados” y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad. Gramsci diferencia este nivel del nivel de la sociedad política, el Estado en un sentido estricto, cuya base y contenido ético aquella constituye.

La sociedad civil es una totalidad compleja, que se expresa como ideología de la clase dirigente expresada en

coercitivo del Estado no monopolice el ejercicio de la violencia en nombre de la clase dirigente, refiriéndose a los momentos en que dicha clase suscita, dentro de la sociedad civil, organizaciones paramilitares, parapoliciales, etc. Como sabemos, esta posibilidad, existente ya en los primeros tiempos del fascismo europeo, se generalizó en nuestra época, particularmente en las zonas del Tercer Mundo, aunque no solamente en ellas.

Gramsci rechazó la división tradicional esquemática, originada en el liberalismo, entre sociedad civil y Estado. La sociedad civil cumple funciones políticas importantes, lo cual hace de ella una parte de la estructura ampliada del Estado. A través de sus aparatos "privados", que en la práctica desempeñan tareas públicas, proporciona la coerción ideológica. La sociedad política es legitimada a través de la sociedad civil cuya misión es organizar y mantener el consenso general hacia un determinado sistema.

No obstante, el Estado no es solamente expresión del dominio directo, ya que combina la coacción con el consenso "espontáneo" de la población, garantizado mediante la disciplina "legal" (es decir, jurídicamente fundamentada).

Con su concepto de Estado ampliado, Gramsci enriquece los abordajes marxistas hasta entonces existentes sobre el tema. El Estado protege los intereses globales de las clases dominantes, incluso cuando tiene que intervenir contra alguna de sus fracciones que momentánea y coyunturalmente puede amenazar la cohesión de conjunto. El Estado ejerce la fuerza, la violencia organizada (de distinto tipo), pero tiende a establecer el consenso.

Gramsci no llegó a conocer los estados de democracia limitada o vigilada surgidos después de las dictaduras militares, especialmente en Latinoamérica a principios de la década de 1980, donde no se gobierna mediante la violencia sistemática (aunque sí haya momentos en que se la utiliza) ni hay un consenso propiamente dicho de las clases

dominadas, que sin embargo, desarticuladas por la extrema violencia previa de los regímenes militares, no presentan batalla frontal.

Gramsci abordó la cuestión de lo que denominó "revolución pasiva", refiriéndose a momentos históricos en que el Estado sustituye a los grupos sociales para encabezar un proceso de renovación. La revolución pasiva se opondría al modelo jacobino francés, ya que la caracteriza la ausencia de iniciativa popular. En los mejores casos conlleva cierta modernización, pero sin la participación de las masas. En esos momentos, el protagonismo es ejercido por las clases dominantes que han logrado neutralizar a las clases dominadas mediante oportunas concesiones. Allí las fuerzas conservadoras hegemónicas consiguen disgregar a sus antagonistas, absorbiendo en su propio proyecto político una parte de la antítesis, aunque controlándola.

Del complejo análisis de la situación del movimiento revolucionario en Europa y en la coyuntura histórica en la cual escribía, así como de la diferenciación por él establecida entre Oriente y Occidente (distinción basada no tanto en los diferentes grados de desarrollo económico como en el diferente papel del Estado sobre la sociedad civil), Gramsci dedujo una estrategia diferenciada para la revolución socialista en Occidente. De acuerdo con una terminología militar que utilizó con fines descriptivos, designó tal estrategia como "guerra de posiciones", distinguiéndola así de la "guerra de movimientos". Tal estrategia se encaminaba a obtenerse, mediante políticas de frente único, el consenso de la gran mayoría de las clases trabajadoras explotadas y disgregar el consenso hacia el Estado capitalista. No sustituía a la concepción insurreccional de la toma del poder, pero correspondía a una etapa, que Gramsci preveía prolongada, de acumulación de fuerzas.

Gramsci había descrito así ese momento:

“Tras 1920 se ha dado un período de estancamiento en el movimiento revolucionario mundial. La ocupación de las fábricas en Italia y el avance del Ejército Rojo sobre Varsovia señalaron el punto más alto de subida de la oleada revolucionaria, pero habían demostrado también la incapacidad y la impreparación de los grupos revolucionarios entonces existentes para guiar a los grandes movimientos en su conjunto hasta su natural conclusión: la toma del poder. 1923 ha visto el final de este largo período y el inicio de una recuperación que, de todas formas, no tendrá y no podrá tener, al menos de inmediato, los mismos rasgos que aparecieron en la anterior, sucedida a la guerra”.

Pero la guerra de posiciones gramsciana no es un simple repliegue, sino que representa una estrategia permanente de larga duración. “La guerra de posiciones” —dice—, “la hacen grandes masas que solo con grandes reservas de fuerzas *morales* pueden resistir el desgaste (...) solo una habilísima dirección política puede impedir la disgregación y la derrota.”

Un singular análisis de las teorías de Maquiavelo sirve a Gramsci para fundamentar la búsqueda de esa “habilísima dirección política”; búsqueda que en Gramsci no fue solo teórica ya que avanzó, en tal sentido, hasta donde se lo permitieron las circunstancias históricas y las de su propia vida.

El Príncipe moderno

Gramsci se plantea el interrogante de quién puede desempeñar la función del Príncipe maquiaveliano en la sociedad moderna. Considera de inmediato que al nivel contemporáneo, “es el grupo y no el individuo el que hace política”,

y que:

“... el protagonista del nuevo Príncipe no puede ser en la época moderna un héroe personal, sino que debe ser el partido político, es decir, en cada caso y en las diversas relaciones internas de las diferentes naciones, el partido político determinado que se propone fundar un nuevo tipo de Estado y ha sido racional e históricamente creado con ese fin”.

Mientras otros teóricos que abordaron la cuestión del partido político hicieron centro en el aspecto estructural de los partidos (en su maquinaria de organización, en su “aparato”, como lo hacen Michels y Duverger por ejemplo), Gramsci subraya que “la historia de un partido no podrá dejar de ser la historia de un grupo social determinado”. O también:

“Solo del complejo cuadro de todo el conjunto social y estatal (y frecuentemente también con interferencias internacionales) resultará la historia de un determinado partido, por lo que se puede decir que escribir la historia de un partido no significa otra cosa que escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico, para subrayar un aspecto característico”.

Mucho más cerca de nuestros días, Umberto Cerroni ha retomado estos sugerimientos para concluir que:

“No parece que el equipamiento técnicamente imponente de los modernos partidos políticos permite pasar por alto las sugerencias metodológicas gramscianas”.

Gramsci aborda sus “notas sobre Maquiavelo” interrogándose sobre la significación de esta personalidad en su época, concluyendo que el suyo era “el estilo de un hombre de acción

que quiere mover a la acción"; y que *El Príncipe* equivale a un manifiesto de partido. Su reflexión, a partir de allí, lo conduce a plantearse el mito-Príncipe como una creación de la fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para estimular y organizar una voluntad colectiva. El Príncipe moderno no puede ser un individuo concreto, sino un organismo, el cual "ya ha sido creado por el desarrollo histórico: es el partido político".

Gramsci se pregunta asimismo cuándo un partido político se hace históricamente "necesario", y responde: "Cuando las condiciones de su 'triumfo', de su inevitable hacerse Estado están, por lo menos, en vías de formación y dejan prever normalmente sus desarrollos ulteriores".

En la concepción gramsciana, el partido revolucionario debe ser un anti-Estado en potencia, capaz de constituirse, aun en la sociedad capitalista, como modelo opuesto al sistema en todos los aspectos, capaz de polarizar a su alrededor todos los sectores realmente transformadores de la sociedad. En tal sentido, el partido revolucionario que propone Gramsci es el Príncipe moderno.

Los intelectuales

En Gramsci, la cuestión de los intelectuales aparece insistentemente, ya se trate de su teoría del Estado, del concepto de bloque histórico, de la cuestión de la hegemonía o de lo referente a los partidos.

En la concepción gramsciana, como bien ha señalado Nicola Badaloni, el intelectual ya no es visto como una figura indeterminada, "sino como un lazo específico con una clase o un grupo social".

[Todos los hombres son intelectuales, ya que no existe ninguna actividad humana de la que se pueda excluir toda intervención intelectual.] Al mismo tiempo, no todos tienen

en la sociedad la función de intelectuales. La especificidad de la categoría de intelectual está dada por lo tanto, a criterio de Gramsci, a partir de la función que se cumple en la sociedad. Por intelectual, decía Gramsci, corresponde entender:

"no solamente aquellas capas sociales a las que se llama tradicionalmente intelectuales, sino en general toda la masa social que ejerce la función de organización en el sentido amplio, sea en el terreno de la producción, de la cultura o de la administración pública".

Gramsci propone empezar denunciando la ilusión del intelectual puro, aislado, ya que el intelectual, como cualquier otro hombre, pertenece siempre a un mundo social determinado. Los intelectuales no forman una clase por sí mismos, sino que surgen sobre la base de las distintas clases sociales ya existentes.

La función social que caracteriza a los intelectuales consiste en expresar los intereses del grupo social del que surgen, infundiéndole homogeneidad. Claro que no se trata de una relación pasiva ni un reflejo mecánico; la conexión con el mundo de la producción es mediata y con frecuencia indirecta, lo cual permite una relativa autonomía.

Gramsci distingue entre intelectuales tradicionales e intelectuales orgánicos. Son intelectuales tradicionales los que sobreviven a la desaparición del modo de producción en el que han surgido, y los que dentro de un modo de producción determinado a las clases extinguidas o en vías de extinción, es decir, no ligados a las clases fundamentales. En ese tipo de intelectuales aparece con más fuerza y nitidez la tendencia a ligarse al pasado (histórico y social).

Esta tendencia puede aparecer también en los intelectuales orgánicos, que sin embargo están definidos por su origen de esta manera:

“Todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y en el político.”

El intelectual ejerce esa función de homogeneización en dos planos: en el del saber y en el de la difusión.

En esta concepción, son intelectuales no solo aquellos a quienes en el discurso cotidiano suele considerarse como tales, sino también, por ejemplo, los políticos, los dirigentes de empresa, etc. Parece evidente la necesidad de tener en cuenta la diferenciación entre los distintos tipos de intelectuales para que la designación tenga una utilidad práctica. Asimismo, los cambios observables en el campo no solo de la producción, sino en el de lo social y lo político, deben ser tenidas en cuenta para un análisis actual de la cuestión de los intelectuales, en la cual, sin embargo, no hay duda de que Gramsci introdujo esclarecimientos fundamentales.

Gramsci señala que en el mundo moderno, el intelectual tradicional más típico tiende a ser reemplazado por el hombre de “cultura general”: “el letrado, el filósofo, el artista”. Tendencialmente, además: “La industria ha producido un nuevo tipo de intelectual: el cuadro técnico, el especialista en la ciencia aplicada”.

La formación del intelectual revolucionario que reclama Gramsci, debe tener en cuenta las transformaciones en la sociedad. La constitución de un “bloque cultural y social” revolucionario reclama intelectuales que elaboren y den coherencia a los planteamientos que surgen de la actividad de las masas. Tienen como tarea “determinar y organizar la revolución cultural”.

Estas proposiciones se vinculan evidentemente con la

concepción de Gramsci sobre el partido colectivo, la vanguardia. Sin embargo, la idea de "intelectual colectivo" como definición del partido, que suele mencionarse en relación con su obra, no pertenece a Gramsci, sino con posterioridad, a Palmiro Togliatti, su cercano colaborador del *Ordine Nuovo*.

El Risorgimento

En el plano de las formulaciones de Gramsci que se engloban en la temática más específicamente política —lo que suele denominarse su teoría de las superestructuras—, falta referirse a su trabajo acerca del Risorgimento, que ocupa un lugar específico.

Los apuntes de Gramsci acerca del Risorgimento retoman algunos de los temas ya antes abordados por él en "La cuestión meridional". Tal vez convenga recordar aquí que el Risorgimento es el movimiento que tiende a la formación de un Estado nacional unitario a partir de la Italia fragmentada de la primera mitad del siglo Dieciséis. Esto se consigue en 1861 con la proclamación del reino de Italia bajo la dinastía de los Saboya. Los hombres más representativos de este movimiento son Cavour, Mazzini y Garibaldi; su orientación puede ser descrita en general como liberal-burguesa, independentista con respecto a las pretensiones de Austria, Francia y el Vaticano. Cavour, monárquico y político de la derecha, encabeza el Partido Moderado; los otros dos mencionados son líderes del Partido de Acción, situado más o menos a la izquierda del movimiento.

Gramsci define a Garibaldi y Mazzini como representantes de la pequeña burguesía radical que propugnaban una salida republicana para el problema de la unidad y la independencia italiana, y a Cavour como representante político de la burguesía entonces en desarrollo y de la nobleza aburguesada, que sostenían el régimen monárquico



h Hay muy pocos pensadores, revolucionarios o no, cuya obra teórica haya tenido tanta influencia en el plano mundial como la de Gramsci. En su país de origen se lo considera una figura fundadora al mismo título y con no menos importancia que, por ejemplo, Garibaldi. Es bastante excepcional que un pensamiento revolucionario ocupe un lugar, y un lugar destacado, en la historia cultural del país en cuestión, como ocurre con Gramsci, al margen del grado de deformación y del intento de captación que trae consigo la historia oficial. No tuvo la misma suerte ni siquiera Marx en Alemania.

