

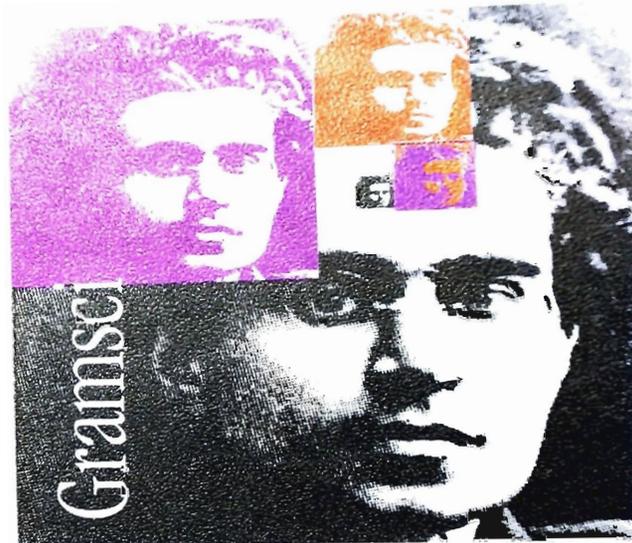


En alas de la libertad

La Jornada

dialéctica

■ Nueva época ■ Año 17 ■ Número 26 (especial) ■ Verano-otoño de 1994



• **ANTONIO GRAMSCI: CLÁSICO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA** •

Textos de Giuseppe Vacca, Francesca Izzo, Claudia Mancina, Michele Ciliberto, Alfredo Salsano, Mario Teló, Gianni Francioni, Dora Kanoussi, Gabriel Vargas Lozano

ESTE NÚMERO ESPECIAL SE EDITA CON LA COLABORACIÓN DEL INSTITUTO "GRAMSCI", DE ROMA

REVISTA DE FILOSOFÍA, CIENCIAS SOCIALES, LITERATURA Y CULTURA
POLÍTICA DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ISSN 0185-7770

15 nuevos pesos



Universidad
Autónoma
de Puebla

Rector: Licenciado
José Dóger Corte
Secretario general:
Licenciado Víctor
Espíndola

dialéctica
(nueva época)

Dirección: Gabriel Vargas
Lozano y Roberto
Hernández Oramas

Consejo Editorial: Alfonso
Vélez Pliego, María Teresa
Colchero, Carlos Figueroa
Ibarra, Lucio Oliver, Mario
Salazar Valiente, † Dora
Kanoussi

Consejo Asesor y Comité de
Arbitraje Nacional e
Internacional: Adolfo Sánchez
Vázquez, Pablo González
Casanova, Enrique Semo,
Sergio Bagú, Agustín Cueva,
† Angelo Altieri, Sergio de la
Peña, Jaime Labastida,
Georges Labica (Francia),
Iztván Mészáros (Inglaterra),
Luis Villoro, Wenceslao Roces,
† Luis Cardoza y Aragón, †
Adam Shaff (Polonia),
Giuseppe Vacca (Italia),
Elmar Altvater (Alemania),
Vjekoslav Mikecin (Croacia),
Francisco Fernández Buey
(España), Ruy Mauro Marini
(Brasil), John Holloway

Consejo de Colaboración
Nacional: José Dóger Corte,
Severo Martínez Peláez, Carlos
González Durán, Alberto
Saladino, José Luis Balcárcel,
Miguel Concha, Enrique
Dussel, Enrique de la Garza,
Silvia Durán Payán, Françoise
Perús, José Luis González,
Carlos Vilas, Bolívar
Echeverría, Arnoldo Martínez
Verdugo, Raquel Sosa, María
Rosa Palazón, Héctor Díaz
Polanco, Salvador Millán,
Irene Sánchez, Alejandro
Gálvez, Graciela Arroyo
Pichardo, Edith Antal,
Betania Allen, Francisco
Piñón, César Delgado, Estela
Kalloni, Mercedes Durand,
Carmen Lira, Sol Arguedas,
Saul Ibargoyen, Néstor García
Canclini, Arnaldo Córdova,
Adolfo Sánchez Rebolledo,
Dimas Lidio Pitty, Javier Mena,
Jorge Turner, Eduardo
Montes, Ilán Semo, Elvira
Concheiro, Gilberto López y
Rivas, Jaime Ornelas, Manuel
Becerra, Felipe Zermeño,
Sonia Gojman, Pablo Mariñez,
Roberto Escudero, Felipe
Campuzano, Raúl Páramo Ortega,
Carmen Galindo, Magdalena
Galindo, Norma de los Ríos

■ *Dialéctica*, nueva época, año 17,
núm. 26, verano-otoño de 1994
■ Revista trimestral ■ Precio por
ejemplar: 15 nuevos pesos
■ Correspondencia: Reforma, 913;
7200 Puebla, Pue.; teléfono 32 70 88;
o al apartado postal 21-579; México,
D.F. ■ Suscripciones por cuatro
números en la República Mexicana: 75
nuevos pesos / En los Estados Unidos,
Canadá, Centro y Sudamérica, y
Europa: 40 dólares US ■ Tiraje: 2 mil
ejemplares ■ Administración:
Ernesto Vargas Gil

dialéctica

□ Nueva época □ Año 17 □ Número 26 □ Verano-otoño de 1994

■ **Presentación / Gramsci, hoy, en América Latina,**
Gabriel Vargas Lozano, 2 ■ **Introducción, Dora Ka-**
noussi, 7

■ **Ensayos** □ Gramsci en nuestro tiempo / Hegemonía
e interdependencia, *Giuseppe Vacca*, 15 □ Gramsci, inter-
prete de lo moderno, *Francesca Izzo*, 33 □ Individualidad
y conformismo, *Claudia Mancina*, 59 □ Renacimiento y
Reforma en los *Cuadernos...*, de Gramsci, *Michele Cili-*
berto, 82 □ El corporativismo tecnocrático en una pers-
pectiva internacional, *Alfredo Salsano*, 115 □ Gramsci,
el nuevo capitalismo y el problema de la moderniza-
ción, *Mario Teló*, 130 □ Gramsci entre Croce y Bujarin:
sobre la estructura de los *Cuadernos 10 y 11*, *Gianni*
Francioni, 165

El Consejo Editorial de *Dialéctica* agradece especial-
mente al doctor Giuseppe Vacca, director del Institu-
to "Gramsci", de Roma, y a la doctora Dora Kanoussi,
quien coordinó el presente número, por su valiosa
colaboración para la edición del mismo. La traducción
de los ensayos, del italiano, fue de María Cristina
Ortega

□ Cuidado de la edición: *Miguel Ángel Guzmán* y *María del Carmen Merodio* □ Diseño y dia-
gramación: *Fernando Rodríguez* □ Producción editorial: *Equipo Editor, S.C.*; Amsterdam,
33-B; primer piso; colonia Hipódromo; 06100 México, D.F.; teléfono y fax 211 86 86

GRAMSCI, HOY,
EN AMÉRICA LATINA

El Consejo Editorial de *Dialéctica*, en colaboración con el Instituto "Gramsci", de Roma, ha decidido publicar un número especial que recoge algunos de los más importantes ensayos que han publicado, en los últimos años, especialistas italianos sobre el pensamiento de uno de los más grandes teóricos y revolucionarios del siglo XX: Antonio Gramsci. Dedicar un número a este pensador no requiere justificación alguna. Como es sabido, su obra es un rico filón que contiene profundas reflexiones sobre problemas de su tiempo que hoy se han vuelto actuales. Tanto su vida como su obra nos permiten encontrar, no sólo claves interpretativas para el análisis social o para el diseño de una estrategia política para las clases subalternas, sino también un profundo aliento ético. En efecto, a partir de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel*, por Valentino Guerratana; de los estudios sobre su vida, como los de Giuseppe Fiori; de la edición de la bibliografía gramsciana internacional; de la publicación de su correspondencia (*Cartas a Yulca*); y de la nueva edición que prepara el Instituto "Gramsci" a partir del acuerdo del gobierno italiano de considerar a Gramsci "autor nacional", va surgiendo una imagen más completa y acabada, tanto de su programa político, como de su propia personalidad. Gramsci, no sólo fue un teórico original y creativo, sino también un hombre que, desde las mazmorras en que había sido recluido por el fascismo, logró la hazaña personal de encontrar el ánimo necesario para construir un potente dispositivo teórico revolucionario en las condiciones más adversas que cabe imaginar. El fascismo, palabra que creíamos enterrada bajo los escombros de Berlín tras el fin de la segunda guerra mundial, pero que ahora ha resurgido en Europa, con su cara de muerte, fanatismo, racismo y xenofobia, no pudo impedir que ese cerebro dejara de pensar hasta sus últimos días.

La emergencia de un "nuevo Gramsci" nos conduce directamente al conflicto de las interpretaciones. El primero de ellos

es el estrictamente filológico, ya que, como se sabe, su obra fue escrita en forma fragmentaria y como un gran proyecto para ser desarrollado. Este conflicto estuvo presente en la primera edición de sus obras, emprendida por Palmiro Togliatti entre 1948 y 1951 (edición que se conoció en español debido a Héctor P. Agosti, quien publicó *Cartas desde la cárcel* en 1950 y los *Cuadernos de la cárcel* en 1958 a 1962, en la Argentina), y en el que existía un intento de ubicar a Gramsci dentro de la esfera de lo que se llamaba en ese momento *marxismo-leninismo*. Ésa fue la razón por la cual muchas de sus concepciones se leyeron en forma unilateral. La verdad es, sin embargo, otra. La teoría de Gramsci plantea una nueva concepción del marxismo como filosofía de la praxis: modificando muchos de los conceptos utilizados por los clásicos (como ocurre con el concepto de *sociedad civil*); creando todo un nuevo aparato teórico conformado por conceptos como los de *bloque histórico*, *guerra de posiciones*, *guerra de movimientos*, *revolución pasiva*, *sociedad política*, *hegemonía* y otros; reflexionando sobre una diferenciación entre Oriente y Occidente que implica, no sólo una estrategia distinta para el acceso al poder debido al carácter *gelatinoso* de la sociedad civil en el caso de las primeras, sino también una forma de concebir la modernidad. Y fue justamente por esto, porque representaba una nueva y diferente concepción del marxismo con respecto a la versión oficial estalinista o neoestalinista, que su obra permaneció durante mucho tiempo soterrada, criticada y mal interpretada. Nunca nos acabaremos de sorprender de que las obras de Gramsci estuvieron allí, por años, en los estantes de las bibliotecas y librerías, empolvándose, intocadas, sin que se advirtiera la enorme riqueza contenida en sus páginas. Pero más allá de restablecer el sentido original de su proyecto, se requiere también adoptar, frente a su pensamiento, la misma actitud que él tuvo frente a los clásicos y a la realidad examinada. Lo que importa no es si somos *fieles* o no al texto, sino al interrogante que nos plantea la realidad histórica.

Ahora bien, mediante los ensayos que publicamos en este número de *Dialéctica* surgen nuevos temas que arrojan luz sobre problemas del siglo XX. Un tema inicial es la posición que asumió Gramsci frente al viraje que se operó en la URSS durante los años veinte y treinta; su concepción de la modernidad, de la interdependencia, del sujeto político, del

conformismo, del individualismo, del americanismo y fordismo. Todo ello forma parte del mundo moderno en el que nos encontramos y que nos afecta. Sin embargo, a mi juicio, re-querimos plantearnos también una pregunta que estará presente con seguridad en nuestros lectores: Gramsci nos permite entender muchos de los fenómenos actuales que nos afectan directamente, pero, en concreto, ¿cuál es el aporte de Gramsci para entender y transformar a las sociedades latinoamericanas?

Para poder responder a esta pregunta, hagamos un breve recuento de la forma en que Gramsci fue conocido en América Latina. El primer contacto que tuvo el movimiento revolucionario con Gramsci fue por conducto de José Carlos Mariátegui (de quien se cumplen este año cien años de su nacimiento y a cuya obra *Dialéctica* también dedicará un número especial), el cual infortunadamente no conoció (no podía conocer) el núcleo de la obra gramsciana, pero con una gran agudeza comprendió las claves del clima político que se vivía en ese entonces, tanto en el naciente socialismo en Rusia, como en la propia Italia, e intentó pensar, con categorías nuevas y encardinadas, la situación específica de América Latina. Mariátegui fue, como Gramsci, antimecanicista y antideterminista; consideró a Croce y a Sorel como interlocutores productivos; interpretó a Marx, Engels y Lenin en forma creativa; y no perdió la dimensión en la que vivió. Los dos mueren jóvenes: Mariátegui, en 1930; y Gramsci, en 1937. Mariátegui fue censurado por el marxismo oficial y Gramsci, reconocido como mártir, pero nunca interpretado productivamente por el marxismo soviético.

La obra de Gramsci no fue motivo de análisis extensivo en América Latina sino hasta la década de los setenta. Esta recuperación proviene de factores de diverso orden: del agotamiento de la versión soviética del marxismo, de la crisis de la versión estructuralista en la posición de Althusser, de la influencia del eurocomunismo y de la ausencia de una teoría política que incidiera en la importancia de lo nacional, las redes institucionales y las concepciones del mundo. Pero, en definitiva, lo que Gramsci y todos los estudiosos posteriores de su obra vienen a aportar es la reivindicación de un análisis estratégico que tiene presente la forma específica en la que se ejerce la dominación económica, política e ideológica, y que

permita construir democráticamente una nueva concepción de la sociedad.

Si queremos ubicarnos en nuestro propio país, considero que la obra de Gramsci nos viene a proporcionar elementos muy valiosos para analizar la forma que ha adoptado la dominación. Si repasamos, de manera muy breve, algunos de sus conceptos fundamentales, como, por ejemplo, el del papel de los intelectuales, aquí hemos visto cómo se ha presentado el fenómeno de cooptación histórica de los intelectuales por el bloque dominante; el de la hegemonía nos lleva a analizar cómo un bloque, no sólo domina económica o militarmente, sino también ha requerido la difusión de una concepción de la historia de México y del mundo mediante los libros de texto o del control de los medios masivos de comunicación; el concepto de *catarsis* nos permite comprender cómo los organismos industriales, financieros y comerciales traducen sus intereses para influir en los procesos políticos y en la orientación de la política estatal; en el papel de la religión y de las iglesias (en especial la católica, reactivada como sujeto político a raíz de las reformas constitucionales recientes), cuyas formas de acción estudió Gramsci en forma detenida, señalando su incidencia, tanto en el nivel teórico, como en el de los *pobres de espíritu*; o bien, en la relación antidemocrática entre sociedad política y sociedad civil. Pero Gramsci, no solamente da claves para explicar la forma en que se ejerce el poder, sino también para la construcción de una estrategia para las clases subalternas. Escribo estas líneas unas semanas antes de la realización de las elecciones presidenciales más conflictivas de la historia mexicana. Es una coyuntura muy aguda para nuestro país en el plano nacional e internacional, y de cuya solución dependerá nuestro futuro, pero, independientemente de su resultado, nuestra situación podrá tener, en la obra de Gramsci, elementos significativos de conocimiento y de transformación.

Finalmente, me parece importante mencionar que, después de 1989, la ideología neoconservadora consideró que, con el derrumbe del llamado *socialismo real*, todo el marxismo habría perecido bajo los efectos de ese cataclismo social. Esta tesis es intencionalmente errónea. Lo que ocurrió en realidad es que, con la desaparición de aquellas sociedades (y no sólo por ello), se terminó la interpretación que le servía de legitimación, pero, en manera alguna, las otras versiones del marxis-

mo o del socialismo. ¿Por qué? Las razones son tanto teóricas como sociales. Para que desaparezca una teoría, tendría que demostrarse su ineficacia analítica en todas sus dimensiones y, desde el punto de vista social, tendrían que desaparecer las causas económicas y políticas que generaron la necesidad de plantear una sociedad en la que no prive la pobreza extrema, la enajenación y la depredación de los recursos naturales, como ocurre en el capitalismo salvaje que nos rige. Es por ello que el derrumbe de aquellas sociedades, tras un periodo de desconcierto, ha despejado el camino para un marxismo crítico y creativo que tome en cuenta los fracasos en la construcción de aquella sociedad. Un ejemplo de este marxismo es justamente el de Gramsci. Es por todo ello que, con la publicación de estos ensayos, nos interesa propiciar nuevas reflexiones, tanto acerca de su obra, como sobre la pertinencia de sus conceptos y proposiciones frente a nuestra realidad en esta nueva etapa de la historia mundial.

Puebla, agosto de 1994

Gabriel Vargas Lozano
Codirector de *Dialéctica*



INTRODUCCIÓN

dora kanoussi

Durante las últimas cinco décadas, los estudios gramscianos han seguido varias líneas de interpretación (ahora se puede decir), hasta cierto punto, politizadas en el sentido de que con ellos, obedeciendo a los tiempos que corrían, se buscaba una utilidad demasiado directa para los fines de la izquierda. Con la conmemoración de los cincuenta años de la muerte de Gramsci, en 1987, los estudiosos de tercera generación inician una nueva época. Quizás el libro de Gianni Francioni *La oficina gramsciana*, de 1984, y antes el libro de Giuseppe Vacca *El marxismo y los intelectuales* (publicado también en México en el mismo año, por la Universidad Autónoma de Sinaloa), sean los que marcan esta nueva era de estudios gramscianos con más énfasis en el aspecto filosófico de la obra y con ello en los *Cuadernos 10 y 11*. Los trabajos que se presentan aquí son parte de este intento de seguir nuevas hipótesis de interpretación de la obra gramsciana. Los ensayos de por sí afines, como se dará cuenta el lector, tienen un eje común, pensamos consistente en el gran tema de la modernidad y su crisis. A ello se refieren tanto el gran tema de la hegemonía como el del americanismo, de la reforma intelectual y moral, del conformismo y el individuo. Y todo para analizar la cuestión de si Gramsci da o intenta dar respuestas que en la época contemporánea tienen sentido.

Dora Kanoussi. Investigadora del posgrado del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAP. Recientemente ha publicado: *Ensayo sobre el conservadurismo y La crisis en el mundo de hoy*, ambos libros editados por Plaza y Valdés-UAP, México, 1994.

De esto nos ocupamos líneas adelante; aquí sólo queremos indicar algo que nos llamó mucho la atención, y que fue una agradable constatación: se trata del hecho de que el trabajo fundamental de Gianni Francioni, pionero para el nuevo giro de los estudios gramscianos, parece confirmar nuestras conclusiones presentadas en esta revista en 1981,* con el profesor Javier Mena, en el sentido de la centralidad de los *Cuadernos* dedicados a la filosofía.

Tanto el trabajo de Gianni Francioni como los demás autores aquí presentados en sus ensayos confirman la tesis de la centralidad de los

* *Dialéctica*, núm. 10, 1981.

Cuadernos filosóficos (*Cuadernos 10 y 11*), así como la traducibilidad de los niveles filosófico, histórico-político y lo simultáneo, cronológico, y lógicamente, de estos *Cuadernos filosóficos* con la que hemos considerado la nota programática por excelencia (la número 9) del *Cuaderno 16*. Es en esta última donde Gramsci resume y proyecta su idea del marxismo como filosofía de la praxis, y elabora la crítica en los dos frentes: el propio “rebajado por las necesidades” del movimiento, así como el de la restauración idealista.

En todo caso, no se puede discrepar del ordenamiento que propone Francioni para el *Cuaderno 10*, puesto que así se confirma que lo que interesaba a Gramsci era, no el “problema filosófico general, sino el de la identidad de filosofía y política”. En este sentido, no es difícil aceptar el *Cuaderno 10* como una IV serie de “Apuntes filosóficos”, en el centro de los cuales está la identidad de niveles antes mencionada, expuesta en lo concreto en la alternancia de notas sobre Croce, la filosofía y la economía.

En su ensayo “Gramsci en nuestro tiempo / Hegemonía e interdependencia”, Giuseppe Vacca expone con rigor el contexto histórico que determinó la escritura de los *Cuadernos de la cárcel*. El autor establece cómo algunos acontecimientos fueron decisivos para el desarrollo de los *Cuadernos...*: en primer lugar, el viraje de 1929-1930 en la URSS, es decir, el rompimiento de la alianza entre obreros y campesinos, lo cual hizo desaparecer las bases reales —como dice Vacca— para la hegemonía del movimiento comunista internacional. Este rompimiento planteó problemas políticos y teóricos que Gramsci intenta resolver escribiendo precisamente los *Cuadernos de la cárcel*. La ausencia de hegemonía con el cambio sucedido en los fundamentos mismos del Estado soviético, el aislamiento de la URSS, la separación entre los campos *socialista* y *capitalista*, o sea, la *territorialización* del socialismo, todo ello constituye el trasfondo sobre el cual trabajará Gramsci. A partir de esto elaborará también su originalísima periodización, que incluye, en primera instancia, la gran guerra de 1914-1918, antes que la revolución de octubre de 1917. Pero ambas, en conjunto, cambian el curso del proceso y éste es ya determinado por la *guerra de posiciones* inscrita en la larga

época de revolución pasiva que acaba precisamente de iniciarse. Ésta comprenderá, como se sabe, la modernización encarnada por el americanismo, así como por el fascismo y, del otro lado, también por el proceso estalinista inaugurado en la URSS.

Todo lo anterior es el contenido histórico, el contexto, mejor dicho, de la teoría de la hegemonía, que antes que otra cosa implica una nueva idea de la política y por ello es relacionada con la elaboración de la filosofía de la praxis, en cuanto visión del mundo correspondiente a una clase económica y políticamente internacional.

La alternativa ante el liberalismo no será la vuelta al pasado, el conservadurismo, sino la “*sociedad regulada*”, la superación del Estado-nación. Terreno decisivo para la afirmación de la política-hegemonía es la relación entre lo nacional y lo internacional. Por fin, la política es así separada del Estado, se convierte en supranacional. Sostén de esta hegemonía es el trabajo como conjunto, el “trabajador colectivo” del americanismo o industrialismo. En este contexto, la dependencia de la doctrina de la hegemonía de la filosofía de la praxis deriva de la necesidad de elaboración de una nueva subjetividad, sin la cual la primera no es posible que se desarrolle.

Para Giuseppe Vacca, la actualidad de la teoría de la hegemonía, todavía hoy, consiste en las siguientes conclusiones: “si la hegemonía se conquista afirmando ‘una combinación original de los elementos nacionales e internacionales del desarrollo’; si éste es el terreno de la constitución de los sujetos políticos (el campo de la elaboración de la subjetividad en la época moderna); si para el movimiento obrero la única combinación original es aquella que oriente el desarrollo nacional a ‘colaborar a reconstruir el mundo económicamente de modo unitario’; si éste es el único modo para someter y frenar permanentemente la política-potencia, entonces el fundamento de la teoría de la hegemonía es un principio de integración de la acción política, en una visión unitaria y solidaria del desarrollo del género humano: el principio de la interdependencia. Para el socialismo, no puede haber de otra. Éste fue el punto de diferenciación, a mediados de los



años veinte, del comunismo italiano con respecto al marxismo-leninismo. Para Giuseppe Vacca, no es por lo tanto arbitrario si para aclarar la sustancia de un pensamiento precedente se emplea un léxico sucesivo. En el fondo, es una operación coherente con la concepción del mismo Gramsci referida a la "traducibilidad de los lenguajes científicos".

Otra cuestión que se enmarca en la original periodización gramsciana consiste en el hecho de que, como dice Mario Teló, en los *Cuadernos...* no se presta demasiada atención a la crisis del año 1929, en el sentido, no de que ella pase desapercibida por Gramsci, sino, todo lo contrario, en el sentido de que Gramsci, a pesar de todo, no se convierte en un teórico de la crisis y su alternativa, como fue el caso de tantos teóricos, como Grossmann y otros marxistas de la época. Gramsci escapa de los dilemas catastrofistas de los tiempos sobre el parteaguas de 1929. Pero también es verdad que Gramsci, de la crisis económica, toma impulso para estudiar los fenómenos que surgen a causa de ella: el americanismo, el fascismo y el socialismo en un solo país (que también es incluido en los procesos de racionalización capitalista). De esta manera, más que la crisis en sí, Gramsci analiza sus consecuencias y resultados, sobre todo el americanismo como nuevo modo de existir del capitalismo racionalizado, precisamente a causa de la crisis. Antes que ella, histórica y lógicamente, están la primera guerra, el surgimiento de las organizaciones de masas y la revolución de octubre, procesos todos ellos que, junto con la crisis de 1929, iniciarán una nueva época de "revolución pasiva".

Sin embargo, la diferencia de periodización, que se expresa también en la distinción entre guerra de movimiento y guerra de posiciones (misma que inicia en 1789 y termina en 1914-1917, incluyendo la crisis de 1929), va mucho más lejos, hasta abarcar el así llamado Occidente: la unidad, primero cristiana y católica, que existió durante la Edad Media fue sucedida por la de la reforma protestante, la cual por su parte culmina con la revolución francesa y sus consecuencias, hasta la Comuna de París. Esta última unidad de Occidente es la que se encuentra ahora en crisis desde la primera guerra mundial y 1929.

Dicha unidad histórica de la modernidad contenía, y a la vez se apoyaba, en "el espíritu crítico, el espíritu científico y el espíritu capitalista" (quizás sería mejor decir *industrial*). "Los dos últimos son sólidos"; "el primero, al contrario, no lo es ya, y por ello las élites espirituales de Occidente sufren desequilibrio y desarmonía entre la conciencia crítica y la acción". (*Cuadernos...*, p. 83.)



La misma reflexión sigue más adelante: "como sostén al hacer, como ayuda al vivir, el imperativo filosófico es gris y vacío como la solidaridad científica... en realidad, la *conciencia crítica* era restringida a un pequeño círculo hegemónico, sí, pero estrecho; el aparato de gobierno espiritual se rompió y hay crisis que es también de difusión..." (*Ibid.*, p. 84.) En otras palabras, la crisis se manifiesta en la separación de los intelectuales del Estado, proceso por el cual ellos "sancionan la crisis estatal en su forma decisiva". "Hoy, lo espiritual que se separa de lo temporal, la conciencia crítica de la acción real, (son) los intelectuales del Estado que se convierten en un conjunto aparte inorgánico, inestable, de personas *sin papa* y sin territorio". (*Op. cit.*, p. 691.)

Creemos que no hay descripción más acertada y a la vez más clásica en su belleza literaria que esta que acabamos de exponer de los *Cuadernos de la cárcel*. La idea de la modernidad, actualmente en crisis, puede durar tanto como la del medievo, que empezó en el año mil y llegó hasta su culminación en la revolución francesa y la constitución consistente —como dice Francesca Izzo— en la interrelación entre el principio individual y el Estado-nación. Juntos, la subjetivación del principio filosófico y la constitución del Estado-nación serán el rasgo propio de la modernidad, así como Gramsci la entiende: la doble tendencia, en otras palabras, de la filosofía por realizarse y de la vida por elevarse a actividad consciente, a filosofía.

El carácter subjetivo de la filosofía moderna, su ya no poder ser contemplación, teoría escindida de la práctica, marca el hecho de que la realidad racional, objeto de la filosofía, no es un ya estar desde siempre constituida (igual que la libertad), sino que es un hacerse. El pensamiento, dice Gramsci, se ha vuelto creativo porque en la base de la filosofía está la voluntad, la actividad práctica (Francesca Izzo).

En el interior del mismo contexto histórico nuevo, aquel del americanismo del Estado y su *eticidad*, se encuentra también la temática del *conformismo*, del hombre colectivo, perteneciente —dice Claudia Mancina— a la función formativa de una cultura difusa, de modos de vida colectivos correspondientes a modos de producir que Gramsci atribuye al Estado moderno en general. Naturalmente, se refiere a los procesos tan relevantes como aquellos en los cuales el Estado adecua a las masas a las necesidades de la industria, a los procesos de reforma moral e intelectual promovidos precisamente por el Estado. Claudia Mancina en su trabajo hace explícita la idea de que el terreno teórico de lo que Gramsci llama “conformismo nuevo” pertenece al fenómeno del americanismo, “al más grande esfuerzo colectivo realizado hasta ahora para crear, con inaudita rapidez y con una conciencia del fin jamás vista en la historia, un tipo nuevo de trabajador y de hombre”. (*Cuadernos de la cárcel*, 1975, p. 2 165.) Con lo anterior se alude también al experimento soviético. Y ello es más explícito en las cartas de la cárcel. No hay duda de que un determinado tipo de civilización económica requiere para Gramsci un determinado tipo de vida, de costumbres. La moral y las reglas de conducta entran así en la objetividad históricamente determinada.

Con el concepto de conformismo, Gramsci introduce un nuevo concepto de individuo en el interior de la filosofía de la praxis misma. Para ello, Claudia Mancina prueba cómo fueron importantes las influencias de W. James y Sigmund Freud:

La falta de congruencia entre identidad colectiva e identidad individual, la percepción de la complejidad y de la contradicción interna del *yo*, que son claramente presentes en el concepto del conformismo, constituyen una de las condiciones básicas con las cuales la teoría política debe ajustar cuentas.

La misma problemática de la modernidad en cuanto a la constitución del Estado moderno, así como al destino del marxismo como filosofía de la praxis, es analizada con mucha finura y detalle por el profesor Michele Ciliberto mediante la

parábola del Renacimiento y la Reforma. El Estado moderno, como la filosofía de la praxis, expresiones por excelencia de la modernidad, los límites de ésta y las posibilidades de superación de parte de aquélla, se entienden como la *reforma intelectual y moral* capaz de reunir en sí gérmenes fecundos del Renacimiento y de la Reforma. Lo que en otra parte* hemos llamado unidad o identidad de niveles en los *Cuadernos de la cárcel* (el de la filosofía, la historia y la política), Michele Ciliberto lo analiza tocando, como él dice, dos nudos: la historia de Italia y el destino de la filosofía de la praxis a través del análisis de la relación entre Renacimiento y Reforma, es decir, mediante una interpretación de conjunto de la génesis y de la estructura, de los orígenes mismos, de la modernidad.

La fuerza y la originalidad de Gramsci para Michele Ciliberto residen en la percepción de este doble movimiento de lo político y lo cultural, lo histórico y lo filosófico, que por medio de esta parábola Renacimiento y Reforma llena de contenido y encarna en la filosofía de la praxis en su carácter propio de una reforma intelectual y moral, al grado de tender a la superación de los límites constitutivos de la modernidad.

El Renacimiento, modelo de un movimiento *intelectual* histórico, llegaría a convertirse en *nacional* si tuviera lugar un proceso de “ida al pueblo”, si estuviera ligado a la Reforma, modelo por su parte de *movimiento popular*. Renacimiento y Reforma son así momentos constitutivos orgánicamente uno con respecto al otro, no separados por fases distintas. La Reforma, como “historia en acto”, simboliza el intercambio que une a intelectuales y “simples”, y, por ende, la baja con la alta culturas, cuya nacionalización está íntimamente ligada a los intelectuales, a la alta cultura, al Renacimiento; al movimiento de ideas cuya fecundidad está en la dialéctica de Reforma y Renacimiento que impulsa a la historia hacia adelante, que hace surgir una nueva civilización. Haber entendido esto es mérito de Maquiavelo, al cual sigue Gramsci con originalidad y creatividad propias.

El límite, y con ello la crisis de la modernidad, consiste precisamente en esta *no correspondencia* entre “Reforma” y “Renacimiento” una vez que culminó la formación del Estado moderno con la revolución francesa. La historia del marxismo concebido como filosofía de la praxis es la historia de esa



* Dora Kanoussi y Javier Mena, “La revolución pasiva”, en *Dialéctica*, núm. 10, 1981.

misma dialéctica, y "la cuestión es ésta: ¿un movimiento filosófico es tal sólo cuando se aplica a desarrollar una cultura especializada para un estrecho grupo de intelectuales o, al contrario, es tal sólo cuando en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior, científicamente organizado, no se olvida jamás de permanecer en contacto con los "simples", y hasta encuentra en ellos los contactos, la inspiración de los problemas por estudiar y resolver?" (*Ibid.*, p. 1 071.)

El Maquiavelo de Gramsci —insiste Ciliberto— enseña a los proletarios y a los burgueses cuál es el vínculo originario de una civilización y cuáles las razones de su decadencia, y en este preciso contexto delinea en el plano de la filosofía y de la historia los caracteres morfológicos de la modernidad. Maquiavelo es el precursor de Marx, y éste su auténtico heredero; en este mismo sentido, Maquiavelo es el primer teórico y el primer crítico de la modernidad, y como tal es apreciado y seguido por Gramsci. Sus *Discursos...* contienen la "reforma intelectual y moral" que promueve la filosofía de la praxis. La modernidad es para Gramsci aquel proceso iniciado en el año mil con los estados nacionales, las lenguas populares, la Iglesia nacional y la Reforma protestante. Y es este conjunto de procesos lo que ahora está en crisis. La tensión que ésta provoca se traduce en el estancamiento del progreso que impulsan las clases y sus intelectuales tradicionales, formando así el cuadro de la *revolución pasiva* prevaleciente. Ellos se preocupan por mantener viva y permanente la separación entre el momento del Renacimiento y aquel de la Reforma; "impidiendo la dialéctica entre los dos temas y con ello la expansión de la Reforma". Son por ello conservadores, pero, logrando esta separación, se vuelven hegemónicos.

Los temas abordados en este número constituyen intentos de interpretación de la filosofía y la política gramscianas contenidas en los *Cuadernos...*, temas por excelencia precisamente de la discusión filosófica y política actuales. Por ello consideramos que su publicación enriquecerá nuestra cultura académica y será una buena introducción a la publicación completa de los *Cuadernos...* y de la correspondencia de Gramsci desde la cárcel con Sraffa y Tatiana Schucht, gracias a la cual se salvaron los escritos de Gramsci.

GRAMSCI EN NUESTRO TIEMPO Hegemonía e interdependencia

giuseppe vacca

El punto de partida y el punto de arribo

Con la edición crítica de los *Cuadernos...*¹ la imagen de Gramsci ha cambiado notablemente. La edición temática de 1948 a 1951, que lo había mostrado a la cultura internacional, había hecho de Gramsci una sorprendente figura de pensador italiano. Pero es con el monumental trabajo de la edición de Gerratana que se ha vislumbrado el horizonte internacional de su pensamiento. Una vez restaurada la cronología, las notas de los *Cuadernos...* han hecho florecer la trama de los hechos que habían determinado el *programa científico* de Gramsci en la cárcel de Turín. La imagen de una obra *desinteresada*, concebida *für ewig*, se ha desvanecido por completo. En la cárcel, Gramsci no cesó de ligar sus investigaciones a la elaboración de un programa político.

La sugerencia que Palmiro Togliatti había hecho desde

1958 parece perspicaz y conviene tenerla presente.² "Gramsci", escribió Togliatti en los apuntes para la ponencia del Primer Congreso de Estudios Gramscianos, "fue un teórico de la política, pero fue sobre todo un político, o sea, un combatiente (...). En la política se debe indagar la unidad de la vida de Antonio Gramsci: el punto de partida y el punto de llegada".³

No sólo su pensamiento y su actividad hasta el '26, sino que incluso la reflexión de los *Cuadernos...* debía leerse en ese sentido. Por lo mismo, Togliatti sugirió la reconstrucción unitaria de la obra de Gramsci respecto a su actividad política, antes y después de ser detenido.⁴

Pero a Gramsci, no obstante la extensa bibliografía, todavía no se le ha dedicado una monografía que incluya toda su obra. Es una tarea ardua, pues respecto a los *Cuadernos...* son éstas las investigaciones que se deben realizar para identificar los acontecimientos y reconstruir la correspondencia, los interlocutores, los motivos que se hallan bajo el conjunto. Para

*Giuseppe Vacca. Profesor de la Universidad de Bari, Italia; director del Instituto "Gramsci", de Roma. Varias veces diputado por el PCI-PDS. Es uno de los más reconocidos intelectuales de la izquierda europea; estudioso e intérprete principal del legado de Gramsci y de Togliatti. Su trabajo más reciente, que también será publicado en México, es *Pensar el mundo nuevo / Hacia la democracia del siglo XXI*.*

comenzar a fijar los principales puntos, es conveniente evocar el Sexto Congreso de la Internacional Comunista, y específicamente el pasaje de la URSS de la nueva política económica (NEP), la *revolución desde lo alto* y la política del Comintern frente a la gran crisis de 1929 a 1932.

Gramsci había advertido desde 1925 el riesgo de deformación de la revolución si la Unión Soviética hubiera permanecido por mucho tiempo aislada.⁵ Para Gramsci, el antídoto más eficaz contra lo anterior era aquel indicado por Bujarin: "socialismo a paso de tortuga". Es decir, el mantenimiento de la alianza entre obreros y campesinos, y la construcción de una "economía media", sea como fundamento democrático de la *dictadura del proletariado*, sea como presupuesto de su carácter transitorio. De hecho, esta última sólo podía ser garantizada por la ligazón que tal alianza aseguraba entre la construcción del *socialismo en un solo país* y el desarrollo de la función dirigente del proletariado a escala mundial.

Con el *viraje* de 1929 a 1930, la alianza entre campesinos y obreros se quebraba y se rompía cada vínculo entre el desarrollo interno de la Unión Soviética y la posibilidad de *revolucionar* a las masas en el plano internacional. La novedad histórica originada por la guerra, o sea, la activación de las arruinadas masas campesinas, había creado las bases, no sólo para la victoria del proletariado en Rusia, sino también para superar el *corporativismo*, que había sido el límite de todo el movimiento obrero y socialista desde sus orígenes.

Una vez *estabilizada* la economía capitalista alrededor de 1921, y bloqueada la expansión de la revolución rusa, la cuestión de la NEP había representado un nuevo inicio de la alianza entre obreros y campesinos, así como la posibilidad de mantener juntas la evolución de la Unión Soviética y las perspectivas del socialismo en el mundo. Por el contrario, el final de la NEP determinaba una ruptura entre ambos procesos; ruptura catastrófica tanto para la URSS como para la suerte del socialismo a nivel internacional.

¿Cómo explicar las causas y cómo definir las consecuencias? Las referencias al *viraje*, apenas presentadas, reflejan con fidelidad la interpretación de Gramsci sobre los mismos sucesos. La manera en que él los entendió definió el

núcleo principal de los problemas, a los cuales trató de dar respuesta durante su encarcelamiento. Sobre esta base, tanto la teoría de la hegemonía como la concepción de la filosofía de la praxis pueden ser interpretadas de una manera nueva.

El análisis del *viraje* lo explica una nota crucial de febrero de 1930, en la cual los fenómenos de "desapego de la sociedad civil de la política" se entienden como consecuencia de un "desplazamiento de las bases históricas del Estado". Éste crea un nuevo problema de hegemonía en ausencia, del cual toman cuerpo "formas extremas de sociedad política", formas de tipo *estatolátrico* en las que el Estado se transforma en un "gobierno de funcionarios" y en fin de sí mismo.⁶

Ya se ha observado⁷ cómo esa nota introduce el análisis diferenciado de los dos *totalitarismos* que se enfrentaban en Europa en los años treinta: el fascismo y el estalinismo. Es indudable que esta nota contiene un esbozo analítico de la URSS estalinista. Con el final de la NEP, las *bases históricas* del Estado soviético habían cambiado. Pero no se producía una nueva hegemonía y Gramsci sacaba todas las consecuencias. Además, para eliminar cualquier duda al respecto, bastaría unir entre sí las notas dedicadas al *manual* de Bujarin, el cual era para Gramsci el prototipo de la institucionalización del marxismo en la URSS.⁸ Se trata del pasaje del *Cuaderno 11*, en el cual Gramsci recalca: "la insistencia en el elemento práctico" del nexo teoría-práctica... significa que se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa".⁹

La URSS estalinista le parecía a Gramsci dominada por una forma de regulación militar y por un verdadero sometimiento de la economía. No se hizo esperar un cambio en la política internacional como consecuencia de semejante transformación interna: la interpretación catastrofista de la gran crisis y el voluntarismo del "tercer periodo". Una política dictada, según Gramsci, por "convicciones fatalistas", un fenómeno de *cadornismo político* de consecuencias irreparables. Efectivamente, observa Gramsci, a tales "convicciones fatalistas" se asocia "la tendencia a fiarse, *en seguida*, ciegamente y sin criterio, a la virtud reguladora de las armas (...). Se cree que la intervención de la voluntad es útil para la destrucción y no para la reconstrucción (...). La



destrucción se concibe mecánicamente, y no como destrucción-reconstrucción. Tales modos de pensar no consideran el factor *tiempo* y no se toma en cuenta, en un análisis final, la misma economía".¹⁰

La conclusión implícita en este análisis es que, con el viraje, la URSS y el Comité habían desembocado en un callejón sin salida. De la visión del socialismo como un *proceso mundial de duración histórica*, se pasaba a una "noción dicotómica de la estructura del mundo", que sustancialmente reflejaba la elección, ya prevaeciente en la URSS, del *autoaislamiento*.¹¹ Afirmar que el mundo estaba dominado por una oposición sistemática entre capitalismo y socialismo (el primero definitivamente en ruinas y el segundo, por el contrario, gracias al éxito de la *construcción del socialismo* en la URSS, dirigido a una inexorable victoria) equivalía a cerrar para los procesos inaugurados por la revolución de octubre cualquier perspectiva de desarrollo. Era la *territorialización* del socialismo, una contradicción de términos que bloqueaba definitivamente su desarrollo y lo deformaba.

Esta línea analítica no está privada de un punto conclusivo. En el *Cuaderno 15* hay una periodización del siglo veinte sorprendente a primera vista.

La fractura histórica fundamental se halla en la guerra, no en la revolución de octubre. No se malinterprete. Guerra y revolución estaban para Gramsci ligadas por un nexo insoluble. Y no es que ahora la revolución de octubre desaparezca. Más bien es de alguna manera absorbida por la guerra. "Todos reconocen que la guerra de 1914 a 1918 representa una fractura histórica, en el sentido de que toda una serie de cuestiones que molecularmente se acumuló antes de 1914 se juntaron, modificando la estructura general del proceso precedente".¹²

Las "cuestiones" a las cuales hemos hecho referencia se esclarecen más tarde en otras notas. Todas ellas se conectan al nacimiento y desarrollo del movimiento obrero. Con la guerra, estas cuestiones se habían acumulado, generando la revolución rusa y "modificando la estructura general del proceso precedente". Tal modificación consistía en el "paso de la guerra de maniobra (y del ataque frontal) a la guerra de posiciones" también en el campo político. En esto consistía la

transformación del "proceso precedente". Tal paso, según Gramsci, constituía "la cuestión de teoría política más importante de la posguerra, justamente la más difícil de resolver".¹³ La periodización del siglo veinte formulada en el *Cuaderno 15* implica que, con la "estabilización capitalista" ocurrida en 1921, el "impulso propulsivo" de la revolución de octubre se había extinguido (por lo menos para entonces). La época parece para Gramsci marcada por una "revolución pasiva", ya que la fuerza dominante es el *americanismo*, destinado a difundirse en toda Europa. Aplicado a la historia europea posterior a la primera guerra, este concepto presupone la convicción de que la difusión de la revolución de octubre se haya bloqueado y que la URSS estalinista se inscribe en el proceso de la "revolución pasiva" que dominaba ya el escenario mundial. Es, sin embargo, oportuno recordar cómo el concepto de *revolución pasiva* indica que determinados hechos han modificado definitivamente la "estructura general del proceso precedente". Si bien éstos ya no transmiten directamente sus impulsos, aún continúan funcionando profundamente y determinando cambios moleculares. Aquel concepto quiere recalcar lo irreversible del cambio obtenido con la revolución rusa, y el hecho de que sus efectos se producen bajo la dirección de las viejas clases dominantes.

En otros pasajes de los *Cuadernos...*, sobre los cuales muchas veces se ha llamado la atención, Gramsci incluye también el fascismo en el análisis de las *revoluciones pasivas*. Propone analizar el Estado corporativo fascista con relación a la tendencia sin freno del *americanismo* por imponerse en Europa. Gramsci se pregunta si también Italia no está realizando, aun si de manera anormal, una modernización ligada a la difusión del *fenómeno americano*, y si el fascismo de los años treinta no se deba concebir como una mediación entre aquellos impulsos y la presión determinada en Europa por el desarrollo de la planificación soviética.¹⁴

Las transformaciones de la política después de 1917

Éste es el conjunto de problemas que se encuentra en la base de la elaboración de la teoría de la hegemonía, y para



entenderla es necesario tenerlo muy presente. Me parece que la formulación más completa de ella se encuentra en una nota del *Cuaderno 10*, en donde Gramsci, refiriéndose a la obra de Lenin, dice: "una doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina de la *revolución permanente*".¹⁵ Estos dos elementos no deben separarse. Lo que Gramsci tiene en mente con "doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza" se aclara solamente con relación a la afirmación según la cual ésta debe constituir la "forma actual de la doctrina de 1848 de la *revolución permanente*".

¿Cuáles son las bases históricas de su elaboración? "Surgido antes de 1848 como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas de 1789 al Termidor, el concepto político de la llamada *revolución permanente* es una fórmula propia de un periodo histórico en el cual todavía no existían los grandes partidos políticos de masas y los grandes sindicatos económicos, y la sociedad estaba aún, por así decirlo, en un estado de fluidez bajo muchos aspectos". Entre los puntos de diferencia que Gramsci indica inmediatamente después, el principal es "la mayor autonomía de las economías nacionales, de las relaciones económicas del mercado":

Durante el periodo posterior a 1870, al contrario de la expansión colonial europea, todos estos elementos cambian, las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se hacen más complejas y macizas, y la fórmula del '48 de *revolución permanente* es elaborada y superada por las ciencias políticas con la fórmula de *hegemonía civil*.¹⁶

Estas reflexiones están unidas a las notas sobre la crisis. Frente a la gran crisis de 1929-1932, mientras la Internacional Comunista parte de una interpretación "catastrofista", Gramsci se une directamente a Marx y repite que las crisis constituyen la fisiología del desarrollo capitalista. Para esta última, la salida siempre se encuentra en la transformación de la "composición orgánica del capital" (en la intensificación de la explotación y en la ampliación del "capital constante"). La crisis de 1929-1932 había sido originada por la imposición

del "nacionalismo económico" a la expansión del industrialismo de tipo americano y por las asimetrías entre un sistema industrial ya predispuesto para la producción en serie y la organización de los mercados todavía incapaces de absorberla. Todos estos problemas se resolverían por el fordismo extendido, como además era oportuno que sucediera, dados su superioridad histórica y su carácter progresista (el ser éste la manifestación más significativa de la tendencia a la formación de una "economía programática").¹⁷

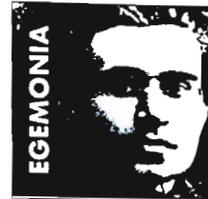
Gramsci, pues, parte de una visión del proceso que en los *Cuadernos...* ya no tiene mucho que ver con la teoría leninista del imperialismo, ni con el concepto marxista-leninista de *crisis general del capitalismo*. Al mismo tiempo, recalca cómo durante los últimos cincuenta años la historia se había convertido más y más en "historia mundial"¹⁸ y cómo el "expansionismo económico" tomó definitivamente el lugar del militar.¹⁹ ¿Cómo entender, sobre esta base, la enunciación de la "doctrina de la hegemonía" apenas citada?

Desde las primeras notas de los *Cuadernos...*, la atención de Gramsci se dirige a la *crisis del Estado-nación*. "El ejercicio normal de la hegemonía en el terreno convertido clásico del régimen parlamentario", escribe en un pasaje famoso de 1930, "se caracteriza por una combinación de fuerza y consenso, que se equilibran de diferentes maneras, sin que la fuerza predomine demasiado sobre el consenso, y tratando de que la fuerza parezca apoyada en la aprobación de la mayoría, expresada mediante los llamados órganos de la opinión pública". Y he aquí el punto: "en el periodo de la posguerra, el aparato hegemónico se quiebra y el ejercicio de la hegemonía se vuelve permanentemente aleatorio".²⁰

El tema tocado por Gramsci no concierne solamente a la "disolución del régimen parlamentario", sino que es de un alcance mucho mayor.

Hoy [escribe Gramsci] se verifica en el mundo moderno un fenómeno similar al del desapego entre lo *espiritual* y lo *temporal* en el medioevo, fenómeno mucho más complejo que el de entonces por lo complicada que se ha hecho la vida moderna.

Los grupos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económico-corporativa, mientras



que los grupos progresistas e innovadores todavía se encuentran en la fase inicial, precisamente económico-corporativa; los intelectuales tradicionales, apartándose del grupo social al que hasta ahora habían dado la forma más alta y comprensiva, y por lo tanto la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, en realidad cumplen un acto de incalculable alcance histórico: marcan y sancionan la crisis estatal en su forma decisiva...

[...]
Hoy lo *espiritual*, que se aparta de lo *temporal* y se distingue de éste en sí mismo [continúa Gramsci], es una cosa inorgánica, descentrada; una polvareda inestable de grandes personalidades culturales "sin papa" y sin territorio. Por lo tanto, este proceso de *desintegración del Estado moderno* es mucho más catastrófico que el proceso histórico medieval, el cual era desintegrador e integrador al mismo tiempo.²¹

Si se quiere profundizar en la teoría de la política-hegemonía, se debe hacer referencia a este tipo de problemas. La guerra había causado un fenómeno nuevo, según Gramsci, de alcance de época: *la crisis del principio de soberanía entendida como soberanía territorial absoluta*. A tal problema la teoría de la hegemonía intentó encontrar una solución. Su más profundo sentido se halla en la tentativa de elaborar una nueva idea de la política.

Una nueva idea de la política

La teoría de la hegemonía se une así con la elaboración de la filosofía de la praxis. La antítesis entre filosofía de la praxis y la crociana de religión de la libertad deriva de la necesidad de enfrentar la derrota de esta última por no haber sabido ofrecer a los pueblos otros valores en sustitución del catolicismo o, en combinación con éste, otros valores que los de *patriotismo y nacionalismo*.²² La difusión de la filosofía de la praxis es, por el contrario, "la gran reforma de los tiempos modernos". "Una reforma intelectual y moral que efectúa a escala nacional lo que el liberalismo no logró hacer más que para reducidos sectores de la población".²³ Ésta es "una

herejía de la religión de la libertad, ya que nació en el mismo terreno que la civilización moderna".²⁴ Pero, a diferencia del liberalismo, puede contribuir a "la creación de una nueva cultura integral que... *synthetic... la política y la filosofía en una dialéctica intrínseca de un grupo social... europeo y mundial*".²⁵

Sólo la filosofía de la praxis puede asumir esta tarea, ya que históricamente ésta corresponde a la posición de *una nueva clase*, económica y políticamente internacional. "El ejercicio de la hegemonía", que se había expresado clásicamente en la forma del "Estado parlamentario", según Gramsci había tenido en Hegel, con la concepción del "Estado ético", el desarrollo más completo. Pero "la concepción de Hegel", observa, "es propia de un periodo en el cual el desarrollo en extensión de la burguesía podía parecer ilimitado, y la eticidad o universalidad de ésta podían afirmarse: todo el género humano será burgués".²⁶ Sin embargo, en la época del imperialismo, que "culmina con la guerra mundial",²⁷ tal posibilidad había definitivamente desaparecido. "*La clase burguesa*", dice Gramsci, "*está ya saturada: no sólo no se difunde, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que desasimila una parte de sí misma*". En resumidas cuentas, "*se regresa a la concepción del Estado como pura fuerza*". De ahora en adelante, la política-hegemonía podrá ser continuada y desarrollada integralmente sólo por "una clase que sea capaz de asimilar toda la sociedad y al mismo tiempo expresar tal proceso".

"Ésta lleva a la perfección tal concepción del Estado y del derecho, y tan es así que concibe el fin del Estado y del derecho como inútiles por haber agotado su tarea y por haber sido absorbidos por la sociedad civil". Una clase que concibe "como fin del Estado su propio final" sólo puede ser "*una clase que desarrolla íntegramente sus facultades en un horizonte que trasciende las funciones tradicionalmente establecidas por los estados nacionales*".²⁸

Sobre esta base, pues, se retoma en los *Cuadernos...* el tema de "la extinción del Estado". Cuestión que no posee un valor *utópico*,²⁹ sino más bien constituye una idea reguladora; indica un criterio programático que tiene como meta *superar el Estado-nación*. Al regresar a la "concepción del Estado como pura fuerza", Gramsci contrapone la idea de la "sociedad



regulada". Ésta sería la alternativa ante el "liberalismo", ya que éste tiene como horizonte el Estado-nación y presupone una economía mundial regulada por el mercado.

Se trata de una organización política que debe tutelar "el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en continuo incremento", para desembocar en una forma de "libertad orgánica". Ésta no se puede limitar al ordenamiento del Estado-nación. "Liberalismo" y "libertad orgánica" se encuentran en mutua antítesis: por un lado, los contenidos económicos de los respectivos programas son alternativos y, por otro lado, se contraponen en el modo de ver las relaciones entre estados nacionales y mercado mundial; regulación política y regulación de mercado de la economía mundial y nacional.

Sólo así es posible que el Estado reduzca "gradualmente sus intervenciones autoritarias y coercitivas": justo en el proceso realizable de la "sociedad regulada". De su consolidación puede surgir un nuevo tipo de libertad, mucho más amplia y completa de la hasta ahora experimentada. De este proceso definitivamente depende la superación de la "doctrina del Estado-fuerza". El terreno decisivo para la afirmación de la política-hegemonía es, como se verá, la relación entre lo nacional y lo internacional. Para Gramsci, la única respuesta progresista a la separación entre lo temporal y lo espiritual es aquella que elabore una nueva concepción de la política que libere de la compenetración con el Estado. La idea de que "la doctrina de la hegemonía" debe constituir un "complemento de la teoría del Estado-fuerza" y la "forma actual de la doctrina del '48 de la *revolución permanente*" postula una *subordinación permanente de la política-potencia a la política-hegemonía*. El proyecto no podría ejecutarse más que *superando al Estado-nación e integrándolo a grupos sobrenacionales coordinados entre sí*.

La Gran Guerra y la revolución de octubre habían planteado el problema de redefinir los fundamentos y las formas de la soberanía. Al inicio, el movimiento comunista se había propuesto el objetivo a su modo, así como, más en general, éste había sido enfrentado con la creación de la Sociedad de las Naciones. Pero, por un lado, las relaciones internacionales proseguían según las viejas orientaciones,

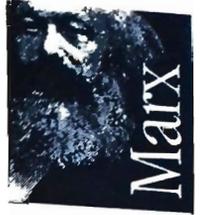
haciendo aún más aguda la crisis que la guerra había generado (o como respuesta a la cual se había suscitado).³⁰ Por el otro, con la *territorialización* del socialismo desaparecía el otro posible protagonista de la política-hegemonía. La búsqueda se debía dirigir hacia las causas del doble fracaso. Pero, sobre todo, se dirigía a explorar las condiciones necesarias para suscitar una *voluntad colectiva* que pusiera sólidamente la tarea, hasta ahora ausente, en manos de "nuevos grupos sociales progresistas".

Signo característico de la *contemporaneidad* es, según Gramsci, la posibilidad de que una nueva "voluntad colectiva" se forme "de la base hacia lo alto", apoyándose en "la posición ocupada por lo colectivo en el mundo de la producción".³¹ O sea, sobre la base del *industrialismo* que domina ya el desarrollo mundial. El industrialismo crea al "trabajador colectivo", o sea, las condiciones por las que —según el programa formulado por Marx en el volumen 1 de *El capital— el trabajo se pueda reconocer y constituir como un todo*, elaborando, por primera vez en la historia, una *subjetividad integral*. En otras palabras, existen las condiciones históricas reales que hacen posible *la separación de capitalismo e industrialismo*, abriendo camino a un nuevo orden mundial.³²

Pero si es verdad que semejantes condiciones existen, también es cierto que el escenario mundial no está dominado por la formación de una nueva voluntad colectiva, sino por la *revolución pasiva*.

En cuanto al movimiento comunista, si frente a la formación del "hombre colectivo actual", dice Gramsci, "los viejos dirigentes intelectuales y morales de la sociedad sienten que se les mueve el piso, los representantes del nuevo orden en gestación, por odio *racionalista* a lo viejo, difunden utopías y puros planes cerebrales".³³

Por lo tanto, los que suscitarían una nueva voluntad colectiva están ausentes. La búsqueda de las causas lleva a Gramsci a someter a crítica radical todo el marxismo, tanto el de la Segunda como el de la Tercera Internacional. El socialismo está, según Gramsci, derrotado; por lo menos por ahora, por no haber desarrollado su propia autonomía hasta el fondo, por no haber desarrollado su propia concepción integral del mundo y de la historia, elaborando, sobre la base de la obra



de Marx, una filosofía autónoma.³⁴ De aquí hay que volver a partir. Por eso la suerte de la política-hegemonía está ligada por Gramsci a la elaboración de la filosofía de la praxis.

Hay una filosofía de la praxis especial de Gramsci que no se puede reducir a ninguna otra "filosofía del devenir". Su especificidad es aclarada por el contexto de la hegemonía como "desarrollo teórico-práctico de la filosofía de la praxis". Esto equivale a decir que de la sola labor del "filósofo individual" la filosofía de la praxis no podría desarrollarse, pues su desarrollo parte de la acción de grandes sujetos colectivos. Indispensable para *armar* los impulsores de una voluntad colectiva, la filosofía de la praxis sólo puede desarrollarse a través de la creación de una cultura y una civilización nuevas.³⁵

Entonces, la reelaboración del marxismo como filosofía de la praxis y "doctrina de la hegemonía" forma un bloque que ocupa todo el horizonte programático de los *Cuadernos...* La dependencia de la "doctrina de la hegemonía" de la filosofía de la praxis deriva del hecho de que, sin la elaboración de una nueva *teoría de la subjetividad*, la primera no podría desarrollarse.

No una *teoría del sujeto en general*, sino una *teoría de la constitución de los sujetos políticos*. Son por eso necesarios una *gnoseología* y un análisis que permitan distinguir los sujetos empíricos de la subjetividad histórica y fijar los criterios para el paso de los primeros a la segunda. Es necesario una filosofía que permita responder la siguiente pregunta: "¿Cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura?"³⁶ Tarea fundamental de la política-hegemonía es definir exactamente y resolver "el problema de la relación entre estructura y supraestructura", "para llegar a un justo análisis de las fuerzas que toman parte en la historia de un cierto periodo y determinar su relación".³⁷ La elaboración de la hegemonía, por lo tanto, parte de la capacidad de determinar una propia combinación de "la relación entre estructura y supraestructura" (una determinada *fusión* de éstas, un *bloque histórico* propio).³⁸ Durante la época dada, el terreno de las luchas por la hegemonía es "el territorio nacional". El desarrollo histórico nacional es, pues, el paradigma que preside la constitución de los sujetos políticos.

La constitución del sujeto político

El tema concierne eminentemente a la vida de los estados y a la función de los partidos. La *fusión* de estructura y supraestructura sucede con la constitución del Estado. La formación del "bloque histórico" es el proceso constitutivo de un nuevo Estado. El problema se presenta de diferentes maneras, según la diversidad de las clases y grupos sociales que lo protagonizan, y según las relaciones de fuerza internas e internacionales. De éstas se pueden originar diversas combinaciones de Estado y mercado, y por lo tanto tipos muy diferenciados de clase dominante y de clase dirigente.

Los diversos modos de fusión entre estructura y supraestructura dan lugar, no sólo a formas diversas de Estado, sino también a diversas combinaciones entre sujetos empíricos y subjetividad histórica. Se forman sistemas hegemónicos diferenciados que fijan condiciones diversas de la elaboración de la subjetividad. ¿Cuál es el terreno sobre el que ésta está apoyada y según cuáles criterios puede generalizarse?

Para analizar el recorrido de los sujetos empíricos a la subjetividad histórica, es necesario un conjunto más amplio del Estado-nación. Se presenta el problema más vasto, dice Gramsci, de "si es posible pensar la historia sólo como *historia nacional* en cualquier momento del desarrollo histórico; si el modo de escribir la historia [y de pensar] no haya sido siempre *convencional*".³⁹ El "análisis de las situaciones" y el reconocimiento de las "relaciones de fuerza" no pueden proceder sólo del territorio nacional. Las relaciones de fuerza nacionales e internacionales se implican recíprocamente. La historia, ya lo hemos dicho, en la sociedad contemporánea es *historia mundial*. La *constitución* de los sujetos políticos, que en la época actual encuentra en la nación el terreno decisivo, está condicionada en última instancia por el desarrollo del mercado mundial. Éste es el terreno de las varias combinaciones entre el elemento nacional e internacional de las relaciones de fuerza.

A estas alturas, ya poseemos todos los datos para sacar conclusiones y fijar criterios constitutivos de los sujetos políticos en una época dada. Todo lo anterior tiene lugar en



una nota de valor estratégico, el párrafo 68 del *Cuaderno 14*, que data de febrero de 1933. Es el único punto de los *Cuadernos...* en el cual Stalin aparece explícitamente citado, y la nota por lo general es usada para argumentar la adhesión de Gramsci a la línea del "socialismo en un solo país". En realidad, ésta documenta lo contrario. La nota es toda una crítica al modo en que en la estrategia estalinista el nexo entre el elemento nacional e internacional está puesto, y ofrece en esquema el centro de toda la teoría de la hegemonía.

Gramsci, partiendo de la "Entrevista con la primera delegación obrera americana" que Stalin había hecho en septiembre de 1927, escribe:

...lo que me parece relevante es lo siguiente: cómo, según la filosofía de la praxis (en su manifestación política), tanto en la formulación de su fundador, pero en especial en la precisión de su mayor teórico reciente [Lenin], la situación internacional debe ser considerada en su aspecto nacional.

[...]

Realmente, la relación *nacional* es resultado de la combinación *original* única (en cierto sentido), que en esta su única originalidad debe ser comprendida y concebida, si se quiere dominarla y dirigirla.

[...]

Pero la perspectiva es internacional y sólo puede ser tal. Por lo tanto, es necesario estudiar exactamente las combinaciones de fuerza nacionales que la clase internacional deberá dirigir y desarrollar, según la perspectiva y las directivas internacionales. La clase dirigente lo es sólo si interpreta exactamente esta combinación, de la cual ella misma es parte, y justamente en cuanto tal puede darle al movimiento determinada dirección dentro de ciertas perspectivas.⁴⁰

En la combinación del elemento nacional con el internacional, para el proletariado, el segundo es el decisivo. De hecho, sólo en una perspectiva internacionalista éste puede elevarse por completo de lo económico-corporativo a lo ético-político. En el sistema "filosofía de la praxis-doctrina

de la hegemonía", el sujeto se forma "en la búsqueda crítica de lo que es igual en la deformidad aparente, y, sin embargo, distinto y además contrario en la uniformidad aparente". Semejante búsqueda consiste en la "continua labor por separar el elemento 'internacional' y 'unitario' en la realidad nacional y local". Ésta es en realidad, según Gramsci, "la acción política concreta, la única actividad productora de progreso histórico" que "requiere una unidad orgánica entre teoría y práctica, entre sectores intelectuales y masas populares, entre gobernantes y gobernados".⁴¹

La discusión se extiende de esta manera a la función de los partidos. Como es sabido, dentro de la interpretación del pensamiento de Gramsci, el tema es fundamental. El malentendido de la concepción del partido es el caballo de batalla de todas aquellas interpretaciones que afirman un supuesto integralismo y un totalitarismo, reduciendo la concepción de la hegemonía a una variante *suave* de la *dictadura del proletariado* (en las formas que había tomado cuerpo en Rusia). Pero la metáfora del "príncipe moderno" no indica ningún partido en particular, y menos aún pretende diseñar un modelo de partido institución, o sea, el Partido Comunista. En el sistema de la filosofía de la praxis, la noción de partido no es tipologista ni clasificadora. Hay que recordar que, para Gramsci, partido puede ser también un periódico, un grupo intelectual, una corriente de opinión, un "gran intelectual". El concepto de partido señala el principio constitutivo de una determinada forma de subjetividad, *el criterio según el cual se forman las funciones políticas dirigentes*.

Los partidos se constituyen con base en diversos programas de desarrollo nacional. Éstos, en la medida en que elaboran "combinaciones" de alternativa pero igualmente realistas de los elementos nacionales e internacionales del desarrollo, se convierten en los actores principales de la hegemonía. La hegemonía dada es, entonces, resultado de prevalecer una u otras combinaciones, que se impone cuando termina siendo la más ampliamente compartida.

El movimiento obrero italiano, según Gramsci, puede sostener una función hegemónica sólo si es capaz de afirmar como perspectiva del desarrollo nacional la necesidad de



...colaborar en reconstruir el mundo económicamente de modo unitario [...] no para dominarlo hegemónicamente, ni para apropiarse de los frutos del trabajo ajeno, sino para existir y desarrollarse precisamente como pueblo italiano.

[...]

El cosmopolitismo tradicional italiano debería, por lo tanto, convertirse en un cosmopolitismo de tipo moderno, capaz de garantizar las mejores condiciones de desarrollo al hombre-trabajo italiano, en cualquier parte del mundo donde éste se encuentre.

Por eso se puede sostener que la tradición italiana continúa dialécticamente en el pueblo trabajador y en sus intelectuales... El pueblo italiano es aquel que *nacionalmente* más interesado está en una forma moderna de cosmopolitismo.⁴²

Llegando al corazón de la concepción del partido, emerge el más íntimo núcleo de la teoría de la hegemonía. Si la hegemonía se conquista afirmando "una combinación original" de los elementos nacionales e internacionales del desarrollo; si éste es el terreno de la constitución de los sujetos políticos (el campo de la elaboración de la subjetividad en la época moderna); si para el movimiento obrero la única "combinación original" es aquella que dirija el desarrollo nacional a "colaborar para reconstruir el mundo económicamente de modo unitario"; si éste es el único modo de someter y frenar permanentemente la política-potencia, entonces el fundamento de la teoría de la hegemonía no puede ser más que un principio de integración de la acción política en una visión unitaria y solidaria del desarrollo del género humano: el *principio de interdependencia*. Para el socialismo, no puede haber otro. Éste fue el punto de diferenciación del comunismo italiano del *marxismo-leninismo* a mediados de los años veinte.

Para aclarar la sustancia de un pensamiento anterior, en este caso no es arbitrario emplear un léxico posterior. En el fondo, se trata de una operación coherente con la concepción del mismo Gramsci acerca de lo "traducible" de los lenguajes científicos.

NOTAS

- ¹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto "Gramsci", al cuidado de V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1975.
- ² Palmiro Togliatti, *Gramsci*, edición de E. Ragionieri, Editori Riuniti, Roma, 1967, p. 135. Ver *Bibliografía gramsciana, 1922-1988*, a cargo de John M. Cammet, *Anales 1989*, de la Fundación Instituto "Gramsci", Editori Riuniti, Roma, 1991.
- ³ En los apuntes para la ponencia al Primer Congreso de Estudios Gramscianos, Togliatti afirmaba: "Existe un hilo conductor de toda la obra de Gramsci; pero éste no se puede encontrar ni se encuentra más que en la actividad real, que inicia en los tiempos de juventud y poco a poco se desarrolla hasta el arribo del fascismo al poder, el arresto y también después... Toda la obra de Gramsci debería ser tratada partiendo de esta última consideración, pero ésta es una tarea que podrá ser llevada a cabo sólo por quien conozca profundamente los momentos concretos de su acción, hasta reconocer el modo como a estos momentos concretos se adhiriera toda afirmación y formulación generales doctrinarias, y tan imparcial hasta poder resistir la tentación de hacer prevalecer generalizaciones doctrinarias falsas sobre el nexo evidente que une el pensamiento a los hechos y movimientos reales" (Palmiro Togliatti, *op. cit.*, pp. 135 y 136).
- ⁴ El programa trazado por Togliatti no ha sido recogido todavía. Sin embargo, da las indicaciones más justas para alcanzar una interpretación unitaria de la obra de Gramsci, acorde con la originalidad y actualidad de su pensamiento.
- ⁵ Antonio Gramsci, *La costruzione del Partito comunista, 1923-1926*, Einaudi, Turín, 1971.
- ⁶ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, pp. 876 y 1 020.
- ⁷ L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1984.
- ⁸ Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- ⁹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1 389.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 1 612.
- ¹¹ A. di Biagio, *Le origini dell'isolazionismo sovietico / L'Unione sovietica e l'Europa dal 1918 al 1928*, F. Angeli, Milán, 1990.
- ¹² Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, *op. cit.*, p. 1 824.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 690-691.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 1 824.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 1 235.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 1 566.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 1 755-1 759, 2 139-2 140 y 2 173.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 1 359.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 1 988.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 1 638.
- ²¹ *Ibid.*, pp. 690-691.
- ²² *Ibid.*, pp. 1 230-1231.
- ²³ *Ibid.*, p. 1 292.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 1 238.
- ²⁵ *Ibid.*, pp. 1 233-1 234.
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 1 049-1 050.



- 27 *Ibid.*, p. 1 637.
 28 *Ibid.*, p. 937.
 29 Norberto Bobbio, *La società civile in Gramsci* (ahora, en *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milán, 1990).
 30 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., p. 1 756.
 31 *Ibid.*, p. 862.
 32 *Ibid.*, pp. 1 137-1 138 y 1 261-1 262.
 33 *Ibid.*, p. 863.
 34 *Ibid.*, pp. 1 434-1 438.
 35 *Ibid.*, pp. 1 249-1 250, 1 862-1 863.
 36 *Ibid.*, p. 1 422.
 37 *Ibid.*, p. 1 579.
 38 *Ibid.*, p. 1 051.
 39 *Ibid.*, p. 1 359.
 40 *Ibid.*, pp. 1 728-1 729.
 41 *Ibid.*, p. 1 365.
 42 *Ibid.*, p. 1 988.



GRAMSCI, INTÉRPRETE DE LO MODERNO

francesca izzo

Cuestionar los textos gramscianos sobre la base de una visión crítica de la modernidad implica desde el comienzo una responsabilidad: la de probar dos aspectos que también recientemente se han sometido a un radical cuestionamiento. Por un lado, el hecho de que Gramsci habita con pleno derecho el territorio de lo moderno, comparte su horizonte problemático y su plena evolución, o sea, el hecho de que no nos encontramos frente a un sobreviviente cuya reflexión está inseparablemente atada a una fase histórica preburguesa, precapitalista, de un país provinciano y atrasado, no apta para contarnos cosas significativas sobre el pleno desarrollo de las dinámicas modernas.¹ Por el otro, que se trata de un *intérprete* de la modernidad, quien establece con las profundas corrientes de ella una relación crítica. La filosofía de la praxis, como él dice, es el más maduro producto del proceso del pensamiento moderno y, al mismo tiempo, su crítica inmanente y radical. Esto significa discutir lecturas, por cierto lúcidas y de alto nivel, que ven este pensamiento inmerso y

de hecho envuelto en el proceso de secularización y en su parábola nihilista, respecto a la cual las instancias críticas gramscianas resultan francos aceleradores de la integral disolución funcional de los valores que fundan la civilización europea. En fin, un mero agente de la modernización de Italia.²

Al adentrarse uno en la complicadísima red de las notas de los *Cuadernos...* (advierto que limito mis consideraciones solamente a los *Cuadernos...*, sin referirme a los llamados escritos juveniles, que en una perspectiva histórica y conceptual más articulada y completa ofrecen un material extremadamente interesante), encuentra muy frecuentemente, no sólo el término *moderno*, sino también una continua atención

Francesca Izzo. Profesora de la Universidad de Nápoles e investigadora del Instituto "Gramsci". Miembro de la dirección del PCI-PDS y de un seminario feminista en el mismo instituto. Tiene publicaciones sobre teoría del Estado y Marx, Hobbes y sobre teoría feminista.

de Gramsci a lo que son los caracteres, las periodizaciones y las propiedades del mundo moderno. En una nota de 1930, a propósito de un artículo de F. Burzi, advierte la exigencia de definir la especificación dada por la coexistencia del "espíritu crítico, del espíritu científico y del espíritu capitalista (o mejor aún industrial)".³ En los *Cuadernos...* vuelven con la cadencia y distinción de capítulos las discusiones sobre humanismo y Renacimiento, sobre Maquiavelo, o sea, sobre el nacimiento de la política moderna, sin olvidar el valor que Gramsci le atribuye a la Reforma, otro suceso constitutivo de la modernidad.

Si nos limitásemos a recoger y simplemente componer en un mosaico los diversos trozos, la imagen que se obtendría (y que además ya se ha obtenido) corroboraría las tesis *liquidadoras*: Gramsci comparte una idea historicista-humanista del sujeto, disminuido a una forma de racionalidad lineal-progresiva de la cual sólo podemos declarar el fracaso.

Me parece que, por el contrario, el sentido de la lectura que Gramsci ofrece de lo moderno se debe buscar y discutir ligando y articulando, según una relación fuerte y definida, dos momentos centrales de su reflexión, los cuales liberan toda su originalidad y fuerza hermenéutica sólo en conexión entre sí:

a) *El subjetivismo*. Es conocido el énfasis que atraviesa todos los *Cuadernos...* sobre el carácter inmanente y mundano del principio filosófico moderno, con el cual se recalca, contra cualquier residuo trascendente y contra la rigidez metafísica de *objetividad*, la potencia creadora del sujeto. Por otra parte, reside precisamente en esta autoposición del principio la posibilidad de entender la historia de su desarrollo como historia de la libertad.⁴

Es cierto que la concepción subjetivista es propia de la filosofía moderna en su más completa y avanzada forma, si es cierto que de ésta y como superación de la misma nació el materialismo histórico, el cual con la teoría de las supraestructuras pone en lenguaje historicista-realista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa.⁵

Hay que demostrar que la concepción *subjetivista*, después de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del

materialismo filosófico, por otra, puede encontrar su verificación e interpretación historicistas sólo en las concepciones de las supraestructuras, mientras que en su forma especulativa no es más que una *novela* filosófica.⁶

Gramsci parece instalarse, francamente con algún radicalismo ingenuo, en el terreno de la más decidida tradición idealista-subjetiva: la reivindicación de la función *progresiva* de la filosofía de la praxis se enuncia en nombre del hecho de que el marxismo continúa y profundiza el proceso de *desustancialización* del mundo que caracteriza la época moderna. En sintonía y continuidad con la tradición idealista y neoidealista (de hecho también con posiciones críticas de la herencia idealista; me refiero a Heidegger), el sentido de la modernidad en Gramsci parece coincidir y agotarse en el proceso de la continua y cada vez más extensa autoposición del sujeto y en su capacidad de producir y organizar el mundo, tanto que términos típicos del léxico gramsciano, como *historización* y *modernización*, pueden convertirse sin reservas en aquel de *subjetivización*. Así, la época moderna parece marcada por este hacerse absoluto del principio filosófico que se pone como origen y fin de la realidad entera.

b) El otro pilar que sostiene, según Gramsci, el edificio de lo moderno es el Estado-nación. Particularmente en las notas dedicadas a Maquiavelo, en las que discute las interpretaciones del secretario, las cuales, alrededor de los años veinte, se habían concentrado en el significado de lo moderno de lo político maquiaveliano, Gramsci, con mucha claridad, rechaza las sugerencias en clave tipológica que de la autonomía de lo político se habían dado, y considera gran descubrimiento del Príncipe la teorización del Estado nacional. Eso significa que lo político moderno se encarna en la forma de lo político-estatal. En esa forma está encerrada su modernidad y, al mismo tiempo, esta determinada configuración del hecho político marca la novedad de la época.

Los dos fenómenos indicados, el subjetivismo y el Estado-nación, tomados aisladamente, pueden ser juzgados



de manera diferente y llevarnos también a indicaciones desconcertantes sobre la lectura gramsciana.

No cabe duda de que el aislamiento del motivo *filosófico* del subjetivismo puede llevar a considerar la instancia historicista y antimetafísica como una forma extrema de voluntarismo y encerrarla, como hizo Del Noce, toda dentro de la aventura de la metafísica occidental, destinada a terminar con todo fundamento esencial y a reducir la libertad, desesperadamente, a la nada de la voluntad de potencia.

En otros términos, la praxis se ofrece como el máximo fruto de pura actividad del sujeto, la cual lleva a minar la sustancia, la consistencia del sujeto mismo, hasta hacer de ello una mera función de la universal manipulación mundana.⁷

Por otra parte, la importancia central del tema del Estado-nación puede ser de nuevo llevada a una preocupación totalmente provinciana, ligada a los hechos históricos de Italia o a una especie de vicio *estatalátrico*,⁸ a una incapacidad, inducida por las experiencias del movimiento comunista internacional y por la construcción del Estado obrero, de concebir lo político fuera de la forma estatal, y por tal vía fijar la categoría del Estado-nación dentro de un cuadro de juicio histórico-empírico o politológico donde parece adquirir relieve sólo su estrechez y pobreza interpretativas respecto a los procesos de dilatación y crecimiento de formas no estatales de lo político.

Lecturas éstas tan legítimas como se quiera, pero que a mi parecer hacen desvanecer la peculiaridad de la reflexión gramsciana, que se concentra, al tener apretadamente juntas estas dos caras de la modernidad, en el *constituirse* y la *problemática* de la democracia en el mundo moderno (enlazándose profundamente con el pensamiento marxista). En este nexo se encuentra el rasgo distintivo y se pone por tal vía la elaboración de la filosofía de la praxis dentro y más allá del horizonte de lo moderno.

Quisiera tratar de deshacer estas afirmaciones tan elípticas, concentrándome en el sentido preciso que adquiere en Gramsci la relación entre subjetivación del principio filosófico y constitución del Estado-nación. Efectivamente, sólo su conexión logra reflejar lo que Gramsci considera el

rasgo propio de la modernidad: la doble tendencia de la filosofía por realizarse y de la vida, de la raíz vital y pasional (usando términos crocianos) por elevarse hacia una actividad consciente, a hacerse *filosofía*.

El carácter subjetivo de la filosofía moderna, su imposibilidad actual de ser *contemplación*, teoría apartada de la práctica, indica que la realidad racional, objeto de la filosofía, no es un ser-desde-siempre constituido (a la par de la libertad), sino un *hacerse*. El pensamiento —dice Gramsci— se ha vuelto *creativo*, porque en la base de la filosofía se encuentra la voluntad, la actividad práctica.

Pero, ¿qué significa *creativo*? ¿Significará que el mundo exterior está creado por el pensamiento? Pero, ¿de cuál pensamiento y de quién? Se puede caer en el solipsismo, y, efectivamente, toda forma de idealismo necesariamente cae en el solipsismo. Para evitarlo, y al mismo tiempo también evitar las concepciones mecanicistas implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora, es necesario poner la cuestión de manera *historicista* y al mismo tiempo como base de la filosofía la *voluntad* (en un último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria...

Y más adelante precisa: "Creativo hay que entenderlo por lo tanto en el sentido *relativo*, de pensamiento que modifica la manera de sentir del mayor número de gente, y por lo tanto de la misma realidad que no puede ser pensada sin este mayor número".⁹

El fuerte acento inmanentista no remite a algún fundamento de tipo *humanista-histórico*, a una trillada propuesta del mito del *homo faber* (sobre lo cual volveremos), del sujeto pleno, sino más bien al incoercible surgir, dentro de la filosofía, de la voluntad, del impulso a la realización, que pone en contacto el dato absolutamente cualitativo del *pensar* con la pura cantidad, con "el mayor número". Eso quiere decir que la praxis está penetrada en sus mismas categorías constitutivas de la conciencia y de la ciencia, perturbando su concepción, simple y lineal, y esto porque en el mundo moderno se disuelve el postulado metafísico-



naturalista de lo inmodificable de la base estrecha de la historia. Exactamente aquel otro lado de la conexión que Gramsci considera constitutiva de la compleja estructura de la modernidad.

“La producción material de la vida” no se encuentra más allá del umbral en el cual comienza a desarrollarse la actividad libre del *espíritu*, sino, ya que toda la esfera de la *necesidad*, de lo natural —o sea, de las grandes masas humanas pasivas y sin historia— han sido arrastradas dentro de las conexiones históricas, la *vida* tiende al saber, a ser actividad consciente. Gramsci retoma y vuelve a traducir —pensamos, todo el enorme y complejo tema de la industrialización, aun en su forma más directa y brutal del fordismo— el motivo marxista y antes hegeliano de la *abstracción que penetra en la inmediatez de la vida y de las necesidades, deshaciendo su inmóvil pasividad*.

La concepción del Estado-nación, así como es elaborada en los *Cuadernos...*, registra y expresa lo complejo de tal proceso en la forma de un paradigma histórico-filosófico, de una figura; se podría decir, de una fenomenología materialista del espíritu.

La tendencia de la filosofía a la realización, el impulso hacia la actividad consciente de la base material de la existencia, como los límites —para Gramsci insuperables— encontrados por tal dialéctica en el contexto de la civilización burguesa, se concentran alrededor de la figura del Estado-nación.

En una nota bastante densa del *Cuaderno 8*, Gramsci sintetiza en la función histórica de la clase burguesa lo que según él representa el *novum* de la historia.

La revolución planteada por la clase burguesa en la concepción del derecho, y por lo tanto en la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad de conformismo (por lo tanto, en la eticidad del derecho y del Estado).

Las clases dominantes anteriores eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar un paso orgánico de las otras clases a la suya, a ampliar la esfera de su clase técnica e ideológicamente: la concepción de casta cerrada. La clase burguesa se pone a sí misma como un organismo en movimiento continuo, capaz de absorber toda

la sociedad, asimilándola en su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada: el Estado se vuelve educador...¹⁰



La voluntad de conformismo expresada por la clase burguesa no es un atributo exterior a su constitución; más bien pertenece a las formas que definen su *Bildung*, tanto económico, como cultural: los principios que animan la subjetividad burguesa no soportan limitaciones; tienden a realizarse en la tentativa de eliminar el descarte entre universalidad solamente predicada y restringida a un círculo definido de lo existente y una multiplicidad pasiva que permanece en una condición de diferencia sin mediación.

El principio filosófico que para Gramsci encarna esta dinámica permanente de la burguesía se expresa en la subjetividad (historicismo que precisamente introdujo en la firmeza trascendente de lo universal, que divide el mundo en dos: infinito-finito, unidad-multiplicidad, separados sin posibilidad de mediación), el proceso en cuanto realización de lo universal concreto.

En la afirmación hegemónica de la burguesía, el aparato coercitivo del gobierno se alimenta de la tarea de favorecer y secundar, esencialmente producir, la asimilación de toda la sociedad, y ya en esta enunciación se percibe la estructura aporética entre el postulado unificador y la realidad de un aparato separado y opuesto a la sociedad (la problemática de la democracia), que Marx había expuesto en “La cuestión judía”.

El *novum*, aquello que separa un tiempo de la continuidad con el pasado, la tradición, inaugurando una *Neuzeit*, Gramsci lo percibe sobre todo en la potencia constitutivamente expansiva de la razón burguesa dirigida a permear y conformar aquello que se le opone; la energía que la anima se muestra llena de *politicidad*. La razón moderna nacida en Europa es una razón intrínsecamente política, y plantea el problema de la democracia.

Veamos cómo en los *Cuadernos...* se fijan algunos puntos de referencia para determinar el *origen* de la modernidad y las líneas de desarrollo, los puntos de viraje y de crisis, sus contradicciones internas.

En las notas sobre humanismo y Renacimiento, Gramsci se preocupa por allanar el terreno del equívoco que sin embargo acompañó a su propia interpretación, consistente en la idea de que se puede hacer coincidir el inicio de la civilización moderna con el de un pleno humanismo, de un antropomorfismo que eleva al hombre al centro del universo, liberándolo de todo vínculo trascendente, teológico-cosmológico, considerando absoluta desde el inicio la subjetividad humana.

¿Qué significa decir que el Renacimiento descubrió al *hombre*, hizo de éste el centro del universo, etcétera, etcétera? ¿Quizás que antes del Renacimiento el *hombre* no era el centro del universo, etcétera? ¿De veras antes del Renacimiento el *hombre* no era nada y devino todo? Parece que es necesario decir que antes del Renacimiento lo trascendente formase la base de la cultura medieval, pero los que representaban esta cultura eran quizás *nada* o aquella cultura no era el modo de ser *todo* para ellos? Si el Renacimiento es una gran revolución cultural, no es porque, de la *nada*, todos los hombres comenzaron a pensar que eran *todo*, sino porque este modo de pensar se difundió, devino universal... No se *descubrió* al hombre, sino que se inició una nueva forma cultural, o sea, un esfuerzo para crear un nuevo tipo de hombre en las clases dominantes.¹¹

Me parece que la cita merece un comentario más preciso. Gramsci considera inaceptable —en el fondo, banal— hablar de *descubrimiento del hombre*, de *centralidad* del sujeto humano, para definir la *revolución cultural* del Renacimiento que inaugura el tiempo moderno.

Antes que nada, el *hombre* como entidad unitaria que pueda fungir de fundamento del proceso de *laicización* del mundo, para Gramsci no existe. “La *naturaleza* del hombre es el conjunto de las relaciones sociales que determina una conciencia históricamente definida; esta conciencia sólo puede indicar aquello que es *natural* o *contra la naturaleza*”.¹² “Digamos, entonces, que el hombre es un proceso, y precisamente es el proceso de sus actos”,¹³ puesto que el humanismo, con su idea de un sujeto unitario y compacto

que sea el sustrato del proceso histórico que le dé sentido y dirección, está radicalmente fuera de lugar. De hecho, en la transición de la idea trascendente a la idea inmanentista que marca la cultura del Renacimiento, lo que debe ser fijado no es el lugar de un supuesto *hombre* en el centro de la imagen del mundo; más bien, la capacidad de expansión, de difusión, de penetración, hasta en las raíces de la vida de un cierto modo de pensar el mundo y a los hombres. En fin, para usar conceptos y terminologías hoy muy de moda, en el origen de lo moderno no se discute la pérdida de fundamento del sujeto humano frente a una realidad trascendental que le aseguraba la permanencia más allá del *fluir* del tiempo, y el consecuente volverse metafísico como fundamento tendencial e irreversiblemente absorbido por los productos de la propia actividad histórico-empírica (puesto que el fracaso de aquel proyecto comporta, añadimos nosotros, el fracaso de cualquier idea de autoliberación de la humanidad), sino la conexión nueva, compleja y contradictoria de tiempo y fundamento, o de ciencia y procesos vitales; conexión requerida por la ruptura de la dimensión de *casta* del saber y de la libertad. Para Gramsci, aquí es decisivo determinar con claridad qué se debe entender como un “nuevo tipo de hombre”, porque esto tiene que ver, y de muy cerca, con la cuestión del *sujeto humanista*. Seguramente es considerado *regresivo* el tipo de literato humanista, el cual no obstante que hizo propios todos los elementos de la nueva cultura, inmanentismo, individualismo, autonomía de la religión, permanece prisionero del viejo mundo medieval, en la medida en que “representa la separación de los intelectuales de las masas que se nacionalizaban, y por tanto una interrupción de la formación político-nacional italiana, para retomar la posición (en otra forma) del cosmopolitismo imperial y medieval”.¹⁴

El grado de modernidad de la nueva cultura se mide, más allá de la letra, en su expansión, su capacidad de encontrar su propio *fundamento*. El sujeto de la filosofía moderna, del inmanentismo y de la autonomía, o toma la vía de la conexión *ético-pasional*, o es reabsorbido por la tradición cosmopolita y eclesiástica (véase la experiencia italiana), o, como veremos, se dispersa en la crisis contemporánea, en la



red de funciones sistémicas, y asiste impotente al resurgimiento de la instancia religiosa.

Desde esta perspectiva, se aclara el sentido de la cita dedicada a Maquiavelo: "Maquiavelo representa en Italia la idea de que el Renacimiento no puede ser tal sin la fundación del Estado nacional".¹⁵

El Renacimiento es la formación del Estado nacional; éste parece ser el fundamento político-pasional al que se sostiene el llamado sujeto humanista, el principio filosófico subjetivo. El cosmopolitismo imperial o católico, cualquiera que sea el grado de finura de saber y cultura que expresa, pertenece al pasado, está fuera del contexto de la *Neuzeit*.

En los *Cuadernos...*, el Estado aparece como un sistema complejo de instituciones (sobre las cuales Gramsci dirá cosas absolutamente originales con relación a la cultura del movimiento obrero), las cuales median *éticamente* con las funciones intelectuales, para *nacionalizar* a las masas. No es éste el lugar para desarrollar la complejidad de los motivos que están en torno al tema del Estado ético gramsciano; me limito aquí a recalcar el relieve atribuido por Gramsci a un rasgo distintivo de este aparato de dominio que lo diferencia de todas las demás formaciones políticas precedentes: la territorialidad.

Discutiendo críticamente un ensayo de Rostagni y su afirmación de que la literatura latina expresa una cultura nacional, Gramsci afirma:

No se puede hablar de lo nacional sin lo territorial: en ninguno de estos periodos el elemento territorial tiene importancia que no sea meramente jurídico-militar, o sea, *estatal*, en el sentido gubernativo, sin contenido ético-pasional.¹⁶

La territorialidad aparece sobre todo como sinónimo de lo nacional, y por tanto de nacional se puede hablar sólo cuando "un contenido ético-pasional" se introduce en las formas de la racionalidad política. En la identificación moderna de *político* y *estatal*, Gramsci no encuentra la solución al problema de la soberanía ni del *conflicto* (asegurar la paz, el orden), sino más bien la apertura de un problema

inédito (el que se manifiesta en la crisis del Estado del siglo XIX): la relación entre sí de elementos antes desconectados, recíprocamente indiferentes u opuestos, el principio de la politicidad-racionalidad como instancia de autonomía y libertad, y masas vivientes ligadas a una existencia dividida entre las particularidades de la necesidad-pasión y la trascendencia de la instancia ético-religiosa.¹⁷

Lo político-estatal hace aparecer en el horizonte, en cuanto se basa en lo ético-pasional, la posibilidad de mediar la necesidad con la libertad de modo inmanente y no a través de la ilusión o esperanza religiosa. La mediación puede ser asegurada por la expansión de la conciencia y de la ciencia.

La religión es la más *mastodóntica* de las utopías, o sea, la más *mastodóntica* metafísica aparecida en la historia; es el intento más grandioso de conciliar de forma mitológica las contradicciones históricas: afirma, es verdad, que el hombre tiene la misma *naturaleza*, que existe el hombre en general, creado igual a Dios y por ello hermano de los otros hombres, igual a ellos, libre entre ellos y que, como tal, se puede concebir reflejándose en Dios, *autoconciencia* de la humanidad; pero afirma también que todo ello no es de este mundo, sino de otro [utopía].¹⁸

Por esta razón profunda, Gramsci cree que la cuestión de lo político moderno no puede no ocuparse del problema religioso; sin embargo, no puede resolverlo. Como probaron muchos estudiosos católicos, Gramsci no posee una perspectiva iluminista frente a la conciencia religiosa o, mejor dicho, frente a la realidad; no cree que se trata de un *error*, de un volverse oscura la conciencia por ignorancia o falta de conciencia y autonomía, por lo cual la tarea del *laico* es la de enunciar la verdad para que se disuelva el error y se instaure la perfecta transparencia de la conciencia teórica. No. Gramsci piensa que la religión nace de una profunda necesidad de los hombres, necesidad real y para nada ilusoria como necesidad, a la cual hay que dar respuesta verdadera y real, y no *metafísica*. (Es un problema abierto el de si la experiencia religiosa puede ser *traducida* al lenguaje político, pero no hay duda de que la dimensión *política* sea un factor



integrante del espíritu religioso cristiano y sólo bajo su perspectiva se entienden plenamente las divisiones que en el nivel teológico se produjeron y continúan produciéndose entre quien ve el destino de la comunidad en la historia y quien ve la salvación del individuo en la temporalidad contraída por la conciencia.)¹⁹

Por otra parte, Gramsci percibe con agudeza la tensión entre lo político y lo religioso, constitutiva de la modernidad, pero su lectura difiere de las interpretaciones que neutralizan o expulsan la contradicción que él, al contrario, ve entrar en las formas de la unidad social y espiritual. Las implicaciones abiertas por el Estado nacional, no sólo son cerradas por las formas confesionales del Estado, sino también por aquellas formas de Estado absolutista teorizadas por Hobbes y por tantos liberales, dirigidas a neutralizar la instancia religiosa mecánicamente, reduciéndola y aniquilando el fundamento ético y pasional de la razón política.

En todo caso, en la concepción política del Renacimiento, la religión era el consenso y la Iglesia la sociedad civil, el aparato de hegemonía del grupo dirigente que no tenía aparato propio, o sea, no tenía una organización cultural e intelectual, sino que sentía como tal la organización eclesiástica universal. Se es fuera del medievo sólo por el hecho de que abiertamente se concibe y se analiza la religión como *instrumentum regni*.²⁰

Al contrario, es fácilmente entendible el papel fundamental que Gramsci atribuye a la Reforma protestante en la configuración del perfil de la modernidad. Naturalmente, esto no es algo original: toda la tradición *alemana* está construida sobre ello, desde el idealismo hasta el historicismo y Weber. Pero el acento peculiar de Gramsci, más allá de la repetición literal de los temas weberianos, cae sobre la "reforma moral e intelectual" de masas, es decir, que los nuevos fermentos culturales subjetivos e imanentistas se elaboran en el interior de las masas religiosas gracias a la no separación de sus intelectuales, según una perspectiva decididamente antiweberiana.

Si nos acordamos del punto en el que iniciamos para

ilustrar el sentido que da Gramsci al corte en el tiempo representado por la modernidad —a la función *epochemachend* de la burguesía—, llama la atención el énfasis del fin de casta cerrada y de la autorrepresentación de la burguesía como fuerza capaz de absorber toda la sociedad; un saber y un poder tan activos que entran en relación con lo otro de sí, con aquello que desde siempre no es ni saber ni poder, sino *pasión*, en el doble sentido de pacto y de acción sin conciencia, dominándola y también intentando asimilarla.

Este saber y este poder en la reconstrucción histórico-teórica gramsciana culminan paradigmáticamente: por una parte, Hegel; y por otra, el jacobinismo de la revolución francesa. También esto no es para nada original, pero hay un acento nuevo que resuena en los textos gramscianos.

El idealismo hegeliano "intentó superar las concepciones tradicionales de idealismo y materialismo en una nueva síntesis que ciertamente tuvo una excepcional importancia y representa un momento histórico mundial de la búsqueda filosófica".²¹

En otro lugar busca explicar de modo más articulado en qué consiste esta superación de idealismo y materialismo operada por Hegel, y que es un momento histórico mundial de la búsqueda filosófica:

Toda la filosofía que existió hasta ahora nació y es expresión de las contradicciones íntimas de la sociedad, pero cada sistema filosófico por sí solo no es expresión consciente de estas contradicciones, porque esta expresión puede ser dada sólo por el conjunto de los sistemas filosóficos.

Cada filósofo está, y no puede no estarlo, convencido de expresar la unidad del espíritu humano, o sea, la unidad de la historia y de la naturaleza: de otro modo los hombres no actuarían.

Hegel representa en la historia del pensamiento filosófico un lugar *per se*, porque en su sistema, de un modo u otro, aunque sea en la forma de *novela filosófica*, se comprende qué es la realidad, es decir, se tiene en un solo sistema y en un solo filósofo aquella conciencia de las contradicciones que



antes era dada por el conjunto de los sistemas, por el conjunto de los filósofos en lucha entre ellos y en contradicción entre sí mismos.²²

La superación de la contraposición entre idealismo y materialismo se da por la *historicidad de lo verdadero*, e historicidad quiere decir contradicción. La subversión de la posición filosófica de Hegel, quien interpreta en profundidad el mundo moderno, se manifiesta en el entendimiento de la verdad, del pensamiento como constitutivamente afectado por la contradicción, por lo negativo, por lo otro de sí que lo determina y lo hace moverse, no en el círculo eterno de las puras ideas, sino en la realidad empírica de la historia. Pero esto al mismo tiempo significa que la historia ya no es el lugar de la pura dispersión, de la multiplicidad insensata que uno trata de mantener alejada o dominar. Más bien, en la temporalidad histórica se encarna el concepto (y la polémica antikantiana de Hegel se comprende plenamente sólo a la luz de este problema).

El concepto toma sustancia del tiempo, de su multiplicidad, y lo que está en el tiempo, la praxis múltiple, no se dispersa en la oscuridad de lo insensato, de lo que no tiene verdad (y que se consuela con las promesas de un infinito que se dispone eternamente en un más allá), sino que se protege y salva por el concepto. Se superan así materialismo e idealismo en una conexión y un proceso de pensamiento y su contenido. Pero el pensamiento, su potencia unificadora, la libertad absolutamente independiente, puede, o más bien debe, *realizarse*. Si el tiempo y el concepto encontraron esta su conexión determinada e intrínseca, la verdad, la filosofía, no se disuelven en el tiempo como si se debilitasen, alejándose de su principio, según un esquema inmanentista y secularizador. (La verdad, alejándose de su base trascendente y cayendo en el tiempo, debilita su principio hasta devenir simple función incorporada en la positividad histórica, diluyendo la instancia de evaluación de la realidad empírica y del criterio de verdad.) Al contrario, ella forma el tiempo, lo determina, lo sustrae a la repetición de lo siempre igual, en la misma medida en la cual adquiere *realidad*. Pero esto significa que la *filosofía* tiende a hacerse política.

En la concepción, no sólo de la ciencia política, sino en toda la concepción de la vida cultural y espiritual, tuvo enorme importancia la posición asignada por Hegel a los intelectuales, que debe ser estudiada con precisión. Con Hegel se comienza a no pensar ya según las castas o los *estamentos*, sino según el *Estado*, cuya *aristocracia* la conforman precisamente los intelectuales... sin esta valorización de los intelectuales hecha por Hegel, no se comprende nada (históricamente) del idealismo moderno y de sus raíces sociales.²³



La energía del pensamiento que no reconoce otra autoridad fuera de sí mismo, supremo legislador —para usar una expresión kantiana—, quiere historizarse, conformar el mundo entero. El Estado ético hegeliano, con el papel mediador asignado a los intelectuales-funcionarios, debería constituir el modelo de realización del principio filosófico moderno tendiente a extender *a todos los hombres* la forma de la racionalidad burguesa.

La concepción de Hegel es propia de un periodo en el cual el desarrollo en extensión de la burguesía podía aparecer ilimitado; por tanto, la eticidad o universalidad de ella podían ser afirmadas: todo el género humano será burgués. Pero en realidad sólo el grupo social que pone el fin del Estado y de sí mismo como fin que deberá ser alcanzado puede crear un Estado ético, tendiente a poner fin a las divisiones internas de los dominados y a crear un organismo social unitario, técnico-moral.²⁴

En lo político, Gramsci, revisando un juicio muy crítico de sus tiempos juveniles, encuentra en la experiencia jacobina el intento por traducir en la realidad la tendencia originaria del Estado moderno a la unificación y autofundación, recogiendo al mismo tiempo sus límites intrínsecos.

...hay que estudiar la iniciativa jacobina de la institución del culto del *ente supremo* que aparece por tanto como un intento de crear identidad entre Estado y sociedad civil, de unificar dictatorialmente los elementos constitutivos del Estado en sentido orgánico y más amplio (Estado propiamente dicho y sociedad civil), en búsqueda desesperada por dominar toda la

vida popular y nacional. Pero aparece también como la primera raíz del Estado laico, independiente de la Iglesia, que busca y encuentra en sí mismo, en su vida entera, todos los elementos de su personalidad histórica.²⁵

Lo que impresiona a Gramsci del jacobinismo, más allá de los resultados históricos muy marcados por rasgos negativos (“dictatorialmente”), es la función intelectual que en el momento mismo en el que se pone como elemento dirigente busca arrastrar y unificar toda la “vida popular y nacional”.

En estas figuras, tanto del idealismo hegeliano como del jacobinismo que se sostienen en la dimensión ética del Estado, Gramsci se fija en la capacidad de movilización, de activación de las masas de parte del principio subjetivo moderno. Éste, con su energía y potencia originarias, tiende a romper la inmovilidad natural de las masas subalternas y hacerlas entrar en el círculo de la historicidad, en la misma medida en que empuja al pensamiento, a los intelectuales —aquellos que saben—, a entrar en relación con la *multitud* para llegar a un tema y a una expresión caros a Spinoza.

Los tres pilares de la modernidad, “el espíritu crítico, el espíritu científico y el espíritu capitalista o, mejor, industrial”,²⁶ impulsan con diferentes modalidades a *modernizar* a grandes masas humanas; con la ciencia y el espíritu crítico, rompiendo los vínculos de la tradición religiosa; con el industrialismo, las ligas naturalistas e instintivas; y se crea así una difusa y relativamente homogénea *racionalidad de masas*.²⁷

Vehículo de mediación de todo ello en Europa es el Estado nacional, con sus aparatos del consenso que incorporan las funciones intelectuales. Pero, y aquí sólo podemos insinuar, Gramsci ve con extremo interés el fenómeno del americanismo, el más gigantesco de los esfuerzos hechos para racionalizar y conformar socialmente sin la mediación estatal-nacional, y por tanto, no sólo capaz de afirmarse con una extensión y profundidad inauditas, sino de representar la base real, el terreno de conflicto más avanzado para la superación de la forma de dominio estatal.²⁸

Lo *especulativo*, lo *dictatorial* (también lo *mecánico* en el taylorismo), que en el jacobinismo y en el idealismo se unen,

están ligados a la estructura *aporética* que funda a ambos: realizar el *reino de la libertad* —unificación del género humano— dentro de las formas para nada absolutas, sino históricamente determinadas, de la constitución específicamente material de una clase. Que todo el mundo se haga burgués es tan ideológico y contradictorio a la vez como la pretensión de afirmar que la libertad debe realizarse. La libertad está inmersa en un proceso que es de transformación, pero dentro de una categoría dada. Tender a la asimilación, a la unificación de teoría y praxis, a la vez que gobernar y dominar tal desarrollo en el horizonte de la libertad alcanzada sin que la autoorganización de la praxis pueda historizar la forma general del proceso, es lo que convierte a la libertad en dominio.

Como sucede un estancamiento y se regresa a la concepción del Estado como pura fuerza, la clase burguesa es *saturada*: no sólo no se difunde, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que pierde una parte de sí misma (o al menos las pérdidas son enormemente más numerosas que las asimilaciones).²⁹

...ésta crisis no está más bien ligada a la caída del mito del progreso infinito y al optimismo que dependía de él, es decir, a una forma de religión más bien que a la crisis del historicismo y de la conciencia crítica? En realidad, la *conciencia crítica* era restringida a un pequeño círculo: hegemónico, sí, pero restringido. El *aparato de gobierno* espiritual se rompió y hay crisis, pero ésta es también de difusión, o sea, llevará a una nueva *hegemonía* más segura y estable.³⁰

El *individualismo posesivo* (expresión de un estudioso del pensamiento de Hobbes),³¹ que subyace en aquella idea de unificación de la humanidad bajo la hegemonía burguesa, demuestra la imposibilidad estructural de este proyecto; cuanto más, las masas se activan, se vuelven subjetivas, copartícipes del desarrollo.

El individualismo, que devino antihistórico hoy, es aquel que se manifiesta en la apropiación individual de la riqueza,

Hobbes's
Leviathan



mientras la producción de la riqueza se ha socializado siempre más... Si *hombre* es sólo quien posee, y si es ya imposible que todos posean, ¿por qué sería antiespiritual buscar una forma de propiedad en donde las fuerzas materiales integren y contribuyan a constituir todas las personalidades?³²

La crítica que Gramsci hace en los *Cuadernos...* al neoidealismo de Croce y Gentile —para nada análoga a una variante provinciana de la gran cultura europea, sino testimonio de alto nivel de la problemática de la época— surge de la conciencia de que el neoidealismo representa un intento sostenido por la incorporación revisionista de la filosofía de la praxis, de empujar a los límites extremos de la realización de la filosofía, de estrechar en un nexo nuevo pensamiento y voluntad, dando así una respuesta hegemónica (revolución pasiva) al ingreso de las masas al circuito espiritual.

La identidad de historia y filosofía, a la cual Croce llega con dificultad y con grandes incertidumbres, señala para Gramsci la presión que la filosofía de la praxis ejerce sobre su pensamiento, la imposibilidad ya de reservar el pensamiento a la esfera de la verdad, un lugar aislado, separado del proceso y del actuar históricos. En la identificación croceana, que exhibe los rasgos más clásicos del historicismo, se puso un énfasis representado por la idea de la libertad viviente en el círculo de la *philosophia perennis* y acompañada por la responsabilidad del filósofo (de quien sabe y vive en la dimensión de la verdad), sustraída de las contaminaciones de las pasiones-voluntades en cuanto *puro pensamiento*, libertad que forma el círculo eterno en el que corre la vida y la acción de los hombres, cualesquiera que sean su crecimiento y desarrollo.

Hablaba yo de rasgos clásicos del historicismo croceano. Gramsci habla del lado *especulativo*, porque aquí aparece aquella continuidad, aquella temporalidad homogénea que sin embargo se podría atribuir al materialismo histórico. En efecto, la temporalidad croceana, más kantiana que hegeliana, no se conceptua (y no es casual, ciertamente, que Croce, durante su larga vida de mediación, haya repetidamente vuelto a criticar con exactitud las primeras categorías de la lógica hegeliana, aquellas precisamente que

Storia
dell'Europa
nel secolo XIX
Benedetto Croce

fundan el devenir, y es en este aspecto de la reforma de la dialéctica que Gramsci ve la cara *regresiva* del neoidealismo, en comparación con Hegel).

Así, el tiempo no se determina *cualitativamente*, no tiene su densidad lógica, sino que discurre acumulando simplemente cantidades de acción y de vida que el horizonte formal de la libertad es llamado a organizar y dar armonía en un contexto de sentido y compatibilidades.

Ésta es, precisamente, la garantía contra la caída de la dispersión relativista y fenomenologista, tras la cual Croce ve, y se angustia por ello, agitarse la indomable fuerza de la *barbarie vitalista*. De la temporalidad no hay que esperarse nada *nuevo* que traiga consigo la señal de la libertad. He aquí, entonces, la clausura historicista del tiempo.

Varios intérpretes pusieron énfasis en cómo la lectura de la *Historia de Europa* impresionó profundamente a Gramsci, porque era la prueba más evidente de la fuerza de condicionamiento de la filosofía de la praxis. En la *Historia de Europa*, Croce ya no habla de *filosofía de la libertad*, sino de *religión de la libertad*; la filosofía que se plantea como religión, como ideología-praxis (ética conforme), debe organizarse, *devenir partido*, contraponerse como concepción del mundo a otras concepciones del mundo; sustancialmente, politizarse, recogiendo la sensibilidad, la historicidad, la particularidad, en la forma pura. Una filosofía que deviene ética, lo verdadero-falso que se mezcla con el bien-mal, algo que la originaria teoría de los distintos croceanos habían rechazado netamente.³³

Pero hay otra crítica que Gramsci usa frente a la religión de la libertad croceana para sacar a la luz su contradicción interior: que ella es una religión de los intelectuales, de los estratos altos de la sociedad; ella encuentra obstáculos para difundirse en toda la sociedad desde muy temprano, tanto que, contradiciéndose a sí misma, debe dejar subsistir a la religión católica como concepción del mundo y norma de conducta de las clases populares y subalternas.

No se puede quitar la religión al hombre del pueblo sin sustituirla inmediatamente con algo que satisfaga las mismas exigencias por las que la religión nació y permanece.

Hay algo de verdad en esta afirmación de Croce, pero, ¿no contiene una confesión de la impotencia de la filosofía idealista para devenir una “concepción del mundo integral y nacional”?³⁴

Así, no obstante el extremo intento de unificación, saber y vida³⁵ permanecen escindidos. Mientras el inmanentismo propio de la filosofía moderna se planteó como desarrollo y salvación, autoafirmación de la vida, a un cierto punto se le separa, abandonándolo a la religión. Si bien en muy gran medida la atención de Gramsci en los *Cuadernos...* se polariza por la salida neoidealista del proyecto de la razón moderna, no faltan sin embargo consideraciones, ciertamente menos estructuradas y acabadas, sobre los desarrollos técnicos y manipulatorios que se encuentran ahí. Comenta la posición del grupo del Saggiatore contenida en “Crítica fascista” en estos términos: “Único criterio de verdad es el experimento, la inmanencia del pensamiento en lo realmente sabido. La única mediación entre el pensamiento y lo real, la ciencia... de esta actividad humana que se realiza en la historia, el Estado es el control y la medida”. Gramsci escribe:

1. ¿O en lo realmente vivido, o sea, en la identidad de teoría y práctica? 2. Pero, ¿la ciencia no es también pensamiento?; en lugar de ciencia, tecnología, y entonces entre la ciencia y lo real la única mediación es la tecnología. 3. Pero, ¿qué significa el Estado? ¿Sólo el aparato estatal o toda la sociedad civil organizada? ¿O la unidad dialéctica ente el poder gubernativo y la sociedad civil?³⁶

Me parece importante recalcar que, en el aspecto puramente técnico-científico del proyecto moderno, Gramsci encuentra una forma de inmanencia que quita lo que él llama “lo vivido” o la identidad de teoría y praxis, y que no hay que entender, por tanto, como se tiende a decir hoy, como una separación de la racionalización y *funcionalización* equilibradas entre lo biológico y lo trascendente.

Lo que impulsa la reducción de la ciencia a tecnología como única relación entre saber y realidad, a una manipulación integral fingida de las cosas y de los hombres,

es la exclusión del lado *activo* de lo real, así como esto deviene un objeto puro de manipulación de la ciencia. Cae la dialéctica y por lo tanto la unidad posible entre teoría y praxis. En este terreno de tensiones, toma cuerpo la filosofía de la praxis, enraizada en la modernidad,³⁷ si bien su acta de nacimiento sea la declaración de una subversión, de un nuevo inicio de la historia. Gramsci, quien en total cita pocos textos marxianos, no sólo traduce las *Tesis sobre Feuerbach*, sino que hace de ellas el eje de su lectura *práctica* del marxismo. La tesis 11 —los filósofos hasta ahora interpretaron el mundo; ahora se trata de transformarlo— Gramsci la lee cargándola de un valor fundador. El saber del mundo ya no puede limitarse a interpretar el mundo, porque su lugar separado que le aseguraba libertad y autonomía fue progresivamente corroído en el proceso propio de la modernidad, que por su íntima dialéctica impulsa el saber a entrar en el mundo y compartir con él su contradictoria multiplicidad. Pero, para Gramsci como para Marx, no se instaura una nueva relación entre filosofía y mundo si no se subvierte la praxis, si no cambian el inicio, la forma y el sujeto del proceso. Ninguna linealidad o continuismo historicista, y menos, como ya vimos, humanismo.

Sin embargo, estas críticas regresan, en momentos y contextos diferentes,³⁸ casi para recalcar la fragilidad de la interpretación gramsciana del marxismo, que la hace una simple variante (y no tan refinada) del historicismo humanista, ya fuera de lugar por una realidad siempre *más desencantada* y despegada de un sujeto fundador, y *organizada* en meras funciones sistémicas.

La famosa fórmula engelsiana —el proletariado heredero de la filosofía clásica alemana—, retomada y recalcada con acentos fuertemente polémicos frente a Croce, con el fin de reivindicar el carácter filosófico, autónomo y autosuficiente del marxismo, en Gramsci no alude a la instalación del proletariado dentro de una forma dada de conciencia para desarrollar las potencialidades restringidas o desviadas por la estrechez de la base de clase o resolviendo las aporías. Desde este punto de vista, a Gramsci no se le puede asimilar al Lukács de *Historia y conciencia de clase*; la filosofía reivindicada para el marxismo que se refiere a la constitución del sujeto



político ciertamente no es la solución del problema filosófico de la identidad sujeto-objeto de la historia. La herencia filosófica del idealismo es recogida e invertida en aquel punto donde la historicidad atañe a la dimensión lógica y el cielo de la forma baja a la tierra compartiendo con ella sus lacerantes fracturas.

La superación del idealismo en las críticas antihistoricista y antidialéctica se ve en la constitución de un límite, de una resistencia a conceptuarse en un más allá respecto al terreno de formación y manifestación (históricas) del concepto mismo. Éste creo que es el punto de encuentro de posiciones filosóficas si aún muy divergentes entre ellas; desde los *heideggerianos* que miran el pliegue irreductible a la temporalidad histórica del Dasein, hasta los ontologistas (Hartmann y el mismo Lukács confirman la visión *humanista* de la *conciencia de clase*), que en el asomo de una naturaleza sin mediación perciben el asidero para una oposición a la totalidad idealista; y los místicos, que escuchan las señales desde lo Alto que muestran su diferencia (Levinas, Rosenzweig).

Gramsci se coloca en otra perspectiva: la filosofía de la praxis encuentra su origen en la ruptura de la homogénea y unitaria conciencia-ciencia de la historia y en la crítica de la ilusión de lo único del sujeto, e intenta constituir políticamente la praxis en sujeto. Conviene detenerse un momento sobre el *devenir sujeto* de la praxis. Con Gramsci, precisamente por la mundanización integral, el nexo filosofía-praxis no lleva a una identificación dogmática de un sujeto portador de la totalidad (verdad) y por tanto del saber (como en Lukács); no hay, ni puede haber, un punto (una conciencia) del mundo donde la unidad se realice si precisamente la filosofía de la praxis es conciencia crítica de las laceraciones del mundo, de sus contradicciones y divisiones contra la apariencia de la unificación. Pero la praxis no se dispersa en la dimensión subalterna de la eterna desigualdad, fragmentación impotente; la praxis se pone como filosofía, o sea, comprensión del proceso entero y esfuerzo y tendencia que realizarán la unificación que no está dada en ningún punto, sino que está inscrita en el mundo como posibilidad.

Si se quiere, el carácter paradójico de la filosofía de la praxis que muchos le reprochan, en especial los católicos, está en ser crítica y filosofía a la vez, escisión y concepto. Pero, ¿no es ésta la paradoja de la dialéctica? Acusar a Gramsci de no respetar aquellas reglas de pensamiento y de vida que dicen que lo que es infinito se dispone en una dimensión y lo que es finito y particular en otra, significa culparlo de ser dialéctico como todos los que ven en la *Neuzeit* el verdadero contacto de los contrarios.

Todo lo anterior no creo que tenga algo que ver con el continuismo historicista. Al contrario, la delimitación de esta forma de conflicto exige la construcción de un concepto de historia que corresponda a una temporalidad compleja, donde no hay ya una conciencia simple y unificada que separe e interprete el tiempo.

Es aquella *impureza*, de la cual habla Gramsci criticando a Gentile: "Filosofía del acto" (praxis), pero no del "acto puro", sino del impuro, real en el sentido profano de la palabra",¹⁶ que es crítica de las formas dadas del pensamiento y que nace en Gramsci, no de una exigencia genérica y economicista de la materialidad de la praxis-trabajo, sino de aquella dimensión *histórico-epocal* mundial de puesta en movimiento de enormes masas humanas copartícipes del desarrollo, arrastradas en la historia; ya no alteridad radical, *naturalidad*, sino contradicción interior de la historia de la *libertad*. Estas masas tienden a devenir *sujeto*.

La estructura del mundo moderno está marcada profundamente por esta activación que abrió una crisis orgánica en las formas del ejercicio del poder y del saber, una crisis de hegemonía. Gramsci no piensa realmente —al contrario, es muy crítico frente a toda tendencia *catastrofista*— que el destino del mundo sea marcado, que haya alguna fuerza oculta, un *dios oculto*, que guíe los acontecimientos hacia una salida predeterminada. Todo se juega en términos de hegemonía, de civilización, frente a los mismos problemas: ¿cuál destino deparan la libertad y la democracia en un mundo donde miles de millones de hombres están enfrentados a la historia?



NOTAS

- ¹ Para una síntesis eficaz de la interpretación del pensamiento de Gramsci como expresión del atraso de la sociedad italiana, se puede ver el ensayo de E. Galli Della Loggia, *Las cenizas de Gramsci*, en V.A., "Egemonia e democrazia", en *Quaderni Mondo Operaio*, núm. 7, 1977 p. 88..
- ² Quien más aguda y lúcidamente leyó a Gramsci a la luz del proceso de secularización es A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, 1978.
- ³ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (en adelante citado como Q.), Einaudi, Turín, 1975 (*Cuaderno 1*, p. 83).
- ⁴ "Sobre el concepto de libertad. Demostrar que, exceptuados los católicos, todas las demás corrientes filosóficas y prácticas se desarrollan sobre el terreno de la filosofía de la libertad y de la actuación de la libertad", en *ibid.*, p. 1 341.
- ⁵ Q., p. 1 413.
- ⁶ Q., p. 1 415.
- ⁷ La crítica de Del Noce quiere mostrar cómo, "recorriendo el hegelismo en la forma de filosofía de la praxis, no se puede evitar el actualismo como último momento. De la magnitud de esta crítica se da uno cuenta considerando cómo aquello que se podría llamar el encierro gramsciano del marxismo en el actualismo lleva a convertir la revolución, en el sentido marxiano del término, en disolución". A. Del Noce, *op. cit.*, p. 186.
- ⁸ Según esta línea interpretativa, por ejemplo P. Schiera lee la presencia de Maquiavelo en los Q. Cfr. Drallo, "Stato vecchio allo Stato nuovo: mito Machiavelli o mito Gramsci", en V. Melchiorre, C. Vigna, G. de Rosa, A. Gramsci, *Il pensiero teorico e politico / La questione leninista*, Citta Nuova Editrice, Roma, 1979, t. 1, pp. 209-230.
- ⁹ "Pero, ¿qué significa creativo? ¿Significará que el mundo exterior es creado por el pensamiento? Pero, ¿de cuál y de quién?... La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de creatividad del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. Parece que sólo la filosofía de la praxis hizo dar un paso adelante al pensamiento... historizando el pensamiento en cuanto lo asume como concepción del mundo, como *buen sentido* difundido en la gran masa (y tal difusión no sería precisamente posible pensarse sin la racionalidad o historicidad), de modo que se convierte en norma activa de conducta", en Q., pp. 1 485-1 486.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 937.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 1 907.
- ¹² *Ibid.*, p. 1 874.
- ¹³ *Ibid.*, p. 1 344.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 1 829.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 1 913-1 944.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 1 935.
- ¹⁷ Se podría decir que Gramsci asume y desarrolla una concepción determinada de lo político moderno, aquella que, para decirlo esquemáticamente (pero la simplificación sirve aquí para hacer claro el origen no compacto y heterogéneo de la época moderna), une a Maquiavelo, Spinoza y Vico, y que se diferencia radicalmente de la línea ideal que une a Bodin, Hobbes y Locke.

- ¹⁸ Q., p. 472. De los muchos ensayos dedicados en los últimos años por estudiosos católicos a la cuestión de la razón en Gramsci, me limito a señalar los de G. Nardone, *L'umano in Gramsci*, en particular el capítulo "Gramsci e la religione"; T. La Rocca, *Gramsci e la religione*, Queriniana, 1981; R. Vinco, "Una fede senza futuro?", en *Religione e mondo cattolico in Gramsci*, Mazziana, 1983.
- ¹⁹ Me refiero como polaridades ejemplares en el terreno cristiano a la desmitificación de Bultmann sobre un aspecto y a la integral historización de Cullmann por el otro.
- ²⁰ Q., p. 763.
- ²¹ *Ibid.*, p. 1 437.
- ²² *Ibid.*, p. 471.
- ²³ *Ibid.*, p. 1 054 y también p. 2 302.
- ²⁴ *Ibid.*, pp. 1 049-1 050.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 763.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 83.
- ²⁷ Interesantes ideas sobre el tema se encuentran en C. Mancina, "Individualita e conformismo", en esta revista. G. Nardone, *op. cit.*: J. Texier, "Razionalita rispetto allo scopo e razionalita rispetto al valore nei Quaderni del carcere / Note preliminari per una ricerca critica", en *Modern Time*; G. Ravatta e A. Cotoni, "Gramsci e la critica all'americanismo", en *Diffusioni*, núm. 84, Milán, 1989.
- ²⁸ Q., p. 2 132; sobre el tema del americanismo, véase F. De Felice, "Introduzione a Antonio Gramsci", en *Quaderno 22, Americanismo e fordismo*, Einaudi, Turín, 1978; M. Teló, "Gramsci, il nuovo capitalismo e la modernizzazione", en *Critica Marxista*, núm. 6, 1987.
- ²⁹ Q., p. 937.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 84.
- ³¹ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.
- ³² Q., p. 1 784.
- ³³ *Ibid.*, p. 1 231.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 1 294.
- ³⁵ El drama del esfuerzo croceano de alcanzar la coherencia y la unidad está en el centro de las más recientes investigaciones críticas que deshicieron la imagen feliz y consolidada de un sistema filosófico compacto. homogéneo, sin aporías. La monografía de G. Sasso sobre Croce ofrece una contribución esencial a la comprensión de las razones profundas que animan la búsqueda croceana y que encuentran su alimento en el contraste siempre más advertido y nunca recompuesto entre la fuerza viva y verde de la vitalidad y las formas de la razón. Cfr. G. Sasso, *B. Croce, La ricerca della dialettica*, Nápoles, 1975; y M. Ciliberto, *Malattia-Sanita, "Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre"*, en *Il Centauro*, núm. 9, 1983, pp. 70-103.
- ³⁶ Q., p. 1 787.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 421.
- ³⁸ En particular, el ensayo de C. Vigna en el volumen citado ("A. Gramsci, il pensiero teorico e politico / La questione leninista") insiste con gran determinación en iluminar aquella que cree es la insostenibilidad filosófica del supuesto avance del marxismo gramsciano en la inmanencia integral.

aun si protesta su permanencia como *filosofía*. Véase C. Vigna, "Marxismo come filosofia della prassi", en *op. cit.*, pp. 33-89.
³⁹ Q., p. 1 492.

INDIVIDUALIDAD Y CONFORMISMO

claudia mancina

1. El tema del conformismo aparece en el *Cuaderno 7*, en una nota que probablemente data de 1930 y que comenta un artículo publicado en la revista *Italia Letteraria* del 31 de agosto del mismo año.¹

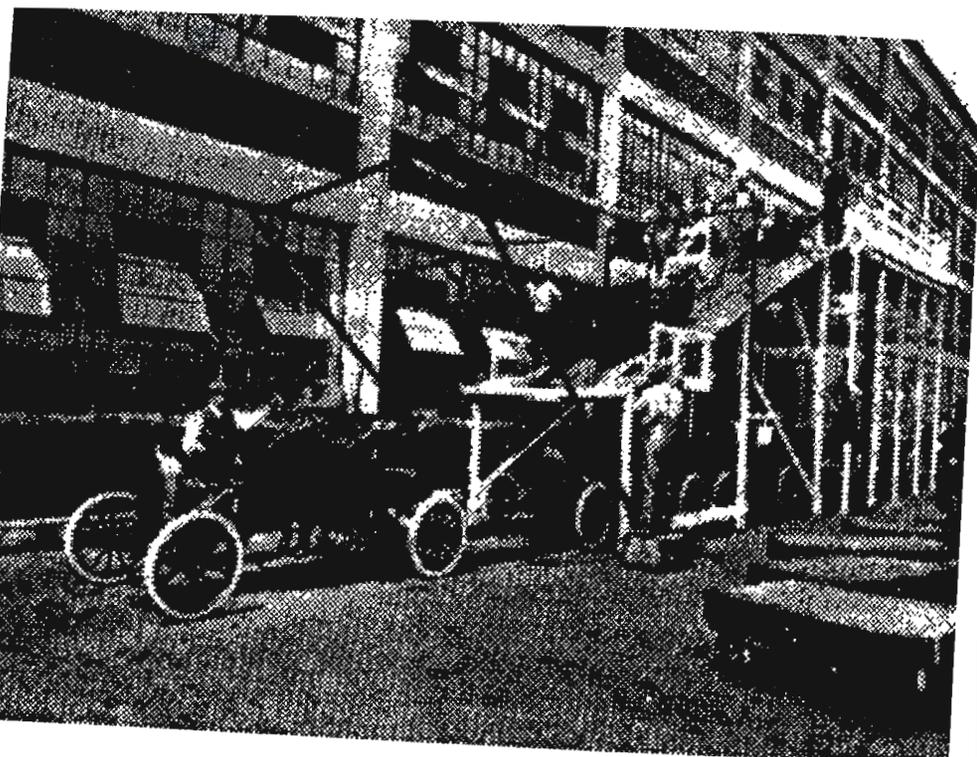
La nota tiene un título significativo: "*El hombre-individuo y el hombre-masa*", que indica claramente el campo de referencia. El concepto de conformismo nace en el contexto de la crítica de la psicología de las masas y de la identificación, hecha por la misma, entre masas y grupos organizados, o "grupos humanos bien disciplinados".²

La acusación de conformismo que el artículo comentado dirigía a dichos grupos es fuertemente rechazada por Gramsci: "es menester señalar que la cuestión no es nueva y que la alarma por parte de algunos intelectuales resulta cómica. El conformismo ha existido siempre..."³ La exhortación al individualismo y a la originalidad, como valores opuestos a la difusión del hombre-masa en el mundo contemporáneo, es indicio de la disputa entre dos formas distintas de vida colectiva, una vieja y a punto de extinguirse, y una nueva, aún poco desarrollada.

A pesar de la aparente novedad, tan marcada en el fenómeno del conformismo debido a su cercanía con los aspectos típicos de la actualidad (las grandes fábricas, la organización tayloriana del trabajo industrial), Gramsci descubre una estructura permanente de la vida asociada: "¿existía en el pasado el hombre colectivo o no? ¿Existía bajo la forma de la dirección carismática, como diría Michels?"⁴

Sucede así —ya en esta primera reflexión todavía influida por el motivo que la originó— una profundización del término conformismo que lo lleva lejos de su sentido habitual, hasta hacerlo un concepto original y bien definido en el pensamiento

Claudia Mancina. Profesora de la Universidad de Roma e investigadora del Instituto "Gramsci". Tiene importantes publicaciones sobre los *Cuadernos de la cárcel*, feminismo y liberalismo. Ha participado en el seminario de la UAP sobre "Crisis en el mundo contemporáneo". Diputada del PDS y miembro de la dirección de ese partido.



gramsciano.

Lo que evidentemente llama la atención de Gramsci en esta deformación positiva de un término clásicamente negativo es la enorme paradoja y la eficacia heurística que a él se asocia. “Conformismo significa pertenecer a una sociedad, pero da gusto usarla para contradecir a los imbéciles”, dice Gramsci en otra parte.⁵

Sucesivamente, en algunas notas⁶ de 1932 y 1933, hace uso del mismo vocablo como equivalente de *hombre colectivo*, como en el famoso e importante pasaje del *Cuaderno 11*, donde afirma:

Por la propia concepción del mundo, siempre se pertenece a un determinado grupo que es precisamente el de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y de actuar. Se es conformista de algún conformismo, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo.⁷

El concepto conformismo tiene aún otro significado que lo diferencia del simple término hombre-colectivo, y es su relación con una acción de *conformar*, lo cual explica la pertenencia al campo temático de la ética del Estado, o bien de la función formativa de una cultura difundida, de modos de vida colectivos correspondientes a las relaciones productivas, que Gramsci (en su análisis de la hegemonía burguesa) atribuye al Estado moderno en general y también al Estado del proletariado.

Este nexo temático aparece explícitamente en una parte del *Cuaderno sobre Maquiavelo*:

Tarea educativa y formativa del Estado, que tiene siempre el propósito de la creación de nuevos y mejores tipos de civilización, de adaptar la *civilización* y la moral de las amplias masa populares a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción, y por lo tanto también de elaborar físicamente nuevos tipos de humanidad.⁸

El papel específico del conformismo en el campo de la ética será el de la introducción del análisis de la problemática . colocación de los individuos en el nivel social. La nota citada continúa de la siguiente manera:

¿Cómo logrará cada individuo aislado incorporarse al hombre-colectivo y de qué modo se dará la presión educativa en cada uno obteniendo su aprobación y su colaboración, haciendo *libertad* de la necesidad y la coerción?⁹

Por consiguiente, el conformismo consiente una referencia no del todo negativa al psicoanálisis:

El núcleo más sano y aceptable del freudismo es la exigencia del estudio de las repercusiones morbosas que tiene toda construcción de *hombre-colectivo*, de todo *conformismo social*, de todo nivel de civilización, especialmente en las clases que convierten *fanáticamente* en *religión* o en algo místico el nuevo tipo humano por alcanzar.¹⁰

Construcción de conformismo social como nuevo nivel de civilización: evidentemente el término se despojó por completo de su significado originario de repetición mecánica o imitación (“conformismo jesuita”, como diría Gramsci, oponiéndolo al *conformismo dinámico*).

También es obvio que la construcción que tenemos en mente no es tanto la del Estado burgués, aunque esté siempre en el fondo como contraste, sino la del Estado soviético, o más bien del *hombre soviético*: “Se presenta el problema de la posibilidad de crear un *conformismo*, un hombre colectivo, sin desencadenar ciertos niveles de fanatismo, sin crear *tabúes*, en fin, de manera crítica...”¹¹

Más adelante se verá la posición (teórica, política y biográfica) de esta consideración *psicoanalítica* de la Unión Soviética. Mientras tanto, se insistirá todavía sobre la gran productividad del concepto de conformismo, el cual se configura como el nexo teórico de temas muy importantes del pensamiento gramsciano: el sentido común y la reforma intelectual y moral; la difusión de las ideologías y el papel de los intelectuales; la hegemonía burguesa, con su “ética del derecho y del Estado”, y el *problema* del nuevo Estado; la vocación hegemónica del Príncipe moderno y el lugar que se pueda reservar, en una concepción moderna del mundo, a nuevas ciencias surgidas en el terreno burgués, como la psicología y el psicoanálisis.



Sin embargo, el término como tal peca de una cierta debilidad conceptual debido a su carácter paradójico. Tal vez ha prevalecido una perplejidad e incertidumbre reveladas en una nota de 1932: "El hombre colectivo o conformismo impuesto y el hombre colectivo o conformismo propuesto (pero, ¿puede entonces ser aún llamado conformismo?)".¹²

Es un hecho que, al reproducir en un cuaderno especial con el título de *Americanismo y fordismo* textos de los Cuadernos 1 y 4 anteriores al encuentro casual con el tema del conformismo, Gramsci no siente la necesidad de inferir este término, si bien la temática sea justamente la adecuada.

Estamos en 1934. Aparece ahora solamente de modo esporádico (pero con un sentido mucho más estrecho) una vez en el último Cuaderno..., el 29, dedicado al estudio de la gramática.¹³

Es evidente que la materia de *Americanismo y fordismo* puede ser considerada sin más como parte del campo teórico del conformismo.

La prueba es la repetida identificación de éste con el concepto hombre colectivo, que preside todo el análisis del fenómeno americano, definido como "el mayor esfuerzo colectivo que hasta ahora se ha verificado para crear con rapidez inaudita, y con una conciencia de propósito nunca antes vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre".¹⁴ A este argumento principal se suma el vínculo constituido por el psicoanálisis, el cual (como se ha visto), presente en el área del conformismo, aparece también en el Cuaderno 22, por las mismas razones y casi con las mismas palabras: "el psicoanálisis (su enorme difusión durante la posguerra) como expresión del aumento de la coerción moral ejercida por parte del aparato estatal y social sobre los individuos y de las crisis morbosas que dicha coerción determina".¹⁵

De la unión del tema del conformismo y el análisis del americanismo deriva la claridad plena de la conexión (que está presente en el Cuaderno 22, pero no desarrollada) entre lo que sucede en América con lo que sucede en la Unión Soviética.

De tal modo, se aclara que se cuestiona, no solamente la racionalización del trabajo, sino también la racionalización entera de la vida social que es exigida por ésta, y por lo tanto

la creación de nuevos hábitos, de modos nuevos de vida, de un tipo humano nuevo y adaptado al industrialismo moderno.

Ciertamente, en *Americanismo y fordismo* también existen otros temas, como la revolución pasiva, el corporativismo, la relación Estado-mercado, etcétera.

Sin embargo, me parece que el interés comparativo entre la experiencia americana y la soviética sea el énfasis prevaleciente de todo el análisis, y me parece que tal interés no debe reducirse solamente al nivel económico-político, ya que es eminentemente ético, y se refiere sobre todo a las modalidades de las construcciones de una nueva humanidad, de una cultura nueva y de una moral nueva. El interés de Gramsci va más allá del puro aspecto económico del debate sobre la industrialización.

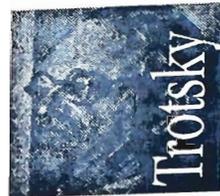
Todo esto lo dice claramente la nota 11, dedicada en su primera parte a Trotsky: "La tendencia de León Davidovi", dice Gramsci, "estaba estrechamente conectada a esta serie de problemas, lo cual me parece nadie ha notado".¹⁶

Pero "esta serie de problemas" la constituían precisamente problemas de moral y de costumbres: la crisis de la posguerra, la cuestión sexual (esta última, como se sabe, ocupa un lugar importante en el Cuaderno 22).

Es evidente que Gramsci, aun reprobando los excesos militaristas de Trotsky y repitiendo disciplinadamente su opinión política de condena al respecto, está profundamente de acuerdo con el dirigente bolchevique, hoy derrotado, pero muy vitalmente activo cuando el joven sardo se encontraba en Moscú, activo en una orientación a la que probablemente desde entonces él se sentía cercano, ya que recogía la invitación de informar sobre el futurismo italiano con una carta que Trotsky publicó con palabras de gran estimación en su volumen "Literatura y revolución".¹⁷

Es justamente eso lo que ahora Gramsci recuerda con aprobación:

El interés de Leone Davidovi por el americanismo, sus artículos, sus investigaciones sobre el *byt* y sobre la literatura estaban menos desligadas entre sí de cuanto pudiera parecer, ya que los nuevos métodos de trabajo son inseparables de un cierto modo de vivir, de pensar y de sentir la vida.¹⁸



Los artículos en cuestión son aquellos publicados por *Pravda* durante el año de 1923, y después recopilados en *Revolución y vida cotidiana*, y programáticamente dedicados a lo que “no es política”: cultura, costumbres, hábitos, vida familiar, relación entre los sexos, moral y la problemática de transformar todo esto en armonía con la transformación de las relaciones de producción.

En estas páginas se suelen encontrar tonos muy parecidos a los gramscianos.¹⁹ Como Gramsci (aun si tal vez con una mayor confianza en el proceso histórico), también Trotsky parece convencido de que la formación de una nueva cultura y de un nuevo modo de vida son un proceso que debe suceder desde abajo y en modo *molecular*, aunque sea por efecto de las condiciones económicas y sociales impuestas por el Estado con métodos coercitivos, y Gramsci, en la nota referida repite: “El principio de coerción, directa e indirecta, en el orden de la producción y del trabajo es justo”.²⁰

Pero la transformación de las costumbres y de la moral debe suceder en las conciencias; no puede ser impuesta, si bien deba ser favorecida por todos los recursos y ser la finalidad de una multiforme actividad educativa. La concepción de un proceso cuya salida es considerada esencial para el desarrollo y la sobrevivencia del nuevo Estado, pero que tal Estado al mismo tiempo debe renunciar a regular desde arriba o burocráticamente, abre una vía muy amplia a la problemática cultural y moral. Una senda sobre la que Gramsci en comparación sin duda irá mucho más lejos y más a fondo que el dirigente bolchevique. La referencia a Trotsky, sin embargo, es todo menos secundaria u hostil dentro del espectro de los pensamientos gramscianos.

Que la conexión entre americanismo y experiencia soviética consista esencialmente de estos aspectos *morales* de la industrialización, más que del aspecto puramente económico de ella, lo confirma el volver a tales temas y pareceres en las cartas a Tatiana a propósito de la enfermedad de Julia. En particular, la carta del 28 de octubre de 1930 pone el paralelismo en modo inequívoco:

Julia se está metiendo, insensiblemente, en las mismas condiciones en las que se había puesto Genia en 1919, o sea,

no se quiere persuadir de que un determinado ritmo de trabajo solamente es posible con ciertas compensaciones integrativas del organismo y con un cierto método de vida, y que de cualquier manera aquello que era al menos explicable en 1919 no es en 1930 más que un absurdo romanticismo.

[...]

Por otra parte, no se trata de un fenómeno individual; desgraciadamente, está difundido y tiende a propagarse aún más, como lo prueban las publicaciones científicas hechas con relación a los nuevos sistemas de trabajo introducidos desde América. No sé si tú estás al tanto de esta literatura. Son interesantes, asimismo, desde el punto de vista psicológico, las medidas tomadas por los industriales americanos, como Ford, por ejemplo.

[...]

Ford da 6 dólares por lo menos, pero quiere gente que sepa trabajar y esté siempre en condiciones de trabajar, es decir, que sepa coordinar el trabajo con el régimen de vida. Los europeos somos aún demasiado bohemios, creemos poder trabajar y vivir como nos place, como bohemios: naturalmente, el maquinismo nos tritura, y quiero decir maquinismo en sentido general, como organización científica también del trabajo conceptual.²¹

Es extraordinario que en esta carta Gramsci transite de la Unión Soviética a América sin siquiera darse cuenta. Además, está seguro de lo que dice: “lo digo en serio porque conozco muy bien la situación, por haberla observado con atención”.

No pretendo subestimar la importancia que tiene para Gramsci lo económico-productivo en sentido estricto. Las *relaciones técnicas de producción* son sin duda para él el fundamento de cada nivel de civilización y, por lo tanto, de cada configuración histórica de la cultura y de la moral. La cuestión es que el modo de vida es el presupuesto real del funcionamiento de un modo de producción. Un determinado tipo de civilización económica exige un determinado modo de vida, una costumbre determinada. La moral y las reglas de conducta entran de este modo en la objetividad determinada históricamente.



Es menester persuadirse de que no sólo es *objetivo* y necesario un cierto instrumento, sino también un cierto modo de comportarse, una cierta educación, un cierto modo de convivencia, etcétera. En esta necesidad y objetividad históricas (que además no son obvias y necesitan de quien las reconozca críticamente y se haga su defensor en modo total y casi *capilar*) se puede basar la *universalidad* del principio moral...²²

La formación del hombre colectivo no es, pues, un proceso que sólo tiene que ver con niveles, por así decirlo, sobreestructurales: el mismo modo de producción se basa en un hombre colectivo para su funcionamiento, ya que no es algo que se pueda mover espontáneamente —o sea, mecánicamente—, sin la mediación de una voluntad colectiva. Esto lleva a Gramsci a distinguir entre *estructura económica* y *actividad económica*, siendo ésta el *modo de obrar*, el comportamiento colectivo correspondiente a una estructura económica. Y, como comportamiento, la expresión de una voluntad colectiva, de una cultura real, de una concepción del mundo.

Refiriéndose a discusiones contemporáneas sobre el *homo oeconomicus*, Gramsci afirma que éste es simplemente “la abstracción de la actividad económica de una determinada forma de sociedad, o sea, de una determinada estructura económica”. Toda forma social tiene su *homo oeconomicus*, es decir, una actividad económica propia.²³

En esta fórmula no hay que ver un rasgo general de la naturaleza humana, ni una abstracción mistificadora, sino el tipo ideal de los comportamientos correspondientes a una determinada organización productiva. Estas observaciones atestiguan que la estructura económica no es para Gramsci una estructura autónoma. Ésta apoya su duración y su existencia material en la voluntad colectiva: en un conjunto de actitudes, costumbres, valores, hábitos. En una palabra, en un conformismo. Por ello el cambio de la estructura exige una rápida adaptación de los modos de vida del hombre colectivo: era el problema de Trotsky; es el problema de Gramsci en *Americanismo* y *fordismo*, especialmente.

Las relaciones de producción más avanzadas no tienen la fuerza de imponerse sólo por el hecho de estar dotadas de

una mayor productividad de la riqueza; éstas únicamente pueden prevalecer si la clase que las representa es capaz de crear un nuevo tipo humano, un nuevo *conformismo*.

2. Por lo tanto, el concepto de conformismo se refiere a la concepción ética del Estado. Ello une la perspectiva, típica del siglo XIX, concepción en la cual el término fue asimilado por Gramsci (con sus referencias a la sociedad de masas, a la psicología colectiva, etcétera) al análisis de la hegemonía burguesa, en la cual la teoría del Estado se encarna.

El Estado ético es para Gramsci “un organismo social unitario técnico-moral”,²⁴ en el cual ya no hay cabida para una división entre gobernantes y gobernados. Esto lleva consigo una unificación de los modos de pensar y de vivir que haga universal la cultura y la moral correspondientes al tipo de relaciones productivas. La idea misma de semejante unificación de la sociedad es vista (según una interpretación muy clásica de la revolución francesa) como un producto de la época de la burguesía o, mejor todavía, de su fase expansiva. Ésta es “propia de un periodo en el cual el desarrollo en extensión de la burguesía podía parecer sin límites: “toda la especie humana será burguesa”.²⁵

Esta concepción lleva a lo que fue definido como *desdoblamiento* o duplicación de lo político en el Estado y en la sociedad civil.²⁶ La individualización de la sociedad civil (o aparato de hegemonía político-cultural) no restringe a ésta a la función ética que de esta manera se revela. Es más bien el Estado en su conjunto que se transforma y asume un papel cultural y educativo. (Esto quiere decir que una lectura *cultural* del concepto de sociedad civil es errónea y que el núcleo de la reflexión gramsciana sigue siendo el problema de *fundar el Estado*, como lo atestigua la importante referencia al jacobinismo). Tan es así que el aparato judicial, aun siendo represivo y por lo tanto perteneciente a la esfera de la fuerza y no a aquella del consentimiento, queda inscrito en la *eticidad*: “la escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en ese sentido”.²⁷

Tal expansión educativa, este anhelo de universalidad, es la parte constitutiva del Estado moderno, el Estado de una clase



que vincula su dominio a su capacidad de absorber tendencialmente a la sociedad entera, y que por lo tanto necesita un aparato estatal que se encargue de elevar el nivel cultural y moral de toda la población. Gramsci define de la siguiente manera la tendencia expansiva: "voluntad de conformismo".²⁸ Aquí nacen el régimen parlamentario y la sociedad de masas. Éste es el nudo que conecta el tema del conformismo con la cuestión de la fundación del nuevo Estado, que Gramsci siempre trata en una especie de enfrentamiento teórico con la fundación del Estado burgués.

Sin embargo, el término no comparte *per se* la representación de modos de vivir y de pensar únicos y homogéneos, no indica una *identidad colectiva*, sino que prevé la existencia de más identidades en conflicto entre sí. No sólo, nótese, en conflicto en la sociedad (aquel conflicto por el cual la lucha de conformismos varios constituye un momento de la lucha de hegemonías), sino en conflicto *en el mismo individuo*. "A cuántas sociedades pertenece cada individuo? Acaso cada uno de nosotros no se esfuerza continuamente por unificar su propia concepción del mundo en la cual persisten elementos heterogéneos de mundos culturales fosilizados?", leemos en la carta a Tatiana anteriormente citada.²⁹

En este extremo, el análisis de la revolución francesa se convierte en el de los regímenes totalitarios y en la política de masas.

Ahora bien, este viraje de la identidad colectiva a la individual, que introduce el problema de la relación entre ambas, constituye el ámbito teórico específico del concepto de conformismo. Gramsci va a la búsqueda de un nuevo individualismo, de un nuevo concepto de individuo que introduzca en la teoría general del marxismo motivos idealistas que parecen justos y necesarios para una filosofía de la praxis completa. Pero tal individualismo para Gramsci no tiene nada que ver con una supuesta originalidad; éste más bien surge de una relación armónica del individuo con el grupo o con los grupos de los cuales forma parte, y con sus varios modos de vivir y de pensar, que encuentran en la conciencia de cada individuo una síntesis siempre nueva. Gramsci, pues, sigue la vía de la búsqueda de un nuevo

individualismo precisamente a través del concepto de conformismo.

En primera instancia, este paso de lo social a lo individual sucede de modo aparentemente analógico: se transfiere sobre él la concepción de la personalidad, una polémica dirigida, dentro del campo de las ciencias políticas, contra los conceptos espontaneístas o mecanicistas del proceder de las masas.³⁰ Este aspecto se encuentra sobre todo en las conocidas e importantes observaciones sobre la educación, que abundan en los *Cuadernos...*, y más aún en las *Cartas*.

El antiespontaneísmo gramsciano encuentra en el campo de la educación un adversario permanente, que viene a ser la pedagogía *rousseauuniana*, que él atribuye a la familia Schucht:

... he tenido la impresión de que tu concepción, y la de otros miembros de tu familia, es demasiado metafísica, o sea, que presupone que en el niño hay un hombre potencial, y que es necesario ayudarlo a desarrollar lo que ya tiene en estado latente, sin coerciones, dando paso libre a las fuerzas espontáneas de la naturaleza o qué se yo. Por el contrario, pienso que el hombre es toda una formación histórica obtenida con la coerción (no sólo en el sentido de brutalidad y violencia externas), y nada más pienso lo siguiente: que de no ser así, se caería en una forma de trascendencia o de inmanencia... Lo que se cree que es fuerza latente no lo es, y además el conjunto deforme y confuso de las imágenes y de las sensaciones de los primeros días, primeros meses y años de la vida, esas imágenes y sensaciones no siempre son tan buenas como se quiere imaginar.

[...]

Renunciar a la formación del niño solamente significa permitir que su personalidad se desarrolle recogiendo caóticamente del ambiente general todos los motivos de la vida³¹ [dice una carta a Julia del 30 de diciembre de 1929].

Este tono tan duramente autoritario, repetido en muchas otras partes de los escritos de la cárcel, podría leerse como una aplicación limitada del punto de vista materialista histórico. Esta interpretación sería, sin embargo, apresurada y superficial. Está claro que Gramsci rechaza la idea de una



naturaleza humana originaria, de un *buen salvaje*, por la convicción de que la naturaleza humana es siempre una configuración histórica, debida a la acción formadora de la sociedad. También está claro que él aquí no se refiere solamente a la historicidad de la naturaleza humana en general, sino que introduce otro tipo o nivel de historicidad, que es justamente el de la identidad individual, aquella particular e individual vivencia en la cual un ser natural deviene ser humano.³²

Esta segunda historicidad no es solamente pensada en analogía con la historicidad social, sino de hecho constituye un espacio conceptual autónomo dentro del cual funciona una determinada cultura, que viene siendo la cultura psicológica. Gramsci tiene su propia psicología, con ideas muy precisas sobre la formación del yo que se remontan a fuentes totalmente ajenas al marxismo, aunque él mismo las adjudique a la teoría general de este último.

Me parece importante la influencia de las lecturas pragmaticistas, y en particular la de *Principios de psicología*, de W. James, publicado en traducción italiana en 1901, que Gramsci juzga, en 1929, como “el mejor manual de psicología”.³³ Seguramente, la concepción educativa y psicológica de Gramsci encuentra una base en el concepto de *hábito*, al que está dedicado el capítulo IV de la obra de James.

Para el filósofo y psicólogo estadounidense, el hábito es un mecanismo que transforma las acciones voluntarias y conscientes en algo muy parecido a los instintos, o sea, en actos que no requieren el esfuerzo de la atención consciente y el uso de la voluntad que normalmente son necesarios para actuar. Es así como el hábito tiene el efecto de ahorrar energías nerviosas.³⁴

James es el primero en advertir las implicaciones educativas de esta concepción, cuando afirma que el núcleo de la educación debería consistir en hacernos aliados de nuestro propio sistema nervioso, haciendo automáticos y habituales el mayor número posible de actos útiles, y esto naturalmente cuando se es joven, “en la época plástica de los hábitos”.³⁵ El eco de esta teoría en las páginas de Gramsci es francamente literal. No sólo en las páginas sobre la educación; no se puede menos que pensar en un lugar célebre de *Americanismo* y

fordismo sobre el taylorismo, del “gorila amaestrado”. La literatura estadounidense sobre el taylorismo, de la cual Gramsci en una carta ya citada había declarado su interés “también desde el punto de vista psicológico”,³⁶ ciertamente reforzó el resurgimiento de la separación, hecha por James, entre actividad muscular nerviosa y atención consciente.

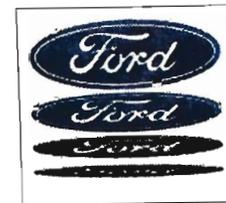
Es lícito pensar que alguna reminiscencia pavloviana³⁷ adquirida durante la estancia en Moscú se sume para hacer posible esta ruptura de la unidad del sujeto que tradicionalmente cada antropología humanística pone en el centro irreductible de conciencia-voluntad-acción.

Ésta es una cuestión muy interesante que pone a Gramsci en la vía común de muchos filósofos del siglo XIX de la descomposición del yo. Es verdad que Gramsci logra encontrar una dialéctica positiva en los nuevos métodos industriales justamente en virtud de semejante descomposición:

...cuando el proceso de adaptación se ha realizado —dice tomando el ejemplo del tipógrafo—, sucede en realidad que el cerebro del obrero, en vez de momificarse, alcanza un estado de completa libertad. Solamente el gesto físico se ha mecanizado completamente; la memoria del oficio, reducida a gestos simples repetidos con intenso ritmo, se ha *anidado* en algunas partes de los músculos y de los nervios, dejando el cerebro libre y apto para otras ocupaciones.³⁸

Esta psicología pragmaticista es, por lo tanto, una de las razones esenciales (aunque no la única) de la evaluación positiva del taylorismo, y de la ausencia en Gramsci de una problemática de la alienación.³⁹ Está en ella también el origen del tema, típico de *Americanismo* y *fordismo*, pero que tiene un *pendant* para nada secundario en las observaciones sobre la educación de los hijos y nietos,⁴⁰ de la “regulación de los instintos” como operación necesaria de la civilización de cada nivel de civilización, de cada organización del trabajo, aun si ha alcanzado gran desarrollo con el industrialismo.

Este proceso de regulación de los instintos, que es un proceso doloroso y sanginario pero necesario, asume en las páginas de Gramsci el acento trágico del freudiano *malestar de la cultura*.⁴¹



Entre los instintos que deberán ser regulados, en primer lugar, como se sabe, se encuentran los instintos sexuales. Las páginas sobre la cuestión sexual gozan de una fama nada positiva, aunque tenga una definición de la cuestión femenil extremadamente sensible y aguda, como ha advertido Buci-Glucksmann.⁴² El lector contemporáneo no puede sino quedar impresionado por una opinión a favor de una vida sexual, además de sólo sólida y segura, también funcional respecto a las exigencias de la organización del trabajo (el fordismo), hasta la propia mecanización del mismo instinto sexual. Tal vez sea interesante señalar a este propósito que no se trata de una perversión personal de Gramsci ni de su (innegable) moralismo personal. La polémica contra el llamado libertinaje de las clases dominantes debía ser al inicio del siglo común en muchos ambientes intelectuales, y no en los más atrasados de ellos. *La Voz* publicó en 1910 un número especial dedicado a la cuestión sexual que, entre otras cosas, incluía uno de los primeros escritos italianos sobre Freud (de R. Assagioli), al que presentaba un artículo de G. Sorel titulado "El valor social de la castidad". En este artículo (armónico con el resto del número) se sostenía el final del libertinaje del siglo XVIII, signo de una época ya superada, y la *modernidad* de la vida casta.

El valor revolucionario de la castidad y de la familia estaban claramente afirmados: "la victoria que dará fin a la lucha formidable contra el mundo burgués dependerá en gran medida del respeto que el mundo obrero habrá alcanzado con la austeridad de sus costumbres sexuales".⁴³ Es dudoso que nuestra actual evaluación de la liberación sexual constituya el punto de vista más adecuado para acercarnos a estas posiciones, así como otras muy parecidas sostenidas por Gramsci en el *Cuaderno 22*.

3. Pasamos ahora al encuentro con Freud. Un encuentro que puede parecer marginal, considerando los escasos conocimientos que Gramsci, como él mismo admitía, tenía de la obra freudiana. Aún así, asume cierta relevancia dentro de la reconstrucción del concepto de conformismo. Por eso me parece que vale la pena seguir la pista que de la psicología del pragmatismo (con el viaje tal vez no secundario por Moscú y

por Viena) lo lleva a Freud. Claro que se trata de un Freud muy aproximado. Gramsci declara haber leído sólo artículos de revistas. Pero evidentemente su voracidad literaria le debe haber hecho llegar algún sustancioso eco de la difusión inicial italiana del psicoanálisis, que era muy prometedora, según juzgaba el mismo Freud. Ensayos de o sobre psicoanálisis aparecían en revistas que Gramsci seguramente leía, como (además de *La Voz*, ya citada) *Psiche*, *Scientia*, la *Civilización Católica*. De psicoanálisis se interesaba y escribió sobre él un colaborador del Nuevo Orden y amigo personal de Gramsci, Zino Zini. Se podría reconstruir el panorama cultural entero correspondiente al viaje del psicoanálisis en Italia, y constatar cómo atraviesa en muchos puntos la corriente contemporánea de las lecturas, si no de las actividades, de Gramsci. Sus primeros juicios sobre Freud se encuentran en los *Cuadernos 1 y 3*, entre 1929 y 1930. En realidad se trata de un malentendido. Gramsci atribuye a Freud un rousseaunismo moderno, una ideología del *buen salvaje*, que lo convierte en inspirador de una literatura rebelde y antisocial que se opone al orden social artificioso en nombre de un presunto orden natural. También estas posiciones son bastante comunes entre enemigos y partidarios de la psicología freudiana.

Lo que marcará un viraje en la reflexión de Gramsci sobre estas cuestiones es un hecho biográfico muy importante y dramático: la enfermedad de Julia. La noticia de que su mujer está siguiendo una cura psicoanalítica le llega en abril de 1931. En una carta del mismo mes, él acepta la propuesta de P. Sraffa de leer *Introducción al psicoanálisis* (lectura de la cual nada resulta), y no parece muy contrario a la decisión de su mujer. Lo más interesante de esta carta es la comparación de Freud con Lombroso: "Yo creo que, más que el psicoanálisis, cuenta el médico encargado de la cura... además, Freud ha hecho lo mismo que Lombroso, o sea, ha querido hacer una filosofía general de algunos criterios empíricos de observación, pero eso no importa mucho"⁴⁴ Esta asociación con Lombroso es típica de la primera recepción italiana del psicoanálisis, que había usado, sea en sentido crítico o positivo, el filtro (no totalmente extraño, pero a fin de cuentas deformado) de la psiquiatría



lombrosiana. De hecho, el mayor estudio publicado durante esos años, *El psicoanálisis*, de E. Morselli (dos pesados volúmenes que sacaron los hermanos Bocca a principios de 1926), trataba a Freud con cierta suficiencia como afín, si no es que secuz, de la gloriosa escuela psiquiátrica italiana, en la línea de Lombroso. La opinión era compartida por los idealistas, que encontraron en esta supuesta afinidad la razón principal para su rechazo de la obra freudiana.⁴⁵

En las cartas que siguieron hay una actitud entre escéptica y respetuosa. A Gramsci le preocupa que el *momento analítico* no sea todavía fuerza vital, impulso de voluntad, pero encuentra "reconfortante el hecho de que Julia tenga mucha fe en la ciencia".⁴⁶ Más adelante, el estatuto epistemológico del psicoanálisis se hace objeto de una reflexión más a fondo:

...a propósito del concepto de ciencia en este orden de hechos psíquicos... * Yo creo que se atribuye al atavismo y a la *mneme* muchísimo de lo que es meramente histórico y adquirido en la vida social, y lo cual, hay que recordarlo, comienza inmediatamente después de nacer, apenas se abren los ojos y los sentidos comienzan a percibir.

También en esta página es evidente la superposición de Freud sobre Lombroso. De todos modos, no es inútil observar que estas consideraciones entendidas por Gramsci como una crítica a Freud son en verdad muy afines al pensamiento de éste.

Es más interesante el intento de ligar a algunos principios de explicación psicoanalítica su comprensión de la personalidad de Julia, y por lo tanto su anterior actitud hacia ella. Él recuerda su perplejidad con respecto a la decisión de Julia de abandonar el violín para dedicarse a un trabajo "más útil"; también recuerda su desaprobación por la debilidad de Julia y por ser tan influible por la familia y sobre

* Me parece muy difícil aceptar a este respecto el concepto demasiado rígido de las ciencias naturales y experimentales. ¿Se podrá algún día indicar en dónde comienza en la conciencia o en la subconciencia el trabajo psíquico de las primeras percepciones del hombre-niño, ya organizado para recordar lo que ve y siente?⁴⁷

todo por su hermana Eugenia; reivindica su insistencia para que Julia desarrolle su personalidad y su capacidad de decisión autónomamente. Y concluye: "Tengo la impresión de que en esto radique el germen de tu enfermedad, de un *complejo de inferioridad* que desgasta tu sensibilidad, agudizada por los acontecimientos de estos últimos seis años, y que era ya aguda en forma excepcional".⁴⁸

La referencia no es casual. En los *Cuadernos...* hay una referencia análoga sobre el complejo de inferioridad, en este caso *social*, a propósito de la función de la novela popular:

...la novela sustituye (y al mismo tiempo favorece) el fantasear del hombre del pueblo; es un verdadero soñar con los ojos abiertos. En este caso se puede decir que en el pueblo fantasear depende del *complejo de inferioridad* (social), que determina largas fantasías sobre la idea de venganza, de castigo de los culpables de los males soportados, etcétera.⁴⁹

Aquí aparece otra laguna de la información psicoanalítica de Gramsci, quien confunde las teorías freudianas con las de Adler, el discípulo renegado y alejado de la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1911.⁵⁰ Esta confusión tiene sus raíces en la acogida italiana del psicoanálisis, en la cual Adler estuvo muy presente. *Scientia* había publicado un artículo suyo en 1914 (se trata de una de las primeras apariciones del psicoanálisis en Italia); el ya citado Morselli, a sabiendas de las discordias entre Freud y su alumno, parece convencido tanto de la importancia del último como de la sustancial complementariedad entre su teoría y las teorías freudianas.

Gramsci tenía una razón más poderosa para privilegiar la psicología adleriana en el *corpus* para él más bien confuso de las doctrinas de la escuela freudiana. Como es sabido, Adler estaba estrechamente ligado, por parentesco y por compromiso personal, al Partido Socialdemócrata Austriaco. Sus teorías, ignorando el descubrimiento freudiano de la libido, se mueven en una dirección aparentemente más homogénea con respecto a una perspectiva política de toma de conciencia y de protagonismo de las clases subordinadas. El estudio de los caracteres, el pretendido realismo del acercamiento al malestar individual y finalmente la noción



del complejo de inferioridad (basado en datos reales, físicos o ambientales) como motor de la dinámica psíquica, y a la vez de la transformación social, no podían sino parecer más fácilmente integrables a la ciencia política revolucionaria que la teoría freudiana, con su fijación sobre la sexualidad, con sus aspectos de *brujería*, con su práctica elitista y autoritaria. Claro que la idea de un sentimiento de inferioridad del yo impresionó a Gramsci por su capacidad de ligar la enfermedad del individuo a la presión normativa de la sociedad. También a este respecto el positivismo italiano había precedido a Gramsci: Morselli (además cercano al Partido Socialista) ya había advertido sobre el conflicto entre el equilibrio psíquico de los individuos y las exigencias ético-sociales. Pero solamente se refería a los instintos sexuales.

Es notable que Gramsci (aun al precio de una sobrevaloración de Adler) extienda el conflicto individuo-sociedad a todo el sistema de la regulación de los instintos, acercándose en esto a Freud. Una ulterior confirmación de la conexión entre las teorías adlerianas y el movimiento revolucionario se podía encontrar en Trotsky, quien había afirmado la posibilidad de conciliar el psicoanálisis con el materialismo, y que en su autobiografía (leída por Gramsci en la cárcel) había recordado con palabras respetuosas la presencia y la actividad terapéutica de Adler en Viena durante su exilio en esa ciudad (1908).⁵¹

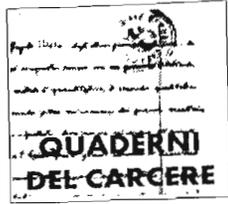
Éste es el contexto sobre el cual Gramsci realiza su reflexión sobre el psicoanálisis, consistente en un interés cultural y la preocupación por Julia. Es una reflexión que se desarrolla paralelamente entre las *Cartas* y los *Cuadernos...*, pero con tono comprensiblemente más voluntarista y moralista en las primeras. El psicoanálisis sería apto sólo para los “humillados y ofendidos” que sucumben “cuando se desencadenan fuerzas colectivas gigantescas que aplastan a los individuos”.⁵²

En una carta posterior explica más claramente estas afirmaciones —que habían desconcertado a Tatiana—, sosteniendo que el núcleo concreto del psicoanálisis se limita “a la observación de las devastaciones que en muchas conciencias determina la contradicción entre lo que aparece

como un deber de modo categórico y las tendencias reales fundadas sobre la sedimentación de viejos hábitos y viejos modos de pensar; cuando la coerción estatal sobre los individuos aumenta, aumentan la presión y el control de una parte sobre el todo, y del todo sobre cada componente molecular”.⁵³

Hemos así llegado al resultado teórico de esta breve pero no marginal contienda con Freud. También sobre la base de su formación psicológica pragmaticista, Gramsci ha sido capaz de reconocer como contribución del psicoanálisis el hecho de que éste encuentre en la enfermedad psíquica el *punto de una ruptura* entre el modelo social (con las características de presión colectiva, con el pleno conocimiento que éste asume en la sociedad moderna de masas) y los individuos. En términos freudianos, podríamos decir que Gramsci admite el conflicto entre el superyo (por él entendido como interiorización de un modelo social y estatal conscientemente aceptado y deseado) y el yo (entendido como residuo y estratificación basados en el hábito de viejos modelos sociales), el cual está presente sólo como base instintiva que debe ser regulada, o sea, organizada en función de la norma social.

Todo lo anterior se expresa con mayor rigor en el pasaje de los *Cuadernos...* que hemos citado al inicio: “El núcleo más sano e inmediatamente aceptable del freudismo es la exigencia del estudio de las repercusiones morbosas que tiene cada construcción de *hombre colectivo*, de cada *conformismo social*, de cada nivel de civilización”. Aquí Gramsci abandona el moralismo voluntarista de las *Cartas*, y por lo tanto la alusión a los “humillados y ofendidos”, para afirmar, en líneas generales y por lo tanto constitutivas de la teoría política, la exigencia de estudiar los efectos sobre la conciencia individual de cada construcción social, haciendo énfasis en cómo el problema se presenta precisamente y sólo en el caso de interiorización de la norma, o sea, en el caso de las clases dominantes (y no “humillados y ofendidos”). Por ello, el freudismo se aplica sólo a las clases superiores: porque son los individuos de estas clases quienes interiorizan la norma social; no la sufren como una necesidad externa y natural, al contrario de los individuos que pertenecen a las



clases subalternas. De este parecer surge la pregunta de la posibilidad de crear un conformismo privado de tabúes: Gramsci se refiere al nuevo conformismo, que podría tener las mismas consecuencias *morbosas*, pero afectando capas más amplias de la población. La clase dominante sería de hecho en este caso la mayoría. No se trataría ya de una norma elaborada por una estrecha élite e *impuesta* al resto de la sociedad, sino de una norma elaborada y *propuesta* por las mismas clases que constituyen la mayoría de la población. Paradójicamente, los riesgos de sufrimiento individual aumentan en la construcción del socialismo.

He aquí que Gramsci, aun habiendo rechazado lo que en el freudismo le parecía ligado a una concepción espontaneísta y rousseauiana del desarrollo de la personalidad —y por lo tanto de una concepción naturalista del individuo—, redescubre ahora en el psicoanálisis una dimensión de la individualidad que confirma sus conceptos psicológicos sobre la complejidad del yo y la individualidad como estructura material compleja.*

La ubicación de este tema en el terreno de lo teórico implica cierta perturbación, una especie de angustia interior que rompe su perfección original. De este modo se revela el núcleo duro del conformismo, la violencia que siempre causa en las conciencias, desmintiendo por lo menos en parte su valor original, que pretendía ser ético y no coercitivo. ¿Será suficiente el hecho de tratarse de una *autocoerción* (Alfieri amarrado a la silla, dice Gramsci) para volver a resarcir este aspecto de violencia? La dolorosa experiencia de la enfermedad de Julia, el comienzo de una reflexión sobre el psicoanálisis, impiden dar a este interrogante una respuesta segura. Es una dramática incertidumbre sobre la suerte del nuevo conformismo lo que Gramsci infiere finalmente del psicoanálisis. Una incertidumbre que se aúna al cuadro de por sí no idílico que él se hace de la construcción del nuevo Estado y del hombre nuevo en la Rusia soviética.

El conformismo, entonces, no puede ser entendido como un capítulo aislado y marginal de ética en la ciencia política

*Residuo irreductible de las relaciones sociales, estructura múltiple y estratificada y por tanto resistente al proceso de confirmación ética.

gramsciana. Su relación estrecha con la más profunda articulación de la teoría política es esencial. La falta de congruencia entre identidad colectiva e identidad individual, la percepción de la complejidad y de la contradicción interior del yo, que claramente están presentes en el concepto de conformismo, constituye una de las condiciones básicas con las cuales la teoría política debe ajustar cuentas. Si es verdad que el problema por excelencia de Gramsci es el de indagar y definir las vías por las cuales se construye objetiva y espontáneamente, o por la eficacia de un proyecto consciente, el sujeto político, su interrogación teórica sobre el sujeto individual no carece ciertamente de una pertinencia profunda con el hilo principal de la reflexión de la cárcel. Lo trágico del sentido de lo moderno, que sin embargo se halla en un pensamiento de por sí tendiente a síntesis *fuerte*, el sentido de la contingencia de los sujetos y de la parcialidad de los programas (que se expresa en la teoría de la previsión)⁵⁴ encuentran en el conformismo así entendido su raíz esencial.

NOTAS

- ¹ Para la cronología de los *Cuadernos...*, además de las indicaciones de la edición crítica, tuve presente a G. Francioni, *L'officina gramsciana / Ipotesi sulla struttura del Quaderni del carcere*, Bibliopolis, Nápoles, 1984.
- ² Cfr. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (en adelante citados como Q.), pp. 861-862.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Ibid.*, p. 1 720.
- ⁶ A esto habrá que añadir una carta a Tatiana del 5 de octubre de 1931: "todo grupo, partido, secta, religión, tienden a crear un *conformismo* propio (no en sentido gregario y pasivo)", Antonio Gramsci, *Lettere (en adelante citado como L.)*, p. 501.
- ⁷ Q., p. 1 376.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 1 565-1 566.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 1 833.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 1 834.
- ¹² *Ibid.*, p. 1 110.
- ¹³ *Ibid.*, p. 2 343. Sin embargo, podemos considerar no sin importancia este volver al término *conformismo* en las páginas del *Cuaderno 29* si tenemos presente la importancia de los estudios lingüísticos en la formación de la teoría gramsciana de la hegemonía, así como fue sostenida y



argumentada por F. Lo Piparo, *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari, 1979.

¹⁴ Q., p. 2 165.

¹⁵ *Ibid.*, p. 2 140.

¹⁶ *Ibid.*, p. 2 164.

¹⁷ Véase León Trotsky, *Letteratura e rivoluzione*, edición a cargo de V. Strada, Einaudi, Turín, 1973.

¹⁸ Q., p. 2 164.

¹⁹ Véase León Trotsky, *Rivoluzione e vita quotidiana*, Samona Savelli, Roma, 1971.

²⁰ Q., p. 2 164.

²¹ L., pp. 373-374.

²² Q., p. 1 876.

²³ *Ibid.*, p. 1 253. Un comentario interesante a este respecto, en G. Nardone, "Razionalita politica e razionalita economica in Gramsci", en *Politica e Storia in Gramsci*, actas del Congreso Internacional de Estudios Gramscianos, Florencia, 9 al 11 de diciembre de 1977, Editori Riuniti, Roma, 1977, pp. 505-518.

²⁴ Q., p. 1 050.

²⁵ *Ibid.*, pp. 1 049-1 050.

²⁶ Véase C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 115 y ss. La expresión usada por ella es "desdoblamiento metodológico de las superestructuras".

²⁷ Q. p. 1 049.

²⁸ *Ibid.*, p. 937.

²⁹ L., p. 501.

³⁰ Sobre estos temas, véase sobre todo a N. Badaloni, "Liberta individuale e uomo colectivo in Gramsci", en *Politica e Storia*, pp. 9-60; y R. Bodei, *Gramsci: egemonia, razionalizzazione*, pp. 61-98.

³¹ L., pp. 313-314.

³² De ahí también el interrogante de sabor pascaliano sobre la segunda y la primera naturalezas: "se siente decir a menudo que cierta costumbre es ya segunda naturaleza; pero la primera naturaleza, ¿habrá sido precisamente la primera?" (Cfr. Q., p. 1 875.) Se entiende como referido, no sólo a la naturaleza humana en general, sino también a aquella del individuo particular.

³³ Cfr. L., p. 265.

³⁴ Véase W. James, *Principii di psicologia*, 1901, pp. 92-106.

³⁵ *Ibid.*, p. 105.

³⁶ L., p. 374.

³⁷ La teoría de Pavlov fue considerada por Trotsky perfectamente compatible con el marxismo. León Trotsky, *Letteratura e rivoluzione*, *op. cit.*, p. 195.

³⁸ Q., pp. 2 170-2 171.

³⁹ *Ibid.*, p. 2 169.

⁴⁰ Gramsci en realidad sigue "dos historias pedagógicas paralelas, una soviética y una sarda", según N.A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci / Americanismo e conformismo*, Armando, Roma, 1970.

⁴¹ El paralelo fue hecho por M. David, *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Boringheri, Turín, 1970, pp. 68-72. En la misma dirección va también P.

Bonetti, *Gramsci e la societa liberaldemocratica*, Laterza, 1980. Sobre Gramsci y Freud, véanse G. Carletti, "A. Gramsci e la critica della teoria psicoanalitica", en *Trimestre*, 1980-1981; B. Di Mauro, "Irreversibilita e storicita: Gramsci nella crisi della coscienza moderna", en *Il Centauro*, núm. 10, 1984, pp. 127-160; y J. Stone, "Italian Freud: Gramsci, Giulia Schuch and Wild Analysis", núm. 28, octubre de 1984, pp. 105-124.

⁴² C. Buci-Glucksmann, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁴³ *La Voce*, núm. 9, 10 de febrero de 1910.

⁴⁴ L., p. 428.

⁴⁵ Desmentían, así, la primera toma de posición de Croce, quien reseña la traducción francesa de la interpretación de los sueños (1925) más bien benévolamente, dándose cuenta de la magnitud antipositivista de la teoría del sueño. Pero lo grave, según los idealistas y para el mismo Croce, será el parentesco establecido por Freud entre el sueño y el arte, y por tanto, en términos croceanos, entre la imaginación y la fantasía. Una vez conocido este aspecto de la teoría freudiana, Croce será, junto con sus seguidores Flora y De Ruggiero, un enemigo irreductible del psicoanálisis.

⁴⁶ L., p. 433.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 585-586.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 605.

⁴⁹ Q., p. 799. Sobre esta intuición de Gramsci, véase M. Lavagetto, *Quei piu modesti*, Garzanti, 1979, p. 20.

⁵⁰ Sobre Adler, véanse S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milán, 1986, pp. 148-156; y M. D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisi*, Guida, Nápoles, 1984.

⁵¹ Véase León Trotsky, *La mia vita / Tentativo di autobiografia*, Mondadori, Milán, 1930, p. 191. Para información más amplia, véase F. Nicolino, "Trotsky e la psicoanalisi", en *Nuova Rivista Storica*, septiembre de 1978, pp. 605-625.

⁵² L., p. 573.

⁵³ *Ibid.*, p. 584.

⁵⁴ Sobre la teoría de la previsión en Gramsci, véanse N. Badaloni, "Gramsci: la filosofia della praxis como previsione", en *Storia del marxismo*, vol. III, t. 2, Einaudi, Turín, 1981; B. de Giovanni, "Il moderno Principe, fra politica e tecnica", en *Critica Marxista*, núm. 3, 1981; y C. Mancina, "Rapporti di forza e previsione, Il gioco della storia secondo Gramsci", en *Critica Marxista*, núm. 5, 1980.



RENACIMIENTO Y REFORMA EN LOS CUADERNOS..., DE GRAMSCI

michele ciliberto

1. En los *Cuadernos de la cárcel* son numerosas, de principio a fin, las alusiones al Humanismo, al Renacimiento, a la Reforma. No son producto de una preocupación de carácter historiográfico. Por el contrario, el parecer está muchas veces fundado en material de segunda y hasta de tercera mano. Gramsci no muestra particular interés por las nuevas tendencias críticas que se afirman entre el final de los años veinte y treinta en Italia y en Europa. Obviamente en esto influye su condición y la imposibilidad real de seguir los términos de la discusión propiamente historiográfica. Pero no se trata nada más de eso. Es sintomático que, por ejemplo, no muestre ningún interés por una monografía como la de Schnitzer sobre Savonarola, discutida por Chabod en *Leonardo*, una revista bien conocida por Gramsci.¹

Y eso que Savonarola es uno de los autores sobre los cuales, en los *Cuadernos*, Gramsci hace observaciones de notable interés, superando la tesis expuesta por Luigi Russo a principios de los años treinta en *Prolegomeni a Machiavelli*.

Tampoco despierta su interés el artículo de Carlo Morandi, publicado en *Civiltà Moderna* —otra revista que conocía bien— sobre los orígenes de la reforma en Francia, destinado a tener una gran influencia en la historiografía contemporánea con el propósito de una consideración conjunta de la cuestión. Lo esencial es que a Gramsci no le interesa la problemática de carácter historiográfico en sentido estricto. Mucho menos le interesa una discusión especializada sobre el Humanismo, sobre el Renacimiento y sobre la Reforma.

Al contrario: en el centro de sus reflexiones hay una interrogación de tipo histórico-político asida de la

Michele Ciliberto. Autoridad en historia de la filosofía. Ha escrito *Filosofía e politica nel Novecento*, *La ruota del tempo* (sobre Giordano Bruno) y muchas obras más. Desde principios de la década pasada, ha sido estudioso atento del contenido filosófico de los *Cuadernos*...

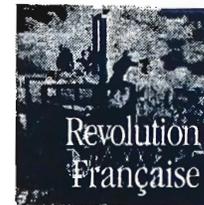
michele ciliberto

83

individuación de los caracteres propios de nuestra historia nacional, considerada desde el punto de vista de su enfoque, y una interrogación de carácter más teórico basada en la delineación de los caracteres constitutivos de la filosofía de la praxis, entendida como “reforma intelectual y moral”, capaz de contener el germen más fecundo, tanto del Renacimiento como de la Reforma. Para confirmar lo anterior, es significativa, por ejemplo, la referencia a la discusión sobre el concepto de Reforma en Italia a principios de los años veinte, de la cual también toma distancia: “Las escasas observaciones sobre el diverso alcance histórico de la Reforma protestante y del Renacimiento italiano, de la Revolución Francesa y del Resurgimiento (la Reforma corresponde al Renacimiento como la Revolución francesa corresponde al Resurgimiento) se pueden reunir —escribe en el *Cuaderno 3*— en un solo ensayo con un título que podría ser ‘Reforma y Renacimiento’ y que podría partir de las publicaciones realizadas entre 1920 y 1925 alrededor de este tema: de la necesidad de que en Italia se lleve a cabo una reforma intelectual y moral, ligada a la crítica del Resurgimiento como ‘conquista regia’ y no movimiento popular gracias a la obra de Gobetti, Missiroli y Dorsio”.³

Aquí, la raíz histórico-política del interés de Gramsci por el Renacimiento y por la Reforma parece clara en lo que es el plano genético. Esto no quita que él, sobre la base de materiales poco depurados, toma una posición también en el terreno propiamente historiográfico. Se trata, por demás, de un desarrollo necesario, íntimamente ligado al “objeto” del análisis. Tanto en el concepto de Renacimiento como en el de Reforma se cruzan de modo estructural temas históricos e historiográficos.

En el caso de Gramsci se funden en el fuego de un “problema” crítico que, empezando en una discusión historiográfica definida, se extiende progresivamente hasta tocar dos nudos cruciales: la historia general de Italia y el del destino de la filosofía de la praxis en el mundo contemporáneo. Por sí mismo, este planteamiento conceptual no extraña. Tocando temas cruciales como la Reforma y el Renacimiento, la perspectiva histórico-política se expresa —y no lo puede hacer de otro modo— a través de



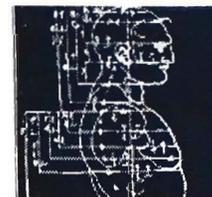
una “posición” historiográfica. Y a su vez tal “posición” no puede más que unirse a una interpretación de conjunto de la “génesis” y de las “estructuras” de la modernidad destinadas a exceder una dimensión histórico-política más estrecha. En haberse colocado plena y conscientemente dentro de este movimiento conceptual doble se refleja la fuerza y la originalidad de Gramsci que, bien vistas las cosas, está por encima de los pocos materiales de los que puede hacer uso en la prisión.

Sobre esta visión general, hay dos puntos relevantes sobre la interpretación de Humanismo y del Renacimiento que nos ofrecen los *Cuadernos*. En primer lugar, Gramsci se emancipa progresivamente de sus “fuentes” y de una perspectiva crítica de carácter netamente negativo, elaborando un parecer bastante complejo, dentro del cual se distinguen dinámicamente niveles culturales y niveles políticos, aspectos italianos y aspectos europeos del periodo considerado. En segundo lugar, esta reconsideración del Humanismo y del Renacimiento se une de manera orgánica al desarrollo de la concepción del marxismo como filosofía de la *praxis* y la profundización de los caracteres propios de la “reforma intelectual y moral” que ésta debe provocar superando los límites constitutivos de la modernidad. He aquí las fuentes de un refinado juicio sobre el Humanismo y sobre el Renacimiento, y del simultáneo reducirse y debilitarse de ecos y motivos de origen rousseauiano y desantisiano, ulteriormente pesados durante una primera fase por la peculiar mediación de tipo católico de Giuseppe Toffanin.

In limine, un ejemplo puede ser útil para entender el sentido de este trabajo crítico. En las notas de 1930-1931, la opinión de Gramsci es clara y concisa: “El Humanismo y el Renacimiento son reaccionarios porque marcan la derrota de la nueva clase, la negación del mundo económico que les es propio”. Y sigue: “el volver a lo antiguo es un puro elemento político-instrumental, y por si no puede crear una cultura [...] Por eso el Renacimiento debía forzosamente desembocar en la Contrarreforma, o sea, en la derrota de la burguesía nacional de los Comunes y en el triunfo de Roma, como poder del Papa sobre las conciencias y como intento de retorno al Sacro Imperio Romano: una farsa después de la

tragedia”.⁴ Con la misma posición, observa en una nota de 1930: “en el Renacimiento italiano no hubo nada de romano, sólo el barniz literario, porque faltó lo que es específico de la civilización romana: la unidad estatal y por lo tanto territorial”.⁵ Sin embargo, a partir de 1930 este juicio comienza a refinarse y a precisarse en el léxico, así como en el concepto. El humanismo, antes definido como *reaccionario*, es ahora con precaución calificado de “en gran parte reaccionario”. Éste, escribe Gramsci en 1933, representa el desapego de los intelectuales de las masas que se estaban nacionalizando, y por lo tanto una interrupción de la formación política-nacional italiana, para volver a la posición (en otra forma) del cosmopolitismo imperial y medieval”.⁶

El carácter “en gran parte reaccionario” del humanismo es tratado en términos simplemente políticos: subrayando el estancamiento que éste produjo en el proceso de formación del Estado-nación en Italia. Esto ya refleja una cierta delimitación de juicio con respecto a la indiscriminada condena antes citada. Pero Gramsci va aún más lejos. Continúa haciéndose preguntas sobre el Humanismo y sobre el Renacimiento desde la perspectiva nacional y desde la europea, encontrando en ambas diversos planos de desarrollo, y, por lo tanto, diversas medidas de juicio. Humanismo y Renacimiento —escribe en 1935— fueron “esencialmente reaccionarios” desde el punto de vista nacional-popular y progresista como expresión del desarrollo cultural de grupos intelectuales italianos y europeos”.⁷ He aquí, pues, una distinción entre el nivel político-nacional y el nivel cultural. Y no sólo eso: más allá de la primera y fundamental distinción, se puede distinguir ulteriormente, en el ámbito del mismo cosmopolitismo del Renacimiento, encontrando también en este terreno un aspecto progresista y un aspecto regresivo, dependiendo de la función de los intelectuales: “El Renacimiento se puede considerar como la expresión cultural de un proceso histórico dentro del cual se constituye en Italia una clase intelectual de alcance europeo, clase que se divide en dos ramas: un ejército en Italia, una función cosmopolita, ligada al papado y de carácter reaccionario; y otra que se formó en el extranjero con los acontecimientos políticos y religiosos, y ejerció una función



cosmopolita progresista en los diversos países en los que se estableció, o participó en la organización de los Estados modernos, como elemento técnico de las milicias, en la política, en la ingeniería etcétera". El cosmopolitismo de los intelectuales italianos se define, entonces, en un sentido u otro —positivo o negativo—, en relación con los procesos de constitución de los Estados-nación modernos. Si se toma en cuenta el punto de partida, no es un refinamiento de juicio muy relevante, pero tampoco representa el momento final del parecer de Gramsci sobre el Humanismo y sobre el Renacimiento.

En 1935 vuelve a proponer el problema del "doble aspecto". Y todavía antes, en una nota de 1933, también criticando la tesis (de ascendencia burckhardiana) según la cual el Renacimiento habría "descubierto" al hombre, al mismo tiempo habla de una "gran revolución cultural": no porque de la "nada" todos los hombres comenzaron a pensar que lo son "todo", sino porque este modo de pensar se había difundido y se había hecho un fermento universal, etcétera.⁸ Concluye: con el Renacimiento no se ha "descubierto al hombre, más bien se ha dado inicio a una nueva forma de cultura, o sea, un esfuerzo por crear un nuevo tipo de hombre en las clases dominantes".⁹ Se trata, claramente, de una limitación de las tesis tradicionales de los siglos XVIII y XIX, pero al mismo tiempo es una reafirmación del significado progresivo, en el plano cultural del Renacimiento en sentido general. En el léxico es un refinamiento reforzado por la modificación de la adjetivización utilizada para definir, en los varios textos ahora citados, el carácter del Humanismo y del Renacimiento desde el punto de vista de la misma historia nacional italiana: "Reaccionarios, en gran parte reaccionarios, esencialmente reaccionarios". No se trata de variantes dignas de destacarse, pero a su nivel resultan significativas. Por más circunscritas que parezcan, evidentemente tienden a reducir la aporía que en efecto se abre al reconocer un doble aspecto y una doble función del Humanismo y del Renacimiento drásticamente contrapuestos. Pero aquí hay otra cosa que se debe considerar. Aunque se limite a Italia, la calificación en términos simplemente reaccionarios no podría haber dado

lugar a lo que a Gramsci le interesa tanto rescatar en los *Cuadernos...*, o sea, el "momento" renacentista, desde el punto de vista de la filosofía de la *praxis*, más allá de las limitaciones de la experiencia histórica concreta. En este sentido, la profundización conceptual y las variantes en el léxico aparecen estrechamente ligadas —como se ha dicho— a la individualización de los caracteres propios de la "reforma intelectual y moral" de la cual se debe hacer promotora la filosofía de la "*praxis*".



2. Hay, sin embargo, otro elemento posterior que se debe tomar en cuenta. Las variaciones y las profundizaciones de parecer alrededor del Humanismo y del Renacimiento están ligados a su vez a un nuevo énfasis en los *Cuadernos* del nexo entre Italia y Europa, entre historia europea e historia nacional.

Desde el punto de vista de nuestro análisis, éste es un momento central. "El Renacimiento —escribe Gramsci en 1933— es un movimiento de gran magnitud que comienza después del año mil, y del cual Humanismo y Renacimiento (en sentido literal) son dos momentos finales que tuvieron en Italia su sede principal, mientras que el proceso histórico más general es europeo y no sólo italiano".¹⁰ Y repite: "Humanismo y Renacimiento como expresión literaria de este movimiento histórico europeo han tenido en Italia su sede principal, pero el movimiento progresivo después del año mil, si se ha desarrollado en gran parte en Italia con los Comuni, es también en Italia donde ha decaído y precisamente con el Humanismo y el Renacimiento, que en Italia son regresivos, mientras en el resto de Europa el movimiento general culminó en los estados nacionales y después en la expansión mundial de España, Francia, Inglaterra y Portugal".¹¹ En el *Cuaderno 17*, Gramsci ofrece una pluralidad de definiciones de Humanismo y Renacimiento, asumiendo como punto de referencia, por una parte, la historia nacional, y por otra, la europea. "Movimiento de gran alcance", "movimiento histórico más general", movimiento "en sentido estricto literal": son precisamente distinciones con las cuales se expresa plásticamente un juicio sobre la variedad y multiplicidad de líneas de la historia de Europa, tomada en sus momentos de

desarrollo y en sus fases de estancamiento, fuera de cualquier perspectiva de carácter genéricamente unitario. Precisamente en este cuadro, marcado por asincronías fundamentales, se hace posible una discusión sobre Humanismo y Renacimiento “en sentido estricto”, como aspectos regresivos de un proceso de “gran alcance” que, de diversas maneras, ha invadido a toda Europa y ha continuado desarrollándose aún después de la “crisis” italiana. De hecho, han sido los otros estados europeos los que, estructurándose en modernos estados-naciones, han terminado el proceso que primero se había manifestado en Italia.¹² He aquí precisamente la raíz de nuestra decadencia: protagonista original de un proceso histórico general, Italia se contrajo después a una dimensión estrictamente cultural, separándose de las corrientes vivas de la historia de Europa.

La localización del nexo entre dimensión nacional y dimensión europea que distingue constantemente la obra de Gramsci, ya sea desde el punto de vista del análisis histórico o historiográfico, incide a fondo en la interpretación del Humanismo y del Renacimiento, y en la reevaluación, al interior de los mismos, de una pluralidad de niveles, de tendencias y también de significados. En otras palabras, de la relación con la historia europea nace el juicio sobre nuestra historia nacional. Esto de modo general. En la reflexión de los *Cuadernos...*, y en el doble nivel que la marca, actúa una pluralidad de motivos críticos, que a su vez puede llevar a una pluralidad de tradiciones historiográficas, sobre las cuales vale la pena llamar la atención también para subrayar el trabajo de profunda reelaboración al que fueron sometidas, autónomamente, por Gramsci. Retraducido a términos históricos-políticos, en los *Cuadernos* se nota sobre todo un eco del modelo crítico *spaventiano* basado en la tesis de la “circulación” de la filosofía europea —de Italia a Europa—de Europa a Italia—. Pero esto es asimilado sustancialmente sólo en el primer “movimiento”. Y obviamente no por casualidad. Según Gramsci, la reconstrucción de la relación entre historia europea e historia nacional queda todavía dramáticamente abierta.

Precisamente aquí reside una de las tareas esenciales de la filosofía de la *praxis*, en el contexto de una nueva “unidad” del género humano.

En segundo lugar, en los *Cuadernos* actúa la tradición crítica, primero neoguelfa y luego desanctisiana, centrada en la interpretación del *Cinquecento* como “siglo vacío”, sin “temple moral”, “amante de la forma”, indiferente a los contenidos.¹³

Gramsci es, sin embargo, consciente del límite explicativo de tal tradición, sobre todo desde el punto de vista de la relación entre historia europea e historia nacional, la cual, no obstante, él ve de manera sistemática. Es sin duda consciente del límite de esta interpretación, si se piensa en la otra tradición crítica que tiene presente, y de forma aún más clara redactando sus notas: o sea, aquella que introduce Antonio Labriola, y especialmente el primer ensayo “En memoria del ‘Manifiesto de los comunistas’”. Y aquí, a fin de confirmar este juicio, vale la pena citar algunos textos.

El mundo burgués nace en Italia, escribe, por ejemplo, Labriola criticando la tesis sostenida en el “Manifiesto”, según la cual la burguesía había nacido de los “siervos de la Edad Media, poco a poco incorporados a la ciudad”. Este proceso —repite— concierne a Alemania, no a Italia, a España, al sur de Francia. No concierne, en síntesis, a Europa latina, donde dan sus primeros pasos la historia y la civilización modernas. “En esta primera fase están las premisas de toda la sociedad capitalista, como dice Marx en una nota del primer volumen del *Capital*; pero es justamente la fase que alcanza su “forma perfecta en los Comunes italianos”.

Aquí se encuentra la “prehistoria de aquella acumulación capitalista que Marx estudió con tantos detalles en la evolución de Inglaterra”. “Lo burgués-moderno, dice Labriola, se conectó a la precoz disolución de la sociedad feudal en algunas partes de Italia del sur y del norte” y al “surgir de los Comunes, que fueron repúblicas de productores corporativos y de corporaciones de mercado”.

Son justamente los motivos críticos que Gramsci toca y reelabora hablando del Renacimiento como estructura de largo periodo de la historia europea, comenzando con el año mil. Y bajo esta luz en los *Cuadernos* se delimita la tradición desanctisiana (y neoguelfa), refiriéndose al concepto de Renacimiento “en sentido más estricto”. Dispuestos en planos diferentes e inconfundibles en la interpretación gramsciana



del Renacimiento hay entonces dos tradiciones críticas, conscientemente reorganizadas y pensadas bajo la luz de la compleja problemática propuesta en los *Cuadernos*. La primera permite a Gramsci mantener su parecer firme sobre el carácter “reaccionario” del Humanismo y del Renacimiento “en sentido estricto” iluminando una raíz de nuestra crisis nacional; la segunda le permite delimitar la función de Italia en la formación de la Europa moderna-burguesa, entendida como largo proceso y esencialmente coincidente con el periodo que comprende el despertar del año mil y la génesis y constitución de los modernos estados nacionales europeos. Obviamente, no son indiferentes las consecuencias de esta perspectiva desde el punto de vista de la periodización —o sea de la interpretación— de la historia italiana y europea. Por una parte, hay un Renacimiento que está en las raíces de la “modernidad”; por otra, hay un Renacimiento ajeno a la “modernidad”, destinado a desembocar, sin solución de continuidad, en la Contrarreforma: “el movimiento reaccionario, del cual el Humanismo había sido una premisa necesaria, se desarrolló en la Contrarreforma” dice en 1930.¹⁵ Y poco después: “Precisamente la Contrarreforma debía acentuar automáticamente el carácter cosmopolita de los intelectuales italianos y su desapego de la vida nacional. Botero, Campanella, etcétera, son políticos europeos, etcétera.”¹⁶

Se plantea el problema del proceso histórico general en el cual el Renacimiento es concebido como “movimiento de gran alcance” y Renacimiento “en sentido más estrecho”. O sea, se pone el nudo de la relación entre los dos. Mas lo resuelve en el sentido de una radical distinción entre los mismos; por una parte, basada en el concepto de “cultura”; por otro, en el de “espontaneidad”. “El Renacimiento espontáneo italiano, que inicia después del año mil y florece artísticamente en la Toscana, fue sofocado por el Humanismo y por el Renacimiento en el sentido cultural, por el resurgimiento del latín como lengua de los intelectuales, contra el *volgare*, etcétera”, escribe entre 1933 y 1934. Y continúa: “que tal Renacimiento espontáneo (especialmente el del *Duecento*) puede ser comparado con el florecer de la

literatura griega es innegable; mientras que el ‘politicismo’ del *Quattrocento-Cinquecento* es el Renacimiento que puede ser referido al Romanismo”.¹⁷ Para Gramsci se trata de una diferencia esencial, ya subrayada por él mismo entre junio y julio de 1933, cuando distingue en una polémica con Rostagni los diversos aspectos de la cultura italiana del Humanismo y del Renacimiento: 1. “El estudio humanístico-erudito del clasicismo grecorromano que se convierte en ejemplar modelo de vida”. 2. “El hecho de que tal referencia al mundo clásico no es otra cosa que la envoltura cultural en la que se desarrolla la nueva concepción de la vida y del mundo en competencia y a menudo (y cada vez más) en oposición a la concepción religiosa-medieval.” 3. “El movimiento original que el ‘hombre nuevo’ realiza, y que es nuevo y original, no obstante la envoltura humanística ejemplificada en el mundo antiguo”.¹⁸ Justo en el cuadro de esta distinción preliminar, Gramsci reafirma la diferencia entre “espontaneidad” y “cultura”, entre “espontaneidad originaria” del proceso histórico total y “sistematización” hecha por la “cultura” humanista y renacentista. No hay duda sobre el sentido de su posición: “es digno de observar que la espontaneidad y el vigor del arte se adquieren antes de que el humanismo se ‘arregle’”.¹⁹ Nótese el léxico: espontaneidad / cultura; florecer / sistematización.

Bien vistas las cosas, en la posición historiográfica de Gramsci sobre el Humanismo y sobre el Renacimiento vuelve a aparecer la distinción, por demás bastante característica, entre “forma” y “vida”. Se entiende: no cualquier forma, ni cualquier sistematización. Pero sí aquella forma y aquella sistematización que han tornado en sentido reaccionario nuestra vida nacional. La “sistematización” humanística —reconfirmada sintomáticamente en 1933— representa justamente “la separación de los intelectuales de las masas que se estaban nacionalizando, y, por lo tanto, una interrupción de la formación político-nacional italiana, para regresar a la posición (en otra forma) del cosmopolitismo imperial y medieval”.²⁰

Sobre la presencia de este léxico, y, en general, del tema de la vida en los *Cuadernos*, habría que insistir. Pero aquí se quiere subrayar sólo dos puntos.²¹ Sobre todo la incidencia



del léxico “vitalista” en la interpretación gramsciana del Renacimiento. Y después, el hecho de que, en el plano de los significados y de los valores, la diferencia entre los dos conceptos en los *Cuadernos* sea puesta sobre el fondo de este específico modelo crítico. Por una parte, Renacimiento como vida, florecer, despertar, “resurgimiento” (para retomar la expresión clásica); y, por la otra, Renacimiento como forma, sistematización: en una palabra, como estancamiento de la vida, como bloqueo, decadencia.

Es interesante subrayar también el tejido que se forma en la página de Gramsci entre este léxico filosófico de origen “vitalista” y las tradiciones críticas con las cuales él se relaciona de modo directo o indirecto. El concepto del Renacimiento como “espontaneidad”, “florecer”, está relacionado con la interpretación de Labriola (y antes aún, de Romagnosi); el concepto de Renacimiento como “forma”, “sistematización”, está relacionado con la interpretación de Balbo, de De Sanctis, y también, en diferentes modalidades, con la de Giuseppe Toffanin.

No son tradiciones críticas unificables; así como no lo son en la página de Gramsci el concepto de “vida” y el concepto de “forma”. No se unifican, de hecho. Se ponen en una situación de tensión permanente, correspondiente a aquella siempre abierta, en el plano histórico, entre dimensión nacional y dimensión europea.

3. La interpretación de la función y de los caracteres propios del Renacimiento italiano se sitúan, pues, dentro de una interpretación y periodización más general del Renacimiento entendido como estructura de un extenso periodo de la historia europea. Conviene seguir insistiendo en este motivo para entender con mayor precisión la posición sostenida en los *Cuadernos*. En el análisis de la historia italiana, Gramsci parte de un modelo teórico preciso, delineado con claridad en abril de 1932: “Cada movimiento intelectual deviene, o vuelve a ser nacional, si se ha verificado una ‘ida al pueblo’, si ha habido una fase de ‘Reforma’ y no sólo una fase de ‘Renacimiento’, y si las fases de ‘Reforma-Renacimiento’ se siguen orgánicamente y no coinciden con fases históricas distintas (como en Italia, en la cual, entre el movimiento

comunal (Reforma) y el del Renacimiento ha habido un hiato histórico desde el punto de vista de la participación popular en la vida pública). Aun si se tuviera que comenzar por escribir ‘novelas populares’ y versos de melodrama, sin un periodo de ‘ida al pueblo’ no hay Renacimiento, ni literatura nacional”.²² En fin, sin Reforma no son posibles ni el proceso de nacionalización de los intelectuales y de las masas ni, consecuentemente, la formación del moderno Estado-nación. Sobre este punto, que es capital, Gramsci es claro: se rompe el ritmo ascendente de una civilización cuando se quiebra el nexo entre Reforma y Renacimiento. De hecho, no es posible que el Renacimiento se despliegue por completo si no desemboca en la fundación de un Estado nacional.

Pero, a la vez, el nacimiento de tal Estado se hace posible sólo con una “ida al pueblo”, o sea, con un movimiento reformador. Desde este punto de vista, la Reforma es un momento crucial del proceso constitutivo de la moderna civilización europea.

Se entiende entonces por qué Gramsci insiste varias veces en los *Cuadernos* en este conjunto de problemas. Por ejemplo, hablando en 1931 sobre las investigaciones de Ezio Levi, subraya su importancia y por qué éstas tienden justamente a “demostrar que los primeros elementos del Renacimiento no fueron de origen áulico o escolástico, sino populares, y fueron expresión de un movimiento general cultural y religioso de rebeldía contra las instituciones medievales, Iglesia e Imperio”. E inmediatamente después, criticando la tesis según la cual en el *Duecento* se había originado una “nueva civilización italiana”, observa cómo la civilización que entonces surge no es “nacional”, sino “de clase”, y cómo ésta está destinada a asumir una “forma ‘comunal’” y local, no unitaria, no sólo política, sino también “culturalmente”. Subraya que la nueva civilización surge precisamente oponiéndose al “universalismo” europeo-católico, del cual Italia era la base, “con los dialectos locales y con poner en primer plano los intereses prácticos de los grupos burgueses municipales. Por lo tanto, nos encontramos, continúa, en un periodo de dispersión y disgregación del mundo cultural existente, ya que las fuerzas nuevas no se introducen en este mundo, sino que reaccionan en su contra, aunque



inconscientemente, y representan elementos embrionales de una cultura nueva". Y concluye: "El estudio de las herejías medievales se vuelve necesario".²³

En el "Renacimiento espontáneo" italiano florecen, pues, nuevos elementos lingüísticos y nuevos elementos religiosos que Gramsci considera en un contexto unitario, pero señalando los límites del proceso entonces encaminado: "Que el '*vulgare*' escrito haya aparecido en Lombardía como primera manifestación de cierta magnitud es un hecho relevante, y que esté ligado al *patarinismo*, es también un hecho muy importante", observa en 1931, pero inmediatamente aclara: "En realidad, la burguesía naciente impone sus propios dialectos, pero no logra crear una lengua nacional: si ésta nace es limitada a los literatos y éstos son absorbidos por las clases reaccionarias, por las cortes; no son 'literatos burgueses', sino áulicos".²⁴

Está evidentemente en función, en estas páginas, el modelo teórico antes encontrado: en la historia italiana, Reforma y Renacimiento han quedado separados, sin entrelazarse de modo orgánico. Por lo tanto, no se han desarrollado ni una cultura nacional, ni un moderno Estado-nación. He aquí el origen de nuestra decadencia: en el fondo no ha habido un proceso de nacionalización de los intelectuales y de las masas dentro de la unidad de una moderna estructura estatal. Éste es el núcleo del problema. No sirve enfrentarlo con el problema de la "ausencia de reforma" en Italia. Además, Gramsci tiene claro lo siguiente: en Italia sí ha habido una Reforma, que es justamente el "Renacimiento espontáneo", con las características fundamentales de un movimiento "reformador", tanto en el plano lingüístico, como en el plano puramente religioso. Lo que ha estado ausente en Italia no es la Reforma, como tienden a pensar quienes permanecen enclavados en una concepción "confesional" del momento reformador (ya sea de carácter luterano o calvinista), sino justamente la relación entre "Reforma"—entendida en sentido amplio—y "Renacimiento".

Y es, se ha visto, un problema que incumbe al pasado y al presente de Italia, pues sí es verdad que aquella crisis de un largo, larguísimo periodo, está siempre abierta en nuestra historia nacional.

Basándonos en semejantes posiciones, hay algunas convicciones sobre los caracteres fundamentales de la "modernidad" en los cuales, aunque sea de modo sumario, vale la pena detenerse. En la base del mundo moderno se encuentran, para Gramsci, el Estado-nación y, en este cuadro, la creación de una lengua nacional (el "*vulgare*") y de una Iglesia nacional. En este sentido, entre modernidad, estatalidad, lengua y religión nacionales hay un nexo orgánico, constitutivo: el nexo que justamente faltó en Italia por el hiato que se ha abierto entre "Reforma" y "Renacimiento"... "Mientras en el resto de Europa el movimiento general culminó en los estados nacionales y luego en la expansión mundial de España, Francia, Inglaterra y Portugal, en Italia—subraya Gramsci— a los estados nacionales de estos países correspondió la organización del Papado como Estado absoluto". Pero no ha sido casual, obviamente, la ausencia en Italia de una moderna estructura nacional. Por el contrario: ésta tiene sus raíces en un límite orgánico de nuestra burguesía comunal, que se reveló incapaz de superar un horizonte "groseramente corporativo", de crear "una propia civilización integral", apretando en un solo nudo "Reforma" y "Renacimiento". Debido a lo anterior, en Italia la experiencia comunal decayó; la anarquía feudal se ha impuesto en formas nuevas; ha triunfado, finalmente, la dominación extranjera. En la separación entre momento "reformador" y momento "renacentista"—a su vez fundado en un límite de clase— radica en Italia la ausencia de los principios fundamentales de la "modernidad"—o sea del Estado-nación, del *vulgare*, de la Iglesia nacional.

En estos tres puntos, que ponen a prueba la capacidad explicativa del modelo crítico adoptado, Gramsci insiste con rigor varias veces.

No obstante las exclamaciones sobre la romanidad, de romano, observa Gramsci, no hubo nada en el Renacimiento italiano. Por el contrario: justamente faltó lo que es el rasgo característico de la civilización de Roma, o sea, la unidad estatal y territorial.²⁵ De la misma manera, faltó una lengua nacional, desde el momento que "el '*vulgare*' para los humanistas era como un dialecto, no tenía carácter nacional". Para confirmar el hecho de que éstos "eran los continuadores



del universalismo medieval —en otra forma, se entiende— y no un elemento nacional” eran, pues, “una ‘casta cosmopolita’, para quienes Italia representaba, tal vez, lo que la región es en el marco nacional moderno, pero nada más y nada mejor: éstos eran apolíticos y nacionales”.²⁶ Es verdad que “cada lengua es una concepción integral del mundo”, y en el Renacimiento, sobre el plano lingüístico, hubo un choque entre dos conceptos: uno burgués-popular, que se expresaba en el “*volgare*”; y uno aristocrático-feudal, que se expresaba en latín y que se remitía a Roma.²⁷ Pero no cabe duda, para Gramsci, de quién prevaleció en tal choque.

Finalmente —y es el último elemento del análisis realizado en los *Cuadernos*— en Italia, a diferencia de otros países, la religión no ha sido “un elemento de cohesión entre el pueblo y los intelectuales”. Por lo mismo, no se ha constituido un “bloque nacional-popular” en el campo religioso. “En Italia —repite Gramsci en 1933—, no existía ‘Iglesia nacional’, sino un cosmopolitismo religioso, porque los intelectuales italianos estaban relacionados con toda la cristianidad inmediatamente como dirigentes no nacionales”.²⁸ Y así concluye, reflejando sintomáticamente temas y léxicos de origen desantisciano: separación entre ciencia y vida, entre religión y vida popular, entre filosofía y religión; los dramas individuales de Giordano Bruno, etcétera, son del pensamiento europeo y no del italiano”.²⁹

Ausencia de una burguesía nacional; ausencia de un Estado-nación; ausencia de una lengua “vulgar” hegemónica; ausencia de un bloque “nacional-popular” en el terreno propiamente religioso: son éstas las razones de la “crisis” de la sociedad italiana entre Quattrocento y Cinquecento, de su total estancamiento en el desarrollo. No se trata, pues, de una crisis limitada en términos culturales: “El Humanismo —precisa Gramsci en 1931— fue un hecho reaccionario de la cultura porque toda la sociedad italiana se estaba haciendo reaccionaria” con el “paso a los principados y a las señorías”, con “la pérdida de la iniciativa burguesa”, con “la transformación de los burgueses en propietarios de tierras”.³⁰ En el abismo entre “Reforma” y “Renacimiento” —que constituye el carácter fundamental de nuestra historia nacional— se ha acuñado una aristocracia alejada del

pueblo-nación, mientras que para la burguesía florecida con prepotencia durante el periodo comunal se ha abierto un proceso de decadencia destinado a durar hasta el Settecento.³¹ En síntesis: justamente donde se inició el “Renacimiento espontáneo”, formándose con rasgos propios de una “Reforma”, ha habido un bloqueo, un estancamiento general en la formación de las estructuras constitutivas de la “modernidad”.

Ésta es esencialmente la posición de Gramsci a principios de los años treinta. Bien vistas las cosas, se trata de un modelo teórico de claro origen maquiavélico, en el cual se advierten también ecos y motivos de la tradición “neoguelfa”,³² pero repensados y radicalmente reorganizados bajo la luz del nexo “Reforma-Renacimiento”. En ello consiste la originalidad del juicio gramsciano. No es difícil advertir cuán presente está la concepción del marxismo como filosofía de la *praxis* que Gramsci va progresivamente elaborando en los *Cuadernos*..., planteando, al mismo tiempo, el problema de una “moderna reforma intelectual” que supere clara y definitivamente las modalidades modernas del nexo entre “Reforma” y “Renacimiento” en sus puntos de crisis y en sus puntos de desarrollo.

4. Precisamente bajo la luz de este modelo crítico se deben analizar e interpretar los juicios de Gramsci sobre Girolamo Savonarola y sobre el mismo secretario florentino. Partiendo desde aquí, resaltan con claridad la originalidad y el carácter “progresivo” de la posición de ambos, más allá de viejas contraposiciones. A propósito de Savonarola, Gramsci toma claramente distancia, sobre todo de las interpretaciones plañideras. Pero se aleja también de posiciones como la de Luigi Russo —un estudioso que en otros aspectos le es cercano—, rechazando la tesis según la cual Maquiavelo y Savonarola representan, respectivamente, el momento “político” y el momento “religioso”.

Desarrollando una línea crítica bastante original, especialmente en ese momento, subraya enérgicamente la dimensión puramente política de la posición del cura, poniéndolo en un neto contraste con las tendencias fundamentales que entonces se estaban afirmando en la



historia italiana. “Quien sostiene que Savonarola fue un “hombre del Medioevo” —escribe en 1933—, no se da cuenta suficientemente de su lucha con el poder eclesiástico, lucha que en el fondo tendía a independizar a Florencia del sistema feudal eclesiástico”. “En lo que respecta a Savonarola, se hace la clásica confusión entre la ideología que se funda en mitos del pasado y la función real que debe prescindir de tales mitos, etcétera”.³³ Considerado en relación con el Humanismo y el Renacimiento —y a las “fuerzas” que habían bloqueado el proceso del “Renacimiento-espontáneo” del año mil—, Savonarola representa, a su manera, y con sus propias formas, una tendencia progresista, “moderna”, más allá de las apariencias. Y se relaciona, de modo orgánico, con las energías populares que preparaban la reacción al “espléndido parasitismo” de una aristocracia irremediamente alejada del pueblo-nación.

Con sus “juegos de vanidades” —había ya observado a fines de 1930—, el savonarolanismo se liga íntimamente a la reforma protestante, y también a formas de “banditismo popular”, como el del rey Marcone en Calabria, “y otros movimientos que sería interesante analizar y registrar como síntomas indirectos”. Se une a la misma reflexión de Maquiavelo, si bien es verdad que el pensamiento político del secretario florentino “es una reacción al Renacimiento, es el reclamo a la necesidad política y nacional de acercarse al pueblo como lo han hecho las monarquías absolutas de Francia y España, como es un síntoma la popularidad de Valentino en la Romagna, el oprimir a los señoritos y a los condotieros etcétera”.³⁴ Más allá de viejas imágenes consolidadas, en el análisis de Gramsci la figura y la personalidad de Savonarola liberan una notable energía política, que lo incorpora, por un lado, a experiencias cruciales de la Europa moderna, como la de la Reforma protestante; y, por el otro, a la reflexión maquiavélica. En síntesis: Savonarola representa una crítica eficaz de los caracteres “regresivos” asumidos por la historia italiana y un esfuerzo por unirse, aunque sea de modo específico, a los caracteres fundamentales de la experiencia europea moderna.

Por más que parezca paradójico, se trata de una interpretación de matriz “maquiavélica”, como parece claro

en el acercamiento explícito de la figura del fraile y la del secretario florentino, unidos por su “reacción” al Renacimiento.

Desde el punto de vista del juicio sobre el Humanismo y el Renacimiento, la importancia del Maquiavelo en los *Cuadernos* va mucho más allá de la relación, también significativa, con Girolamo Savonarola. Su figura es decisiva, por lo menos debido a otros dos motivos: en primer lugar, superando el horizonte histórico-político nacional, logró ser el teórico del proceso que ha encabezado la formación de los modernos Estados-nación llevados a cabo en Inglaterra, Francia y España. En segundo lugar “y es esto lo que le ha permitido centrarse en cuanto ha sucedido fuera de Italia—, él ligó el problema de la formación del Estado moderno con el proceso de nacionalización de los intelectuales y de las masas, de los “simples” y de la “alta cultura”. Logró comprender la necesidad de un nexo orgánico entre “Reforma” y “Renacimiento”, entendiéndolo que sólo de semejante enlace podía surgir una nueva civilización, basada en una nueva forma de estatalidad. En el pensamiento de Maquiavelo coinciden genética y estructuralmente la formación del Estado moderno y la relación entre momento “reformador” y momento “renacentista”: ésta es su intuición fundamental, y aquí está su decisivo aporte a la modernidad, hasta Marx, hasta la filosofía de la praxis. Partiendo precisamente desde esta intuición, que se despliega plenamente en el plano teórico, ha superado el límite intrínseco al Humanismo y al Renacimiento italiano, consciente, como lo era, de que “el Renacimiento no puede ser tal sin la fundación de un Estado nacional”, o sea, sin aquella “ida al pueblo” que es indispensable para “nacionalizar” el “movimiento intelectual”, y por tanto establecer los fundamentos del moderno Estado-nación, y más en general, de la civilización moderna.

Heredero consciente del Renacimiento espontáneo, por lo mismo comprendió con claridad la salida regresiva en la que éste podía desembocar, si no se hubieran conectado orgánicamente en el Estado —que es el lugar constitutivo de su entrelazamiento—, por un lado, la “Reforma”, y por otro, el “Renacimiento”.



En este sentido, Maquiavelo ha sido el “exponente más expresivo” de aquel Humanismo “ético-político”, dirigido, programáticamente, a la “búsqueda de las bases de un ‘Estado italiano’ que debería haber nacido junto y paralelamente a Francia, España, Inglaterra”.³⁵ En Maquiavelo, pues, se expresa otra concepción sobre el Humanismo, radicalmente irreductible al Humanismo “cultural”, vale decir, a aquel Humanismo y aquel Renacimiento en “sentido estricto” que Gramsci, como se ha visto, opone frontalmente al “Renacimiento espontáneo” que inicia después del año mil.

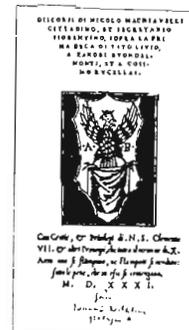
El modelo teórico de Maquiavelo, coincidente en puntos esenciales con el modelo teórico gramsciano, no permite encontrar *sólo* el “vicio original” de la historia nacional italiana. Por sus génesis y estructura, posee una potencia explicativa muy diferente.

En Europa puede localizar carencias e insuficiencias de la misma “modernidad”, partiendo precisamente del análisis de la relación entre “sencillos” y “cultos”, “pueblo” e “intelectuales”. Es decir, abre la vía a una reconsideración de la historia europea moderna en su totalidad, contribuyendo, al mismo tiempo, a delinear lo que deben ser los caracteres de una “reforma intelectual y moral” que pretenda superar los confines y los límites de la “modernidad”. Desde este punto de vista, sobresalen las observaciones de Gramsci sobre la reforma protestante, especialmente por el nexo establecido entre el movimiento “reformador” promovido por Lutero y el movimiento “reformador” promovido por Marx. La Reforma, observa Gramsci, ha sido estéril en el terreno “inmediato” de la alta cultura. Y como tal ha quedado, hasta que “de las masas populares, siempre fieles, no se selecciona lentamente un nuevo grupo de intelectuales que culmina en la filosofía clásica”.³⁶

Al revés, en la Reforma se encuentra un límite y una carencia afín a lo que ha comprometido en Italia el destino del “Renacimiento espontáneo”. Pero semejante límite —y aquí se halla el centro del razonamiento gramsciano— no se ha extinguido con la Reforma protestante, ni tiene que ver solamente con movimientos y concepciones pasadas. Por el contrario, afecta directamente el destino de la filosofía de la

praxis, la cual debe resolver el mismo problema que, en forma diferente, han enfrentado al Renacimiento “espontáneo” y la Reforma en sentido estricto. En otras palabras, en este límite se expresa una estructura de amplio periodo de *toda* la modernidad, que al mismo tiempo es una razón fundamental de su “fragilidad” íntima. Observa Gramsci en 1932: “La debilidad de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los intelectuales y las masas (cfr. “Renacimiento y Reforma”).”³⁷ Y así continúa en la segunda redacción del texto: “En la historia de la civilización occidental, el hecho se ha verificado a escala europea, con la derrota inmediata del Renacimiento y también en parte de la Reforma frente a la Iglesia romana”.³⁸ Pero esto no es un problema que se haya resuelto en el ámbito de lo “moderno”. Hablando de hoy, éste es precisamente el nudo que debe deshacer la filosofía de la *praxis*: es verdad que “los grandes intelectuales formados en su terreno, además de ser poco numerosos, no estaban ligados al pueblo, no salieron del pueblo, sino que fueron la expresión de clases intermedias tradicionales, a las cuales volvieron durante los grandes virajes históricos”; y es cierto que “otros permanecieron, pero para someter la nueva concepción a una revisión sistemática, y no para concederle el desarrollo autónomo”.³⁹

El problema de la relación entre “Reforma” y “Renacimiento”, *individuo* en formas propias por Maquiavelo, sigue siendo central; pertenece al pasado y al presente, involucra, desde los fundamentos, el *carácter* de lo “moderno” en toda su complejidad. Así entendido, Maquiavelo es para Gramsci un “autor” decisivo en todos los sentidos. Poniendo este problema, él, por una parte, entendió el límite de la historia italiana y europea (también en sus más altos puntos); y por la otra, vislumbró el horizonte de la historia contemporánea, que puede ser una efectiva “historia de la libertad” solamente superando lo que ha sido el confín de la modernidad. En el modelo elaborado por Maquiavelo se encuentra, pues, el germen de cada concepción del mundo que haya querido ser Estado, religión, cultura —en una palabra, civilización integral—. Aquí germina



el origen de la filosofía de la *praxis*, pero con un elemento esencial de novedad. Procediendo de Maquiavelo, ésta le radicaliza su motivo fundamental, y lo supera poniéndose el problema de la resolución integral del “Estado” en la “sociedad”, de la sociedad “política” en la sociedad “civil”. En este desarrollo, que es una revolución, reside su originalidad también respecto a la experiencia del secretario florentino. Viéndolo bien, con Marx el humanismo “ético-político” de Maquiavelo despliega todo su potencial, enfocando desde los fundamentos la *ratio* de la “fragilidad de lo “moderno”, y asumiendo la tarea efectiva de su superación, más allá de las formas del Estado-nación. En conclusión, Maquiavelo es el auténtico precursor de Marx, y Marx es su auténtico heredero, el verdadero seguidor. En el concepto maquiavélico de *religio* se encuentra la primera “célula” (diría Gramsci) del concepto marxista de *praxis*. Para precisar mejor el nexo en el plano textual: en la base de una posterior orientación esencial, en los *Discursos* se encuentran las raíces originarias de la “reforma intelectual y moral” promovida por la filosofía de la *praxis*.

Si se tiene presente todo lo anterior, parece claro que el Maquiavelo de Gramsci no tiene nada en común, en el plano teórico, con las varias interpretaciones del secretario florentino que circulaban en Italia y en Europa entre los años veinte y treinta —de la de Ercole a la de Chabod, de la de Meinecke a la de Russo (no obstante, citada y apreciada en los *Cuadernos...*)¹⁰ Tampoco tiene mucho en común con la interpretación delineada en *Elementos de política*, en páginas de extraordinaria intensidad y dramatismo, en el plano teórico o en el político. Se origina de razones muy diferentes, de otros problemas, a su vez estrechamente ligados a un análisis específico de la historia italiana y europea y, sobre esta base, del Humanismo y del Renacimiento. Hay un dicho de Croce a propósito de Marx que puede contribuir a aclarar la interpretación gramsciana: se trata de la famosa concepción de Marx como el “Maquiavelo del proletariado” —naturalmente depurada del “olor” crociano y del intento “reduccionista” que de hecho lo inspira—. En este nexo, que sin embargo es fundamental, hay que señalar una marcada diferencia: si, para Croce, Marx le ha mostrado al proletariado el valor y la importancia de la “fuerza”,

Maquiavelo, para Gramsci, le enseñó a los proletarios y a los burgueses cuáles son los vínculos originales de una civilización y cuáles las razones de su decadencia. En este contexto, delineó, en el plano filosófico-histórico, los caracteres morfológicos de la modernidad.

A través de la interpretación de Maquiavelo —y del humanismo “ético-político”, del cual ha sido el “exponente más expresivo”—, se ve cómo Gramsci ofrece en los *Cuadernos* una pluralidad de significados del término Humanismo (correspondiente a la pluralidad de significados del término Renacimiento). Y, sobre todo, se entiende mejor de qué manera se plantea, desde su punto de vista, el problema de la relación entre Humanismo, Renacimiento y “modernidad”. Esta última no se origina en el Humanismo y el Renacimiento en “sentido estricto”.

La interpretación en clave “reaccionaria” de uno y de otro despoja de fundamento esta posición. Además, esto se hace claro a partir de la franca distancia de la “vulgata” burckhardiana: hay una interpretación del Renacimiento y de la vida moderna que se atribuye a Italia (como si hubiera nacido originariamente y en los hechos en Italia), pero nada más se trata de la interpretación de un libro alemán sobre Italia”.¹¹ Sin embargo, *per se*, la modernidad no se origina ni siquiera en la Reforma protestante, a la cual Gramsci atribuye un significado de gran relevancia, pero esencialmente sin apegarse al esquema de la génesis de lo “moderno” de origen “hegeliano”. Fundamentalmente, la modernidad surge del “Renacimiento espontáneo” iniciado en el año mil, que, como se ha visto, en esencia ha sido precisamente una “reforma” (en sentido amplio) no confesional. Justamente dentro de este proceso de “gran alcance”, la modernidad se realizó al compás de ritmos hasta asincrónicos, y como quiera no reductibles a un denominador común, y donde se sitúan para Gramsci sucesos decisivos tales como la formación del Estado-nación, de los “vulgares”, de las iglesias nacionales, de la misma reforma protestante. Y en esta estructura de prolongado periodo de la historia europea moderna se sitúa Nicolás Maquiavelo, señalándole con su pensamiento político caracteres fundamentales, y también posibles límites, carencias, insuficiencias.



Asumiendo, al mismo tiempo, el punto de vista de Italia y Europa, Maquiavelo logró ser, simultáneamente, el primer teórico y el primer crítico de la modernidad.

5. Maquiavelo-Marx: se trata, pues, de un nexo crucial, en sentido “positivo” o en sentido “crítico-negativo”. En los *Cuadernos...*, efectivamente, esto se opone frontalmente a nexos teóricos y políticos igualmente decisivos para Gramsci: para empezar, por el nexo Croce-Erasmo y el de Croce con Guiccardini, sobre los cuales vale la pena llamar la atención por lo menos por dos motivos específicos (más allá del cuadro crítico general en el que se inscriben).

En primer lugar, éstos permiten profundizar algunos aspectos de la interpretación del Humanismo y del Renacimiento en sentido “cultural” ofrecida por Gramsci en los *Cuadernos...*, revela así su peso y su alcance más allá del mismo periodo humanista-renacentista, a lo largo de toda la historia europea, los nexos citados. En segundo lugar, aunque sea por contraste, permiten verificar la relación “Reforma-Renacimiento” como criterio explicativo de caracteres constitutivos de la historia moderna y de la perspectiva que, a partir de esto, la filosofía de la *praxis* debe realizar.

Analicemos, sobre todo, el primer nexo —aquel entre Croce y Erasmo—. Dice Gramsci: Erasmo, como muchísimos intelectuales de su tiempo, de los cuales además era “la cabeza”, “cedió” frente a las persecuciones y las hogueras. No “fue”, pues, “hacia el pueblo”, quien, por el contrario, sí fue el auténtico “portador” de la Reforma en Alemania (“el pueblo alemán en su totalidad, como pueblo indistinto, precisa Gramsci, no los intelectuales”).⁴²

En la obra erasmiana, “Reforma” y “Renacimiento” permanecieron, intencionalmente, divididos, separados, lo cual tampoco careció de consecuencias en el plano histórico. Al contrario, justo con la “vileza” de los intelectuales Erasmo se explica la infecundidad de la Reforma de Lutero y de Calvino en el terreno de la alta cultura, a la cual éstos, en efecto, lograron contribuir sólo posteriormente. Pero —como ya se ha comenzado a ver— aquí es donde se encuentra el nudo del problema— la separación entre “Reforma” y

“Renacimiento” no ha sido nunca superada en la cultura europea, y esto se debe a un motivo preciso, que ahora se puede determinar mejor—: la filosofía moderna continúa el Renacimiento y la Reforma en su fase superior, pero con los métodos del Renacimiento, sin la incubación popular de la Reforma que creó las bases sólidas del Estado moderno en las naciones protestantes”.⁴³ Aun habiéndose originado en la Reforma, la filosofía clásica no ha sido capaz de enlazar de manera orgánica “Reforma” y “Renacimiento”. He aquí —ya lo hemos destacado— “una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general”: “no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo alto y lo bajo, entre “simples” e intelectuales”.⁴⁴ En la raíz de la “fragilidad” de lo “moderno” se puede distinguir la persistencia de un originario momento “erasmiano” que, oponiéndose al momento “maquiavélico” apenas visto, ha marcado, y todavía marca, la historia y la cultura europeas, aun en sus aspectos de mayor progreso. Sin extinguirse o resolverse el uno en el otro, estos dos “momentos” tienen en constante tensión a nuestra civilización, abriéndole perspectivas netas de alternativa. Desde este punto de vista, si Marx es el auténtico heredero y continuador de Maquiavelo, Croce es el auténtico heredero y continuador de Erasmo.

De ambos emana una verdadera y propia “tradición”, basada en una separación programática —y varias veces repetida— de “Reforma” y “Renacimiento”, que tiende a romper el fundamento “progresivo” de la modernidad.

“La posición de Croce —afirma Gramsci en 1932— es la del hombre del Renacimiento hacia la Reforma protestante, con la diferencia de que Croce revive una posición que históricamente se ha demostrado falsa y reaccionaria. [...] Y él mismo contribuyó a demostrar que es falsa y reaccionaria... Que Erasmo pudiera decir de Lutero: “donde aparece Lutero, muere la cultura”, se entiende. Que hoy Croce reproduzca la posición de Erasmo no se entiende, ya que Croce ha visto cómo de la primitiva rudeza intelectual del hombre de la Reforma todavía surge la filosofía clásica alemana y el amplio movimiento del cual ha nacido el mundo moderno”. Y no sólo eso. Precisamente porque Croce ha comprendido lo insostenible de la tesis sobre la “ausente



reforma religiosa” en Italia y ha ampliado y precisado el concepto de religión, más grave es no haber entendido que justamente la filosofía de la *praxis*, con su vasto movimiento de masas, representó y representa un proceso histórico similar al de Reforma, en contraste con el liberalismo, que produce un Renacimiento angosto y limitado a pocos grupos intelectuales y que en un cierto momento capituló frente al catolicismo. [...] Croce le reprocha a la filosofía de la *praxis* su “cientificismo”, su superstición “materialista”, su supuesto regreso al “medievo intelectual”. Son los reproches que Erasmo, en el lenguaje de entonces, dirigía al luteranismo.

Pero de este modo, Croce le quita vigor y originalidad al tipo de intelectual que él mismo representa, y que es moderno porque funde en sí tanto al “hombre del Renacimiento” como al “hombre creado por el desarrollo de la Reforma”. En otras palabras, Croce, desconociendo su pasado, disminuye y priva de potencia su propia y peculiar modernidad. Simplifica lo que él mismo significa históricamente, manteniendo únicamente el lado “renacentista”, y tendencialmente contrarreformista de su posición. Por un prejuicio ideológico, desde el punto de vista de la conciencia crítica, da un paso atrás, en vez de adelante. “El intelectual moderno del tipo de Croce sería incomprendible sin la Reforma, pero no logra comprender el proceso histórico por el cual del ‘medieval’ Lutero se ha llegado necesariamente a Hegel, y por ello, frente a la gran reforma intelectual y moral representada por la filosofía de la *praxis*, reproduce mecánicamente la actitud de Erasmo.”⁴⁵

Son puntos que se deberían considerar analíticamente. Pero interesa sobre todo revelar cómo, en la interpretación gramsciana de Croce, funciona claramente el modelo crítico “Reforma-Renacimiento”. Sobre esta base, Erasmo se configura como el arquetipo originario de la posición de Croce, a su vez interpretada como una estructura de amplio periodo de toda la modernidad. Tanto Erasmo como Croce se confinan en el horizonte del Renacimiento. Éste es el carácter de su posición. “Su filosofía, especialmente en sus manifestaciones menos sistemáticas..., ha sido una verdadera reforma intelectual y moral del tipo “Renacimiento”, repite Gramsci a propósito de Croce. Lo cual

significa que él, como Erasmo, no “ha ido al pueblo”, no ha querido convertirse en un elemento nacional (como no lo han sido los hombres del Renacimiento, a diferencia de los luteranos y calvinistas)...”⁴⁶

En este punto, hay una sintonía entre Erasmo y Croce, una correspondencia plena. Al mismo tiempo, hay importantes elementos de diferenciación en el plano histórico y en el historiográfico.

Erasmo, sobre todo, se ha confrontado con Lutero, directamente; Croce es “hijo” de ambos. Se trata de una distinción importante. Pero hay otra más relevante desde el punto de vista teórico. Croce acepta la herencia del primer “padre”, mientras tiende a desconocer la del segundo. Precisamente en este desconocer se sitúa el nacimiento del moderno Erasmo.

Sin embargo, ni el desconocer o ignorar, ni el nacimiento son simples y lineales. Éste es el “problema” de Croce, y aquí radica la diferencia fundamental entre el nuevo y el viejo Erasmo. Situar sobre nuevas bases el modelo erasmista significa medirse con la tradición que se ha originado del Reformador, o sea, con la filosofía clásica alemana. En otras palabras, si efectivamente quiere ser tal, el moderno Erasmo no puede dejar de entrelazar en un solo nudo reforma de la dialéctica hegeliana y reafirmación de la centralidad del “momento” renacentista. Es decir, respecto a Hegel, debe dar un claro paso hacia atrás, volviendo a proponer, en este contexto, la primacía del Renacimiento y de la “capa intelectual”. Entre Erasmo y Croce hay, pues, fundamentales diferencias —históricas e historiográficas— en el ámbito de un común motivo de fondo, que además Gramsci no se cansa de destacar. Observa, por ejemplo, a propósito de la concepción “revolución-restauración”: “semejante modo de concebir la dialéctica es propio de los intelectuales, quienes se conciben a sí mismos como los árbitros y los mediadores de las luchas políticas reales; aquéllos personifican la ‘catarsis’ del momento económico al momento ético-político, o sea, la síntesis del proceso dialéctico en sí, síntesis que ellos ‘manipulan’ especulativamente en sus cerebros, dosificando sus elementos ‘arbitrariamente’ (o sea, pasionalmente).



Esta posición —concluye— justifica su ‘no involucrarse’ completamente en el acto histórico real y es, sin duda, cómoda: es la posición de Erasmo con respecto a la Reforma”.⁴⁷ Se trata también en este caso de afirmaciones que se deberían analizar una por una. Pero no es el juicio en conjunto de Gramsci sobre la “reforma” de la dialéctica hegeliana trabajada por Croce y sobre las modalidades de su “paso hacia atrás” lo que ahora nos interesa. Desde nuestro punto de vista, aquí vale la pena señalar cómo en este texto se complica y se refina el juicio de Gramsci sobre los caracteres y sobre el significado del “momento” erasmista. Más allá del plano estrechamente historiográfico, o de genéricas actitudes prácticas, aquí se configura el aspecto constitutivo de una posición teórica de la cual Croce, con su reforma de la dialéctica, es el artífice fundamental. Por lo tanto, si Marx renueva profundamente el “momento” maquiavélico, Croce renueva radicalmente el “momento” erasmista, remarcando de otra forma la separación entre “Reforma” y “Renacimiento”.

El motivo “erasmista” de “no involucrarse totalmente en el acto histórico real” es, entonces, un criterio explicativo esencial del análisis de Gramsci, desde el punto de vista filosófico y también histórico-político. Sintomáticamente, aparte del nexo Croce-Erasmo, aclara el segundo nexo que se quiere evocar en estas páginas: el de Croce y Guicciardini. Y sobre esta base, contribuye a demostrar cómo, en las raíces, “erasmismo” y “guicciardinismo” han significado puntos de enlace y de convergencia. En este sentido, es esclarecedora la pregunta que Gramsci formula en el *Cuaderno 10*: “¿no puede haber —se pregunta en 1932— un neomalthusismo intencionado en Croce, la voluntad de no ‘involucrarse’ a fondo, que es el modo de velar por lo estrictamente ‘particular’ del moderno ‘guicciardinismo’, propio de muchos intelectuales, para quienes parece que basta decir: *Dixi et salvavi animam meam?*”⁴⁸

Gracias al motivo del “no involucrarse”, el nexo entre Erasmo y Guicciardini parece claro en este texto. Pero, simultáneamente —y es el otro elemento relevante—, aquí comienza a aparecer claro también el nexo orgánico entre “erasmismo” “guicciardinismo” y “revolución pasiva” —una de

las categorías fundamentales de toda la estrategia teórica elaborada por Gramsci en los *Cuadernos*.

Detengámonos brevemente en este punto decisivo. “Está por verse si la fórmula de Quinet pueda ser semejante a la de ‘revolución pasiva’ de Cuoco; estas fórmulas tal vez expresan el hecho histórico de la ausencia de una iniciativa popular unitaria en el desenvolvimiento de la historia italiana y el hecho de que el desarrollo se ha verificado como reacción de las clases dominantes a la subversión esporádica, elemental, desordenada, de las clases populares, con ‘restauraciones’ que han acogido algunas exigencias de abajo; por lo tanto, ‘restauraciones progresistas’ o ‘revoluciones-restauraciones’, o también ‘revoluciones pasivas’. Se podría decir que siempre se ha tratado de revoluciones del hombre de Guicciardini (en el sentido desanctisiano), en el cual los dirigentes siempre han salvado su ‘particularidad’, etcétera”.⁴⁹ El “guicciardinismo” es, pues, el modo peculiar con el cual la “revolución pasiva” se expresa en un país como el nuestro, marcado estructuralmente por un bloqueo, por la suspensión del desarrollo del “Renacimiento espontáneo” iniciado después del año mil. Dentro de este cuadro específico, en Italia coinciden “revolución del hombre de Guicciardini” y “revolución pasiva”. Ambas representan de modo orgánico la actitud fundamental de nuestras clases dirigentes, que han gobernado el “desarrollo” del país, dejando constantemente abierta, a su favor, la separación entre “Reforma” y “Renacimiento”.

Tanto la una como el otro están directamente conectados con el modelo erasmista que caracteriza nuestra capa intelectual —desde los humanistas hasta Benedetto Croce—. En este sentido, “erasmismo” y “guicciardinismo” son sus aspectos —más aún dos niveles— de un único proceso, que se estructura y desarrolla a través de las modalidades de la “revolución pasiva”.

Aun si parte de De Sanctis, Gramsci renueva notablemente la imagen del hombre de Guicciardini expuesta en la *Historia de la literatura italiana*, delineando su sentido *político* de conjunto (sin por ello renunciar a un sentido más débil del término).⁵⁰ Sobre este fondo general, existe una importante diferencia. Guicciardini y el “guicciardinismo” pertenecen,



ante todo, a nuestra historia nacional, de la cual representan el “principio” explicativo fundamental. Erasmo y el “erasmismo” han influenciado ampliamente y de diversas maneras la estructura de toda la modernidad, más allá de nuestro específico horizonte nacional. Y han logrado hacerlo porque, además del Renacimiento, se han enfrentado con la Reforma de Lutero y de Calvino. Desde este punto de vista, Croce, como el Erasmo moderno, es una figura europea y no sólo italiana. En esto reside su particularidad. Con una “reforma intelectual y moral tipo Renacimiento”, ha tratado de virar en sentido conservador la tensión que siempre ha animado a la modernidad, reformando de este modo sus aspectos más elevados y progresistas. Criticarlo y superarlo equivale a reforzar y desarrollar la otra tendencia que ha animado a la modernidad. Y, a su vez, significa determinar los caracteres de una “reforma intelectual y moral” radicalmente distinta, potenciando, por contraste, los puntos más fuertes y avanzados de la filosofía y de la cultura de la modernidad.

Esto significa, sobre todo, volverse a acercar a Maquiavelo: plantear y resolver de manera radicalmente nueva el problema de la relación entre “Reforma” y “Renacimiento”.

6. Si se tiene presente este conjunto de problemas, se entiende bien el razonamiento de Gramsci sobre la “nueva cultura integral”, que debe ser creada por la filosofía de la *praxis*. Esta nueva cultura —escribe— debe tener “el carácter de masas de la Reforma protestante y del iluminismo francés,” y los “caracteres del clasicismo de la cultura griega y del Renacimiento italiano”. O sea, debe ser capaz de “sintetizar” a Robespierre y Kant, “política” y “filosofía”.⁵¹ En una palabra, ella tiene la tarea de fusionar la “Reforma” y el “Renacimiento”, superando lo que han sido los límites fundamentales de la modernidad, los motivos de su íntima fragilidad estructural. Como es sabido, la Reforma no logró crear de inmediato una cultura superior, pero tampoco el iluminismo, que, sin embargo, fue una “gran reforma intelectual y moral del pueblo francés, más completa que la luterana”; tuvo un “inmediato florecimiento de alta cultura”. Finalmente, la misma filosofía de la *praxis* “se ha venido

vulgarizando por la necesidad de la vida práctica inmediata”. Y no obstante haber caído en el “prejuicio” y en la “superstición”,⁵² la filosofía de la *praxis* puede animar una “reforma intelectual y moral” basada en la superación radical de la separación entre “Reforma” y “Renacimiento”. Y lo puede hacer gracias a su estructura intrínseca, que está, de por sí, más allá de estas oposiciones, porque retoma y realiza plenamente la concepción “maquiavélica” de la modernidad. La filosofía de la *praxis* —precisa Gramsci— “presupone” Renacimiento y Reforma, filosofía alemana y Revolución francesa, calvinismo y economía inglesa clásica, liberalismo laico e historicismo. Es la “coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, en la dialéctica del contraste entre cultura popular y alta cultura. Corresponde al nexo Reforma protestante-Revolución francesa: es una filosofía que es política y es una política que es también una filosofía”.⁵³ En síntesis, es una “Reforma” que es también un “Renacimiento” y es un “Renacimiento” que también es una “Reforma”. Al radicalizar el momento “maquiavélico”, la filosofía de la *praxis* es, pues, la definitiva superación del confin que delimitó la modernidad aun en sus más elevados aspectos de desarrollo y progreso.

Lo dicho aquí apenas son citas muy conocidas, y es posible analizarlas desde varios puntos de vista: la reivindicación de la unidad de la filosofía de la *praxis* en Reforma y Renacimiento es obvia. También la crítica de las “formas” políticas y culturales propias del estalinismo, connotadas justamente por un renovado hiato entre “Reforma” y “Renacimiento”; como ratificación, si fuera necesario, de que el modelo crítico de origen “maquiavélico” es válido, tanto para el pasado, como para el presente. Pero no quiero insistir sobre esto. Desde el punto de vista elegido en estas páginas, cuenta, sobre todo, destacar el nexo orgánico que se estrecha progresivamente en las páginas de Gramsci entre el desarrollo de la concepción de marxismo como filosofía de la *praxis* y el rescate del Renacimiento italiano, con sus “caracteres” clásicos. En el plano interpretativo, este es el punto esencial. De la determinación de las estructuras de la nueva “reforma intelectual y moral” nace una revalorización del momento renacentista destinada a producir significativas

note sul
machiavelli
sulla politica
e sullo Stato
moderno 

variaciones (léxicas y conceptuales), también en el juicio de Gramsci, sobre el Renacimiento en sentido propio, más allá de las primeras y drásticas evaluaciones críticas. En éstas, como en otros casos, la filosofía de la *praxis* le abre a Gramsci diversos enfoques —muy diversos— de aquellos de las fases originales de la “escritura” de los *Cuadernos*. Y ante todo, en este caso, conduce a la plena madurez teórica y política del problema decisivo, siempre abierto, para nuestra reflexión: la relación entre “Reforma” y “Renacimiento”.

NOTAS

- ¹ Cfr. ahora en F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Turín, 1967, pp. 738-739.
² Sobre el significado de esta intervención de Marandi, cfr. D. Cantimori, L. Fevre, en *Storici e storia*, Turín, 1971, pp. 233 y ss.
³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Instituto “Gramsci”, a cargo de V. Gerratana, Turín 1975, pp. 317-318 (desde ahora serán citados como Q.).
⁴ Q., pp. 645 y 1 054.
⁵ Q., p. 643.
⁶ Q., p. 1 829.
⁷ Q., p. 2 350.
⁸ Q., p. 1 910.
⁹ Q., p. 1 907.
¹⁰ Q., p. 1 913.
¹¹ *Ibid.*
¹² Q., p. 653. “El Estado moderno y la filosofía moderna fueron importados en Italia porque nuestros intelectuales no eran nacionales y cosmopolitas, como en el Medioevo y de formas diversas, sino en las mismas relaciones generales.”
¹³ Véase sobre estos temas el importante trabajo de C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palermo, 1972. Sobre De Sanctis y el Renacimiento, cfr. M. Paladini Misitelli, *Il punto su De Sanctis* (con referencias útiles a los ensayos de G. Savarese, *De Sanctis e i problemi dell’Umanesimo*, y de F. Tateo, *Il realismo critico desanctisiano e gli studi rinascimentali*, ambos en F. De Sanctis e il realismo, Nápoles, 1978, t. I.) Naturalmente, permanece como clásico el ensayo de D. Cantimori *De Sanctis e il Rinascimento*, ahora en *Studi di storia*, Turín, 1959, pp. 321. Sobre la tradición neoguelfa remitase al ensayo “Interpretazioni del Rinascimento: Balbo e Romagnosi”, en A.V. *Il Rinascimento nell’Ottocento italiano —Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und (Deutschland)*, a cargo de August Buck-Cesare Vasoli, Boloña —Berlín, 1959, pp. 65 y ss.
¹⁴ A. Labriola, “In memoria del ‘Manifiesto dei comunisti’”, en A. Labriola *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Turín, 1973, p. 528.
¹⁵ Q., p. 645. Para la cronología de los Q., cfr. G. Francioni, *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei ‘Quaderni del carcere’*, Nápoles, 1984.



- ¹⁶ Q., p. 399.
¹⁷ Q., p. 1 936.
¹⁸ Q., pp. 1 828-1 829.
¹⁹ Q., p. 1 829.
²⁰ *Ibid.*
²¹ Sobre este tema, remito a mi trabajo “Gramsci e il linguaggio della ‘vita’”, en *Studi Storici*, XXX, 1989, pp. 679.
²² Q., p. 1 030.
²³ Q., pp. 787-788.
²⁴ Q., p. 789.
²⁵ Q., p. 643.
²⁶ Q., p. 652.
²⁷ Q., pp. 644-645.
²⁸ Q., pp. 1 129-1 130.
²⁹ *Ibid.*
³⁰ Q., p. 906.
³¹ Q., p. 644.
³² Cfr. sobre esto: “Interpretazioni del Risorgimento: Balbo e Romagnosi”, *op. cit.*, pp. 69 y ss.
³³ Q., pp. 1 831-1 832.
³⁴ Q., p. 648.
³⁵ Q., pp. 1 914 y 1 936.
³⁶ Q., p. 1 862 (para la primera redacción del texto, cfr. Q., pp. 424-425: “esta maldad de los intelectuales explica la ‘esterilidad’ de la Reforma en la alta cultura, mientras de las clases populares reformadas no se selecciona lentamente un nuevo grupo de intelectuales y allí está la filosofía alemana de 1700-1800. Algo parecido sucede también con el marxismo: no crea una alta cultura porque los grandes intelectuales que se forman en su terreno no son seleccionados desde las clases populares, sino de las clases tradicionales, a las cuales regresan en los ‘virajes’ históricos o permanecen con ellas para impedirles el desarrollo autónomo”).
³⁷ Q., pp. 1 070. “Los intentos de movimientos culturales ‘hacia el pueblo’ —universidades populares y semejantes— siempre degeneraron en formas paternalistas; además faltaba en ellos toda organicidad de pensamiento filosófico y de centralización organizativa”.
³⁸ Q., p. 1 381. Aquí también vale la pena citar de modo extenso la segunda redacción del texto de Gramsci: “En general, una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los ‘simples’ y los intelectuales. En la historia de la civilización occidental, el hecho se verificó a escala europea con el fracaso inmediato del Renacimiento, y en parte también de la Reforma, frente a la Iglesia romana. Esta debilidad se manifiesta en la cuestión escolástica, en cuanto que de las filosofías inmanentistas no se ha siquiera intentado construir una concepción que pudiese sustituir la religión en la educación infantil; por tanto, el sofisma pseudohistoricista por el cual pedagogos no religiosos y aconfesionales, en realidad ateos, dan la enseñanza de la religión, porque ésta es la filosofía de la infancia de la humanidad que se renueva en toda infancia no metafórica”.

EL CORPORATIVISMO TECNOCRÁTICO EN UNA PERSPECTIVA INTERNACIONAL

alfredo salsano

Cuando en 1938 Lucien Fèbvre reseñó en los *Annales...* el libro de Mihail Manoilescu, *Le siècle du corporatisme*, lo despacha irónicamente con pocas líneas: "En 2001 volveremos a hablar nosotros los historiadores del corporativismo y sus triunfos".¹ Y un año después, comentando brevemente los *Essais sur le corporatisme*, de Gaetan Pirou, hablará de "aquel acceso de fiebre, de brevísima duración. Ya se puede hablar de ello como algo del pasado".²

Naturalmente, Fèbvre reflejaba con exactitud un debate internacional sobre corporativismo que se desarrolló en la primera mitad de los años treinta, en el contexto de los problemas de la crisis y sus soluciones intentadas en los ámbitos institucionales propios de cada país. Hoy se puede decir que históricamente iba demasiado rápido con la liquidación de un fenómeno, o, mejor dicho, un conjunto de fenómenos irreductibles a veleidades políticas y conceptos ideológicos de los veinte y treinta. Desde hace tiempo la problemática del neocorporativismo, ahora más en un ámbito de teoría política y social, vuelve a proponer un uso analítico y ya no ideológico del concepto de corporativismo,³ no sin conflictos en el terreno de los estudios histórico-económicos (basta pensar en el *Capitalismo moderno*, de Shonfield; en la *Refundación de la Europa burguesa*, de Maier; y en general en todo lo que, según Hawley, entra en el "descubrimiento y estudio del *corporate liberalism*").⁴ Pero es

Alfredo Salsano. Economista e historiador del capitalismo contemporáneo. Tiene muchos trabajos sobre fordismo, crisis, organización del trabajo y otros. Muy citado es su *Ingenieri e politici*, obra clave de los estudios sobre capitalismo.

³⁹ Q., p. 1 862. Véase, para comparar, la nota 36, donde está la primera redacción del texto.

⁴⁰ Sobre Gramsci y Maquiavelo, cfr. el ensayo todavía útil de L. Paggi, "Machiavelli e Gramsci", en *Studi Storici*, X, 1969, pp. 833 y ss. Para algunas observaciones sobre el debate en torno a Maquiavelo entre los años veinte y treinta, me permito remitir a mi libro *Filosofía e politica nel Novecento italiano*, Bari, 1982, pp. 135 y ss.

⁴¹ Q., p. 1 908.

⁴² Q., p. 1 862.

⁴³ Q., p. 423. Para una comparación con la segunda redacción, véase Q., p. 1 859: "es verdad que también la Reforma en su fase superior asumió necesariamente los modos del Renacimiento, y como tal se difundió también en los países no protestantes, donde no hubo incubación popular. Pero la fase de desarrollo permitió a los países protestantes resistir con dureza y victoriosamente la cruzada de los ejércitos católicos, y así nació la nación germana como una de las más vigorosas de Europa moderna".

⁴⁴ Q., p. 1 381.

⁴⁵ Q., pp. 1 293-1 294. (Para una comparación con la primera redacción, véase Q., p. 852.)

⁴⁶ Q., p. 1 294.

⁴⁷ Q., p. 1 222.

⁴⁸ Q., p. 1 261. Sobre Gramsci y Guicciardini, véase el útil trabajo de G. Francioni, *Tre studi su Gramsci*, Nápoles, pp. 113 y ss.

⁴⁹ Q., p. 1 245.

⁵⁰ Q., p. 1 815. "Ansaldo —escribe Gramsci entre mayo y junio de 1933— es el hombre de Guicciardini, convertido en esteta y literato, y que leyó las páginas de De Sanctis sobre el hombre de Guicciardini. De Ansaldo se podría decir: un día, el hombre de Guicciardini leyó las páginas de De Sanctis sobre sí mismo y se disfrazó de G. Ansaldo, primero, y luego de estrellita negra, pero su 'particularidad' no logró disfrazarla".

⁵¹ Q., p. 1 233.

⁵² Q., pp. 1 860-1 861.

⁵³ Q., p. 1 860.



verdad que, si estos estudios fueron acompañados en lo económico por las teorías del “capitalismo gerencial”,⁵ no se puede decir que en lo historiográfico hayan dado vida a desarrollos consistentes, por lo menos en lo que aquí interesa: basta pensar en la importante tesis de Martin Fine: *Towards Corporatism*, sobre el movimiento de colaboración entre capital y trabajo en Francia de 1914 a 1936, inédita hasta hoy.⁶

Para volver a aquella “especie de Salazar fallido”, como fue definido Manólesco, hay que notar que en su distinción entre corporativismo puro y corporativismo subordinado se ve una anticipación de la distinción actual entre corporativismo *societario* y corporativismo de Estado.⁷ Con más autoridad, y menos sospechoso políticamente desde 1926, en *La fine del laissez-faire*, Keynes, con la hipótesis de un progreso consistente “en el desarrollo del reconocimiento de organismos semiautónomos dentro del Estado”, constataba la persistencia en Gran Bretaña de la forma de gobierno corporativo, persistencia que la evolución de las sociedades por acciones hacía que el *status* de entes públicos parecía destinada a reforzar.⁸ Lo cual se acercaba mucho a la identificación también en lo histórico de un corporativismo *societario* que naturalmente es al que se alude en el título del presente ensayo, calificado más específicamente en sentido tecnocrático o gerencial.

Todo para justificar, aunque parcial y provisionalmente, el intento de aplicar la distinción entre corporativismo *societario* y corporativismo de Estado a un texto —*Americanismo y fordismo*— sustancialmente dirigido a analizar el papel de sustituto que el corporativismo (de Estado) podía jugar en la racionalización (taylorista o fordista), en el contexto de una industrialización periférica. El intento se refuerza por el hecho de que, precisamente, en el comienzo del *Cuaderno 22* (hechura única, 1934), entre otros temas, Gramsci plantea la “cuestión de si el desenvolvimiento deba partir del mundo industrial y productivo o pueda proceder desde lo exterior, por la construcción cautelosa y masiva de una armadura jurídica formal que guíe desde el exterior los necesarios desarrollos del aparato productivo”.⁹

Leído con los interrogantes de Gramsci sobre el

movimiento corporativo y el desarrollo técnico-económico y la admisión de la duda de si el movimiento corporativo pueda convertirse en la forma de tal desarrollo,¹⁰ el paso apenas citado autoriza a considerar con renovado interés aquellos puntos de los *Cuadernos...* en los cuales Gramsci toma en consideración la variante *societaria* (empresarial, tecnocrática y gerencial) de los procesos a los cuales, con los autores citados al inicio y no por último con Keynes, se puede aplicar sin duda alguna la categoría de corporativismo. Y para empezar rápidamente con un lugar central de los *Cuadernos...* —para los fines de esta argumentación—, las ideas de Gramsci sobre N. Massimo Fovel en sus distintas redacciones,¹¹ la distinción entre corporativismo *societario* y de Estado ayudan a leer *Americanismo y fordismo* en la perspectiva comparada anunciada en el título, extrayéndole elementos útiles para el debate sobre el pensamiento y la política de Gramsci.

Anticipando las conclusiones, se puede formular inmediatamente la tesis, evidentemente por demostrar, que Gramsci, consciente de los elementos de corporativismo *societario* presentes en el ala más dinámica (modernizadora y americanista) de la gran industria en Italia, no había enfrentado su análisis sobre todo por razones intrínsecas a su pensamiento político, y no sólo por la obvia necesidad de ajustar cuentas con la forma *estatalista* del corporativismo predominante en la Italia fascista. En otros términos, hay límites cuya explicación hay que buscar en otra parte y no en las contingencias como los debates entonces en curso o su ser o no accesibles al Gramsci de la cárcel. Límites intrínsecos que remiten al *Ordine Nuovo*, al que por cierto manda la anotación retrospectiva de Gramsci sobre la “forma de ‘americanismo’ aceptable a las masas obreras” y sostenida por el grupo,¹² o sea, a aquella ideología de los productores sostenida por él mismo, por ejemplo, en el artículo “Sindicalismo e Consigli”, de noviembre de 1919: “El obrero puede concebirse a sí mismo como productor sólo si se concibe como parte escindible de todo el sistema de trabajo que se resume en el objeto fabricado; sólo si vive la unidad del proceso industrial que demanda la colaboración del manual, del calificado, del empleado de administración, del



ingeniero, del director técnico”, etcétera. Hasta el impresionante resultado centrado en Turín en la “unidad de producción caracterizada por el automóvil”, que va de la conciencia del obrero productor a la concepción del Estado como forma concreta de la sociedad, en cuanto forma del gigantesco aparato de producción.¹³

Frente a esta ideología productivista plenamente asumida, tipo Gobetti, el cual elogiaba los consejos donde el obrero “está en comunicación con los técnicos, los intelectuales, los empresarios” y elogiaba a los comunistas turinenses por continuar “los progresos de la técnica de la producción alcanzada por los industriales”,¹⁴ frente a todo ello no extraña el repetido interrogarse de Gramsci retrospectivamente sobre los intentos de la gran industria de Agnelli de “absorber al *Ordine Nuovo*”, intentos rechazados con éxito junto con lo que él llama “corporativismo obrero”, sobre el cual, naturalmente, la maniobra quería apoyarse. Se debe destacar la claridad con la que Gramsci, en *Americanismo y fordismo*, descifra el sentido de todo ello, mientras se plantea de nuevo el problema de saber “si Fovel es la voz de sí mismo o es el exponente de fuerzas económicas que buscan a toda costa su propio camino”.¹⁵

Él reconoce, sin embargo, un “innegable valor intelectual”,¹⁶ además de un posible papel de portavoz de fuerzas económicas y sociales, a este personaje, protagonista a su tiempo de otro intento de recuperar el *Ordine Nuovo* por parte de intereses industriales; Gramsci le traza una poco edificante biografía política después de haberlo enfrentado durante fuertes polémicas en *L'Unità* de 1925.¹⁷ Dados los contenidos del pensamiento de Fovel, quien concebía la corporación como un bloque industrial productivo autónomo en el cual el elemento técnico —dirección y obreros— debería prevalecer sobre el elemento *capitalista* (en el sentido más mezquino de la palabra, o sea, el de la alianza entre capitales de industria y pequeños burgueses ahorradores), y más en general sobre la renta,¹⁸ no es difícil ver en el persistente interés de Gramsci por el personaje un indicio de la conciencia de la existencia de un corporativismo *societario*, o sea, uno distinto del corporativismo de Estado fascista.

También ciertas oscilaciones de juicio de Gramsci demuestran su conciencia de la articulación interior del campo corporativo, o sea, en la terminología nuestra, de la existencia de un corporativismo *societario* distinto de aquel del Estado. Estas oscilaciones de juicio se referían, por ejemplo, a propósito de Ugo Spirito (criticado junto con Bottai en el *Cuaderno 15*, 1933, a propósito del sindicato y la corporación), a su carácter intelectualista y libresco, sin interés para las cuestiones de fábrica y empresa;¹⁹ pero Spirito es visto junto con Pellizi en el *Cuaderno 10*, 1932-1935, como portador de fermentos ideológicos peligrosos para la unidad ético-política de la clase dirigente.²⁰

Esto recuerda cuanto surgía ya de los estudios de Aquarone sobre las aspiraciones tecnocráticas del primer fascismo, o los estudios de Cassese sobre el Bottai planificador, o las notas de Lanaro sobre fascismo de izquierda y la doctrina corporativa de Ugo Spirito, o, todavía más recientemente, recuerda diversas direcciones de las investigaciones de Sapelli sobre la organización del trabajo y la racionalización, hasta los trabajos de Vaudagna sobre corporativismo y *New Deal*.²¹ Todavía falta hacer el estudio de todo un personal intelectual, político y sindical, pero también técnico y universitario, que expresa más aspectos de una articulación social que grandes producciones ideológicas abstractas, personal que sería definitivamente el destinatario, pero también el inspirador, de tal estudio. Se trataría, en el fondo, de responder a cuestiones que también Gramsci se planteaba mientras dedicaba todas sus energías al análisis del corporativismo de Estado y sus perspectivas. Precisamente el caso de Fovel ejemplifica esta metodología atenta a los hechos de la sociedad y no sólo a formulaciones ideológicas, metodología que permite introducir una perspectiva comparada sin la cual no es posible percibir la especificidades.

Profesor universitario convertido al fascismo después de haber pasado por el socialismo y por una forma de radical-socialismo modernizador, sostenía prácticamente, y no sólo teóricamente, un americanismo seguramente no reducible a negocio personal.²² Fovel es interlocutor de Bottai y de Spirito, colabora en *Crítica Fascista*, en el *Archivo de Estudios Corporativos* y se expresa, sobre todo, en la revista



de Ferrara: *Nuovi Problemi di Politica / Storia ed Economia*.²⁴ Lo interesante son las relaciones de discusión y colaboración que establece con la revista de Rigola, *I Problemi Dellavoro*.²⁵ Aquí aparecen en 1929 dos artículos con el título "Dove tende l'economia corporativa?", en los cuales Fovel expone una vez más sus tesis productivistas y tecnocráticas, contrarias a la renta.²⁶

El interés de esta hospitalidad ofrecida a las posiciones de Fovel por parte de sindicalistas reformistas adlheridos al fascismo es doble: en primer lugar, en cuanto índice de continuidad con el *giolittismo* en el cual Gramsci metía a Croce y el proyecto fordista de Agnelli como aquel corporativismo de clase contra el cual se había batido el *Ordine Nuovo*.²⁷

En segundo lugar, en la medida de lo posible, en la Italia fascista es un indicio de la presencia, al menos embrional, de agregaciones de modernización tecnocrática presentes también en el movimiento socialista y obrero de otros países.

En Francia, por ejemplo, dado que Rigola se traduce en la revista *La Vie Socialiste*,²⁸ ésta, que será el órgano del neosocialismo de Déat, adoptará las posiciones de un planismo que acepta hasta el corporativismo.²⁹

Tanto en el caso de Déat como en el de Henri de Man, el socialista belga que antes que él hace una teoría de la necesidad de adoptar la palabra de orden corporativo,³⁰ hay que cuidarse de proyectar anacrónicamente la posterior caída colaboracionista en posiciones que al principio se presentan explícitamente como antagónicas al fascismo, aun si se mueven en el mismo terreno de la búsqueda de una "tercera vía" que resultará inexorablemente vencida por las políticas del Frente Popular.³¹

Pero, indudablemente, entre socialismo y fascismo de izquierda (también destinado a la derrota) la ambigüedad es real: el interés por el corporativismo fascista se manifiesta también en Francia en la revista *L'Homme Nouveau*, donde aparecen traducciones de textos de Spirito y Fontanelli,³² otro personaje, este último de gran interés en el contexto sólo sugerido de una búsqueda entendida a reconstruir la expresión de las bases sociales de un corporativismo no reducido, como en Italia, a su forma de Estado. Exponente

de un sindicalismo fascista que ve en la corporación el instrumento de un anticapitalismo tecnocrático, Fontanelli participará, en 1935, en el congreso italofrancés de Roma sobre corporativismo³³ y será presentado en la posguerra por Camillo Pellizzi como anticipador del Burkhams de la *Revolución gerencial*.³⁴

Éstos son algunos elementos que indican una dirección de investigación que encuentra en lo posible lo contiguo en el interior y lo analógico en el exterior, que configurarían la presencia, también en Italia, junto al corporativismo de Estado, de uno *societario* que se expresa en parte en el ámbito del régimen, en parte fuera de él o a sus márgenes. Dejando el problema de la emigración³⁵ en los márgenes del régimen, el corporativismo *societario* es aquel expresado por los ingenieros americanistas del ENIOS, el ente nacional italiano para la organización científica del trabajo, en la revista homónima y también en otras partes.³⁶ No sólo Francesco Mauro, autor de *Gli Stati Uniti d'America visti da un ingegnere*, ascendido a los más altos cargos nacionales e internacionales en el terreno de la racionalización, que deberá después lamentar la reducción del interés del régimen sobre estos temas en los años treinta.³⁷ Y tantos otros, como Vito Magliocco, que en 1929 manda de Detroit, a L'Organizzazione Scientifica del Lavoro, nutrida correspondencia sobre la organización taylorista y fordista en la empresa y en lo social.³⁸ Y no por último, el joven Adriano Olivetti, quien, de vuelta de un viaje a los Estados Unidos, antes de asumir la dirección de la empresa paterna, estudia los métodos de organización empresarial que luego aplicará en el ámbito de un proyecto social no diferente al de los grandes capitalistas y dirigentes de la industria estadounidense.³⁹ Y tantos más casos de corporativismo *societario* al margen o en conflicto con el corporativismo de Estado.

Una visión de conjunto de todo ello hace surgir un cuadro de referencia, no sólo italiano, donde el reformismo sindical, la mediación política socialista y neosocialista, el taylorismo social del gran patronato en toda la duración de los años veinte, tienden a converger o están en relación de intercambio efectivo e intenso bajo la idea del americanismo y del fordismo como proyecto social, y en un proyecto que,



por el consenso que suscita, puede ser definido como corporativo, como se mostró en otra parte estudiando las convergencias entre americanismo y corporativismo en Francia.⁴⁰ Aquí nos limitamos a recordar el Congreso de Ámsterdam de 1931 sobre planificación socioeconómica mundial, donde varios componentes de este movimiento que no logra configurarse como la “tercera vía” que quería ser se midieron con la gran crisis. Extremo, si no último intento de convertir el movimiento de racionalización a partir de la empresa en planificación que será vencida por otras formas de organización e intervención macroeconómicas de iniciativa estatal.⁴¹

No sólo en Italia, entonces, el corporativismo *societario* pierde por el momento, en espera de la más catastrófica derrota del corporativismo de Estado, que, así como a Gramsci, a nosotros también nos parece como alternativa. Pero aquí se plantea el problema de la indudablemente poca importancia que tiene para Gramsci el corporativismo *societario* en sus formas democráticas y en las otras presentes también en el fascismo, o, mejor dicho, en la sociedad italiana de la era fascista. En otras palabras, hay que entender a fondo por qué su reflexión se orienta toda sobre el corporativismo de Estado, no obstante la indudable conciencia y de los interrogantes que, como ya se vio, se plantea a propósito de la otra vía, más directa a la racionalización americanista. Es decir, hacia el corporativismo *societario*, respecto al cual el fascista es la forma más efímera, sustitutiva precisamente, de una tendencia más vasta frente a la cual se habrá ya entendido el ideal de la democracia orgánica propuesto por Gramsci con base productivista no toma suficientemente distancia.⁴²

De aquí el límite intrínseco al diseño modernizador de Gramsci, ya mencionado antes. Y de qué límite y cuál es su naturaleza resulta precisamente del problema que Gramsci se plantea en 1932 sobre “si el tipo de industria y de organización de la producción y del trabajo propio de Ford sean ‘racionales’, puedan y deban generalizarse, o si, por el contrario, se trata de un fenómeno morbosos que se debe combatir con la fuerza sindical y la legislación”.⁴³ Repetida en 1934, la pregunta se responde de modo inequívoco: “Parece

que se puede responder que el método de Ford es ‘racional’, o sea, se debe generalizar”.⁴⁴ En cuanto a los altos salarios, fundamento del corporativismo *societario* fordista, la pregunta y la respuesta adquieren una relevancia decisiva. También de interés son las consideraciones a propósito de la polémica entre Agnelli y Einaudi después de la famosa entrevista de 1932 concedida a la United Press, en la cual el primero se declaraba a favor de la reducción del horario de trabajo y de los altos salarios.⁴⁵ Escribe Gramsci: “El hecho de que la sociedad industrial no esté constituida sólo de ‘trabajadores’ y ‘empresarios’, sino de ‘accionistas’ oscilantes (especuladores), perturba todo el razonamiento de Agnelli... La masa de los portadores de acciones es tan grande que ya obedece a leyes de ‘masa’... y la especulación es una necesidad técnica, más importante que el trabajo de los ingenieros y de los obreros”.⁴⁶

Indudablemente, Gramsci es realista, pero también ofrece constancia de una referencia al productor —hay que subrayar el lugar dado a los ingenieros— que remite al *Ordine Nuovo*, donde Gramsci apreciaba los artículos sobre taylorismo y por el taylorismo del comunista libertario Carlo Petri (pseudónimo del ingeniero Pietro Mosso).⁴⁷

Aquí se abre toda una serie nueva de exigencias comparativas que atañen la circulación de temas tayloristas en varias expresiones del movimiento de consejos europeos. Habrá que recordar por lo menos un “taylorismo invertido”, como lo había definido Otto Neurath, ya en 1917,⁴⁸ que brota, además del *Ordine Nuovo*, en el ámbito de una filiación francesa, sorelliana y proudhoniana, y también en el terreno de una filiación británica fabiana y gildista, que se hace sentir en la fase consiliar del pensamiento de Karl Korsch⁴⁹ y que permanecerá influyente también en la socialdemocracia austriaca. Precisamente Neurath ilustra la consistencia y la coherencia de esta tendencia dentro de un socialismo europeo que, a partir de las relaciones en la fábrica racionalizada, se plantea el problema de la democracia industrial.⁵⁰

Otro ejemplo nos lleva a Gramsci y a los *Cuadernos...: Henri de Man*, el cual se interesaba desde la inmediata posguerra al taylorismo en América⁵¹ y que, mediante una revisión del



marxismo, hacía una proposición planista que era, como ya vimos, una forma de corporativismo.⁵²

También sobre de Man el juicio de Gramsci es muy depreciativo,⁵³ y, sin embargo, si se tiene presente el nivel intermedio de circulación de las ideas, la dimensión pragmática de su uso para dar voz a instancias sociales concretas, cualquiera que sea por el momento su peso efectivo, parece que el planismo de De Man se sitúa en continuidad con el americanismo del decenio precedente y que su orientación corporativa no hace más explícita la orientación corporativa de la racionalización taylorista y fordista. No es casual que de Man inicie su reflexión sobre la economía “dirigida” o planificada con orientaciones expresadas en el congreso citado de Ámsterdam.⁵⁴ Lo mismo se puede decir, con mayor razón, del neosocialismo y del sindicalismo reformista francés, que se refiere a de Man sólo después de una autónoma y consistente reflexión sobre la racionalización.⁵⁵

En esta perspectiva de un corporativismo *societario* que se manifestaría en la Europa de los veinte partiendo de la empresa para transformarse luego en los treinta en el programa político del planismo, la hipótesis gramsciana del corporativismo como vía al americanismo adquiere un significado más amplio, encontrando su confirmación en las vivencias de los segmentos más avanzados de la realidad industrial de varios países que hasta la gran crisis y después se expresan en el intercambio entre grandes propietarios modernizadores, por una parte, y reformismo sindical y neosocialista, por otra. Se trataría, en el fondo, de nada más que de las formas mediadas y distorsionadas que asumió el americanismo en sociedades industrialmente menos avanzadas y políticamente más complejas que el “centro” americano.

A pesar de todo, Gramsci se refiere esencialmente al corporativismo de Estado, aun si sospecha sus ligas con instancias expresadas directa o indirectamente por la sociedad y la realidad industrial o partes de ellas. A propósito, no basta la referencia a la “periferia”: si Italia es periférica, no lo es Turín de la industria automovilística, y no es distinta la situación en otros países europeos; también ellos están en situación periférica con respecto a los Estados

Unidos, pero expresando localmente instancias perfectamente “centrales”. Como el fenómeno del corporativismo en sus varias formas no está limitado al corporativismo de Estado fascista, así el americanismo afín a la clase obrera no es precisamente sólo el del *Ordine Nuovo* turinés. Éste sólo marca su pertenencia a la más avanzada línea de reflexión en el movimiento obrero y socialista en su totalidad.

En el pensamiento comunista, la noción de taylorismo permanece instrumental, puesto que ha sido autorizada por Lenin. En la socialdemocracia, pertenece a la búsqueda de estrategias políticas que involucran a las nuevas clases medias técnicas y de gestión, y convergen con los intereses racionalizadores del gran patronato americanizado. En ambos casos, y Gramsci no escapa a este límite histórico, en el movimiento obrero y socialista se continúa considerando objetivamente insuperable el horizonte de la producción racionalizada y la justificación técnica de las relaciones de fábrica que implica. Así, Gramsci cuestiona la relación de la industrialización con el atraso, no el nuevo orden de poder industrial respecto al cual la clase es y está destinada a permanecer desarmada. Porque no sólo ante el corporativismo de Estado, a “las realizaciones jurídicas ya hechas que crearon las condiciones formales para que el desarrollo técnico-económico se pueda verificar a gran escala”, los obreros “no pueden oponerse, ni luchar para devenir ellos mismos su vanguardia”.⁵⁶ Lo mismo, y con mayor razón, se puede decir sobre el corporativismo *societario*, que se afirmará mundialmente en la segunda posguerra.

En esto Gramsci no está solo, y su límite coincide con una dificultad mayor del pensamiento comunista y marxista en general. También Bujarin a fines de los veinte profundizó el estudio del capitalismo organizado, critica la variante burocrática de la racionalización misma, pero no la racionalización misma, que, al contrario, y en alternativa a Stalin, hubiera querido desarrollar en alianza con los técnicos, permitiendo a la sociedad soviética un “tiempo” (ritmo) de industrialización indudablemente más razonable.⁵⁷

Por la parte comunista, con Bujarin y Gramsci, estamos frente al máximo nivel de conciencia de los fenómenos del



capitalismo contemporáneo, de la fábrica a la organización política de la sociedad. Pero en ambos no queda planteado el problema político de los técnicos, de los ingenieros, menos aún el de la sustancia corporativa del “compromiso gerencial”, por el cual, independientemente del régimen, la función técnica legitima el poder político y esto es la única garantía de la racionalidad de la producción, la sustancia misma del corporativismo *societario*. Claro que Gramsci se ocupaba del otro, el corporativismo de Estado, que él se esfuerza por integrar en el esquema de la “revolución pasiva”. Pero parece que precisamente la adhesión a las formas de la modernización capitalista compartida por un segmento significativo —el de Turín— de la clase obrera italiana, y el haber continuado planteando el problema de la agregación de un bloque histórico progresista en torno a este núcleo, le impidieron, frente a las diversas formas de la modernización en la era fascista, enfrentar oportunamente lo que ya entonces era el problema de la época.⁵⁸ Con pocas excepciones, rápidamente hechas a un lado, éste fue, por cierto, el destino de todo el pensamiento socialista y comunista de inspiración marxista.

NOTAS

- ¹ L. Fèbvre, “Le corporatisme, le XXe siècle et l'évolution constitutionnelle de la France contemporaine”, en *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, X, 1938, p. 335.
- ² *Ibid.*, “Sur quelques mystiques économiques”, en *ibid.*, I, 1939, p. 66.
- ³ En general, los ensayos en M. Maraffi, *La società neo-corporativa*, Mulino, 1981; en particular, el ensayo de P. C. Schmitter: “Still the century of corporatism?”, en *The Review of Politics*, XXXVI, 1974, pp. 85-131.
- ⁴ A. Schonfield, *Modern Capitalism*, Oxford, Londres, 1965; C. S. Maier, *Recasting bourgeois Europe*, Princeton, 1975; E. W. Hawley, “The discovery and study of a corporate liberalism”, en *Business History Review*, LII, 1978, 3 pp.
- ⁵ R. Marris, *The Economic Theory of Managerial Capitalism*, Macmillan, Londres, 1964.
- ⁶ M. Fine, *Towards corporatism; the movement for capital-labor collaboration in France, 1914-1936*, tesis inédita, en *ibid.*, *Un instrument pour la réforme: l'Association française pour le progrès social en Le mouvement social*, 1976, 94, pp. 3-29. Albert Thomas, “A reformer's vision of modernization, 1914-1932”, en *Journal of Contemporary History*, XII, 1977, pp. 545-564.
- ⁷ P. C. Schmitter, “Ancora il secolo del corporativismo?”, en *The Review of Politics*, *op. cit.*, pp. 60 y ss.



- ⁸ J. M. Keynes, “The end of laissez-faire”, 1926, en *Essays in Persuasion*, Londres, 1931.
- ⁹ *Cuaderno*, p. 2 140.
- ¹⁰ *Cuaderno*, p. 2 156, y el correspondiente texto A (primera versión) “el *he Rohdus* de la situación italiana... entonces las corporaciones serán la forma de este desarrollo por una de aquellas ‘astucias de la providencia’ que hace que los hombres sin querer obedezcan a los imperativos de la historia. El punto esencial está aquí: ¿puede suceder esto? Necesariamente tenemos que negarlo”, en *ibid.*, p. 125. La importancia de esta y otras variantes fue señalada por L. Mangoni, “Il problema del fascismo nei Q.”, en I. G., *Politica e storia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma, 1977, vol. I, pp. 428 y ss.
- ¹¹ *Cuaderno*, pp. 2 153-2 158 y el correspondiente texto A, pp. 123-126. Sobre las consideraciones gramscianas sobre Fovel, cfr. F. Sharberi, *I comunisti italiani e lo Stato, 1929-1945*, Milán, 1980, pp. 116-169.
- ¹² *Cuaderno*, p. 2146. Esta expresión no está en el correspondiente texto A, p. 125.
- ¹³ “Sindicalismo e consigli”, sin firma, en *L'Ordine Nuovo*, 8 de noviembre de 1919, ahora en A. Gramsci, *Scritti Politici*, edición de P. Spriano, Turín, 1969, pp. 287-289.
- ¹⁴ P. Gobetti, *Storia dei comunisti torinesi scritta da un liberal / La rivoluzione liberale*, I, 2 de abril de 1922, 7, hoy en *ibid.*, p. 287.
- ¹⁵ *Cuaderno*, p. 2 158 y texto A, p. 126. Ambos inician con la siguiente consideración: “sería interesante saber si Fovel saca esto de su cabeza o si tiene tras de sí en la práctica, y no en general, determinadas fuerzas económicas que lo sostienen y lo impulsan”, en *ibid.*, pp. 2 153 y 2 123.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 2 153-2 155 y texto A, pp. 123 y ss.
- ¹⁷ Cfr. Fovel, no firmado, en *L'Unità*, II, 22 de agosto de 1925, 194, ahora en Gramsci, *Per la verità, Scritti...*, 1913-1926, Editori Riuniti, Roma, 1974, pp. 324 y ss. *Ibid.*, *La costruzione del Partito comunista, 1923-1926*, Turín, 1972, pp. 373 y ss., y “Le fallofore dell'Aventino”, en *L'Unità*, II, 15 de agosto de 1925, p. 189, ahora en *Per la verità*, pp. 395 y ss.
- ¹⁸ *Cuaderno*, p. 2 153, 19, en *ibid.*, p. 2 155. Gramsci se inspira en un artículo de C. Pagni, “A proposito di un tentativo di teoria pura nel corporativismo”, en *La Riforma Sociale*, XL, 1929, pp. 449-463, que discutía el libro de Fovel, *Economia e corporativismo*, Ferrara, 1929, y otro texto, *Rendita e salario nello Stato sindacale*, Roma, 1928.
- ¹⁹ *Cuaderno*, pp. 1 794-1 798.
- ²⁰ *Ibid.*, pp. 1 250-1 253.
- ²¹ A. Aquarone, “Aspirazione tecnocratiche del primo fascismo”, en *Nord e Sud*, abril de 1964, 52, pp. 105-128; S. Cassese, *Un programmatore degli anni trenta*. Giuseppe Bottai, en *Politica e diritto*, 1970, 3, ahora en *ibid.*, *La formazione dello Stato amministrativo*, Milán, 1974. S. Lanaro, *Appunti sul fascismo di sinistra*. “La dottrina corporativa di Ugo Spirito”, en *Belfagor*, septiembre de 1971, pp. 577-599; G. Sapelli, *Organizzazione, lavoro e innovazione nell'Italia tra le due guerre*, Turín, 1978; M. Vaudagna, “New Deal e corporativismo nelle Riviste Politiche ed Economiche Italiane”, en G. Spini, G. G. Migone y M. Teodori, *Italia e America dalla grande guerra a oggi*, Padua, pp. 101-140; *ibid.*, *Corporativismo e New deal*, Turín, 1981.

- ²² N. M. Fovel, *Democrazia sociale*, Milán, 1925, p. 13, y todo el capítulo 6, dedicado a la democracia del trabajo. El libro está entre los del Fondo Gramsci, no citado en los *Cuadernos...*
- ²³ Ver su artículo firmado con el pseudónimo *Free Trader*, "Il capitale americano in Italia", en *Avanti*, núm. 5, agosto de 1925, favorable a las inversiones estadounidenses en Italia, que desencadenó una polémica en la que interviene también Gramsci. Cfr.: "Un giornale in liquidazione, un partito alla deriva", tres artículos firmados A.G. en *L'Unità*, vol. II, 6, 8 y 11 de septiembre de 1925, p. 212, ahora en *Per la verità*, op. cit., pp. 397-399. Cfr. también "Vernocchi ha sentito rumore", en *L'Unità*, vol. II, p. 215, ahora en *La costruzione del Partito comunista*, op. cit., p. 405.
- ²⁴ Revista dirigida por N. Quilici y G. Colomarino, 1930 a 1940.
- ²⁵ Sobre Rigola y *I Problemi Dellavoro*, cfr. C. Cartiglia, *Rinaldo Rigola e il sindacalismo riformista in Italia*, Milán, 1976, pp. 178-204.
- ²⁶ N. M. Fovel, "Dove tende l'economía corporativa?", en *I Problemi del Lavoro*, vol. III, 1929, núms. 3 y 4, seguidos por una respuesta firmada con una estrellita (F. Weis), en *ibid.*, p. 5. La misma revista tendrá de Fovel una serie de cinco artículos: "La rendita e il regime, Appunti", en *ibid.*, vol. IV, 1930, núms. 2, 4, 6, 8.
- ²⁷ "Alcuni temi della questione meridionale", 1926, en *Scritti politici*, op. cit., vol. 3, pp. 252-256.
- ²⁸ R. Rigola, "Les nouveaux courants du socialisme", en *La Vie Socialiste*, vol. XI, 1933, p. 345. La escisión de la SFIO llevará a la constitución del Partido Socialista de Francia; es del nov. sucesivo.
- ²⁹ M. Deat, "Actualité de la corporation", en *La Vie Socialiste*, vol. XII, 1934, p. 370.
- ³⁰ H. de Man, *Corporatisme et socialisme*, Labor, París, 1935, pp. 2 y ss.
- ³¹ Fundadas reservas sobre las tesis de Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, París, 1938, tuvo P. Burrin, *Derive fasciste...*, París, 1986.
- ³² U. Spirito. *Le corporatisme contre l'autoarchie en L'homme nouveau*; L. Fontanelli, *Logique de la corporation*, en *ibid.* De Spirito era conocido en la misma revista, *Bureaucratie et Corporatisme*, 1934-1937, dirigida por Roditi.
- ³³ "Congreso Italofrancés de Estudios Corporativos", Roma, 1935, a cargo de M. Nacci y A. Vittoria, en *Dimensioni*, 1986.
- ³⁴ C. Pellizi, *Una rivoluzione mancata*, Milán, 1949, pp. 91-100; Fontaelli nunca es citado por Gramsci en los *Cuadernos...*, pero otro suyo está en el Fondo Gramsci: *Sindacato in movimento*, Roma, 1933.
- ³⁵ C. Rosselli, "L'economie corporative fasciste", en *La Vie Socialiste*, vol. XII, 1934, p. 370. En el mismo número de la revista, ya órgano oficial del Partido Socialista de Francia, precede el citado artículo de Deat.
- ³⁶ *L'Organizzazione Scientifica del Lavoro*, fundada en 1926 y dirigida por F. Mauro y G. Olivetti. Al respecto, cfr. G. Sapelli, "Organizzazione 'scientifica' del lavoro e innovazione tecnologica durante il fascismo", en *Italia Contemporanea*, vol. XXVIII, 1976, pp. 3-27; *ibid.*, *Organizzazione, lavoro e innovazione*, op. cit.
- ³⁷ F. Mauro, *Gli stati Uniti d'America visti da un ingegnere*, Milán, 1928, p. 3, ed. 1945, nota introductoria.
- ³⁸ Por ejemplo, V. Magliocco, "Esperienze americane", en *L'Organizzazione Scientifica del Lavoro*, vol. VI, 1931, pp. 341-346.

- ³⁹ A. Olivetti, "L'organizzazione industriale negli Stati Uniti d'America", en *Organizzazione Scientifica del Lavoro*, 1926.
- ⁴⁰ A. Salsano, "Americanismo, planismo e corporativismo in Francia", en *ibid.*; *Ingegneri e politici*, op. cit., pp. 3-60.
- ⁴¹ A. Salsano, "Taylorismo e planismo diferente alla grande crisi", en *ibid.*, pp. 3-60.
- ⁴² *Cuadernos...*, p. 1 632-1 635 y el texto A, pp. 1 138-1 140. Sobre las instancias organicistas en el pensamiento de Gramsci y su aparición en los escritos de la cárcel, véase F. Sbarberri, *Gramsci, un socialismo armonico*, Milán, 1986; en particular, sobre el adjetivo "orgánico", pp. 77 y ss.
- ⁴³ *Cuadernos...*, p. 1 143.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 2 173.
- ⁴⁵ G. Agnelli y L. Einaudi, "La crisis e le ore di lavoro", en *Riforma Sociale*, 1933, vol. I, pp. 1-20; y cfr. V. Castronovo, *G. Agnelli*, Turín, 1971, pp. 502 y ss; S. Musso, "Americanismo e politica salariale alla Fiat tra le due guerre", en *Classe*, vol. XII, 1982, núm. 22, pp. 127-173, en particular pp. 155 y ss.
- ⁴⁶ *Cuadernos...*, p. 1 348.
- ⁴⁷ C. Petri, "Il sistema Taylor e i consigli dei produttori", en *L'Ordine Nuovo*, vol. I, núms. 23, 24, 25, 26, 27, 28, 22 de octubre-noviembre de 1919.
- ⁴⁸ O. Neurath, "Das umgekehrte Taylorsystem, 1917, en *ibid.*, *Durch Kriegswirtschaft zur Naturelwirtschaft*, Munich, 1919.
- ⁴⁹ K. Korsch, *Consigli di fabbrica e socializzazione*, Bari, 1979.
- ⁵⁰ O. Neurath, "Das gegenwaertige Wachstum der Produktionskapazität der Welt", en M. L. Fledderus, *World Social Economic Planning*, The Hague, Nueva York, 1931, vol. 2, pp. 105-141.
- ⁵¹ H. de Man, *Au pays du taylorisme*, Bruselas, 1919.
- ⁵² Ver la nota 30.
- ⁵³ *Cuadernos...*, pp. 1 500-1 505, y textos A, pp. 421, 446 y ss. 474 y 1 041. En *Americanismo...* Gramsci pone en contacto *Au de la dà marxisme*, de De Man, con el antagonismo entre la vieja cultura europea conservadora y las tendencias modernizadoras fordistas y corporativas. Cfr. *Cuadernos...*, p. 2 147.
- ⁵⁴ H. de Man, "Profit où rendement?", en *Revue Economique Internationale*, vol. XXIII, IV, 1931, 3, pp. 474-517; e *ibid.*, *Reflections sur l'economie dirigée*, París-Bruselas, 1932.
- ⁵⁵ Ver los numerosos artículos sobre la organización científica del trabajo aparecidos en 1926 en *L'Atelier*, la revista de los sindicalistas reformistas juzgados por L. Jouhaux y de parte socialista las diversas intervenciones de C. Spinasse a que se refiere J. Moch en *Socialisme et nationalisation*, Bruselas, 1927, en polémica con L. Blum. Sin olvidar las más conocidas contribuciones de H. Dubreuil y de A. Philip.
- ⁵⁶ Ver la nota 10.
- ⁵⁷ Ver N. I. Bujarin, "Teoría", en *Pravda*, 30 de junio de 1929, p. 147 (traducida como *Teoría del ineficiencia económica organizada* en H. Bente y N. I. Bujarin, a cargo de A. Salsano. Einaudi, Turín, 1988, pp. 225-250. Sobre el intento de Bujarin de ganarse el apoyo de la inteligencia técnica, cfr. K. E. Bales, *Technology and Society under Lenin and Stalin / Origins of the Soviet Technical Intelligentsia*, 1917-1941, Princeton, 1978, pp. 113-115.
- ⁵⁸ A. Salsano, "La rivoluzione...", en *Ingegneri...*, op. cit., p. 95.





GRAMSCI, EL NUEVO CAPITALISMO Y EL PROBLEMA DE LA MODERNIZACIÓN

mario teló

La atención marginal a la que durante mucho tiempo se han relegado las notas de los *Cuadernos de la cárcel* que tratan del nuevo capitalismo es por varias razones paradójica. Es hasta obvio que el punto esencial del vínculo entre *previsión y política* tenía que ser capital para un pensador como Gramsci, que, como quiera que se interprete el resultado de su labor teórica, participó profundamente en una idea fuerte y estructurada del destino del capitalismo, como innegablemente lo ha sido el concepto leninista y de la Tercera Internacional de la “crisis general del capitalismo”.

Las varias y polifacéticas tendencias de la bibliografía gramsciana, por diversas y a veces contradictorias razones, han descuidado durante decenios su temática, provocando por fuerza de esta manera interpretaciones en términos absolutamente reductivos y empíricos de las notas sobre “Americanismo y fordismo”, y han caído inevitablemente en uno de los dos siguientes equívocos interpretativos, no necesariamente contradictorios entre sí: o las posiciones

tomadas en los *Cuadernos...* sobre el nuevo capitalismo constituyen una mera variante sociologista o historicista del “leninismo” de Gramsci, o la distancia de este último de la tradición del marxismo y del leninismo se expresa en un ocultamiento del mismo problema teórico de prever la evolución de la formación social capitalista. No cabe duda de que los que podemos considerar como dos textos clásicos de la bibliografía gramsciana, o sea, el informe hecho por P. Togliatti durante el congreso de Roma en 1958 y el de N. Bobbio durante el congreso de Cagliari, con motivo de

Mario Teló. Importante politólogo e historiador de la socialdemocracia y del movimiento obrero. Dirige el Departamento de Estudios Europeos de la Universidad Libre de Bruselas, con aportaciones al estudio de los *Cuadernos de la cárcel*.

los 20 años de la muerte de Gramsci,¹ constituyen los arquetipos más calificados de las dos posiciones mencionadas, desarrolladas respectivamente en la tematización de Gramsci como “nuevo capítulo del leninismo” y, en este sentido, “teórico de la revolución en Occidente”; o Gramsci como “teórico de las sobreestructuras”.

Vale la pena tratar de explicar las raíces profundas de tales silencios o subestimaciones de la investigación que Gramsci con gran empeño condujo sobre las nuevas formas adquiridas por el desarrollo del capitalismo a partir de la primera guerra mundial, y cuáles premisas y condiciones permiten desde hace poco nuevos análisis. En la subestimación toglattiana del texto *Americanismo y fordismo*, (*Cuaderno 22*),² seguramente jugó un papel decisivo la importante contradicción de la tematización que Gramsci había formulado cada vez con mayor claridad en la cárcel, contradicción aquella que por décadas fue la única interpretación sostenida por el comunismo internacional sobre el futuro del capitalismo, tanto antes como después del viraje político del VII Congreso de la Tercera Internacional; antes y después de la segunda guerra mundial.³ No se puede, pues, descuidar el significado conceptual que tiene la divergencia de Gramsci respecto a la teoría del estancamiento y el olvido cominternista de lo que él llama nada menos que “un principio fundamental de ciencia política”; o sea, retomando al Marx del *Prefacio* de 1859, el principio por el cual “ninguna formación social desaparece hasta que las fuerzas productivas que se han desarrollado en ésta encuentren un lugar para su movimiento progresivo”.⁴

Por ahora basta señalar que no se puede redimensionar tal nudo teórico como pura diferencia de evaluaciones aisladas sobre aislados fenómenos económico-sociales. Un malentendido lo provocó, por ejemplo, Felice Platone en su introducción a la primera edición de las notas de *Americanismo y fordismo*. De acuerdo con las posiciones ideológicas del movimiento comunista internacional de entonces, se advertía al lector de no exagerar la importancia y la actualidad de las evaluaciones de Gramsci sobre la modernización americana, con el argumento de que “hoy,

después de la segunda guerra mundial, tenemos enfrente un país de fordismo algo diverso del que Gramsci conoció”.

Y no se trataba del cliché de una siempre inminente crisis catastrófica del capitalismo, de una América inevitablemente belicosa y de tendencias fascistas, cliché que además impedía tomar en serio el excepcional *boom* económico-productivo de la segunda posguerra, que, como Gramsci había previsto, tendía a generalizarse a todo el Occidente, poniendo en complejo movimiento la misma situación italiana. Cuestionar esta parte de la doctrina habría significado, entonces, para el comunismo italiano apoyar autocriticamente un conjunto teórico de relevantes implicaciones estratégicas y políticas. Es sabido que, por el contrario, hasta los años sesenta toda la izquierda italiana (y no sólo italiana) permaneció oscilando entre la teoría ortodoxa del estancamiento y las vagas ilusiones sobre la magnífica suerte y el progreso del desarrollo del capitalismo, que hacía referencia al Marx del *Manifiesto*...⁵

Lo más sorprendente es que las notas de Gramsci sobre el nuevo capitalismo de los años veinte y treinta no tuvieron mucho éxito, ni siquiera entre los intérpretes que nada tenían que ver con la tradición de la Tercera Internacional. La misma ponencia de Bobbio del congreso de Cagliari, que, sin embargo, por primera vez consideraba plenamente la importancia capital que la lectura de Hegel y su *Filosofía del derecho* tuvieron en la inversión operada por Gramsci respecto a las tradiciones economicistas y mecanicistas del marxismo, y de la relación entre estructura y sobreestructura, descuidó el significado conceptual y metodológico de este conjunto de reflexiones de los *Cuadernos*... La interpretación de Gramsci como “teórico de las sobreestructuras” se habría profundizado, y tal vez consolidado, con un verdadero enfrentamiento con aquel copioso grupo de notas que forma lo que podemos llamar una *interpretación antieconomicista de los procesos estructurales*.

En realidad, con la edición crítica de 1975 resulta del todo claro que las notas sobre *Americanismo y fordismo* constituyen un hilo conductor de importancia capital por estar en el cruce (desde el primer *Cuaderno* de 1929) entre el análisis del fascismo italiano y el de la sociedad soviética

posrevolucionaria (dos “casos extremos de sociedad política”), por un lado, y, por el otro, el desarrollo teórico de Gramsci respecto a Marx (el citado prefacio a la *Crítica de la economía política*), a Lenin, al Bujarin teórico, así como en referencia a la crítica a Croce (cfr., por ejemplo, la disputa sobre la interpretación reductiva dada por este último sobre la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia). Las categorías gramscianas, como “revolución pasiva” o “hegemonía”, por ejemplo, se aclararon: éstas aspiran a comprender conceptualmente procesos estructurales y sobreestructurales en *su unidad* e interconexión. Y esto es aún más evidente si se hace referencia a la dimensión estrictamente analítica de dichas categorías, dirigida a agrupar la unidad de las transformaciones que tienen lugar en el mundo de la organización de la producción social y las transformaciones en el terreno de la política y de la sociedad civil, incluidas las cuestiones del modo de vida y de la organización de los intelectuales, tan importantes en *Americanismo y fordismo*.

Aparte de la edición crítica, una extraordinaria contribución a una nueva fase de recepción de las notas gramscianas sobre el capitalismo moderno resultó del verdadero cambio de situación cultural que se verificó en el mundo de la investigación historiográfica y politológica italianas con el desarrollo de los estudios comparativos y con la traducción de las grandes obras, que permitieron, no sólo una maduración de las relaciones entre historia y ciencias sociales, sino una colocación más moderna y madura de la historia italiana del siglo XIX en el conjunto de las transformaciones de largo periodo del capitalismo mundial y europeo.

Tal crecimiento de esa conciencia historiográfica sobre la colocación internacional del caso italiano finalmente constituye una base adecuada para la interpretación de un pensador que está constitutivamente orientado, desde el primer *Cuaderno*..., a intereses cognoscitivos de tipo comparativo. No es casual que a semejante evolución de las disciplinas histórico-politológicas hagan referencia explícita los mejores resultados de la reciente investigación sobre Gramsci.⁶



Gramsci y la historia de su tiempo

La investigación de Gramsci no nace esencialmente de una motivación de tipo historiográfico, y es también evidente que sería erróneo interpretar su obra como una especie de prolegómeno a un análisis histórico comparativo de las transformaciones del capitalismo entre las dos guerras. Más adelante se señala con claridad cómo fenómenos políticos decisivos de la historia entre las dos guerras se le escapan al autor de los *Cuadernos...* Sin embargo, esta observación, ya hecha por A. Caracciolo⁷ en su ponencia durante el congreso de Florencia en 1977, no debe ser llevada hasta hacer de Gramsci una especie de Hamlet del movimiento obrero y de su reconocimiento histórico-crítico, una especie de conjunto ocasional y fragmentado de nociones tal vez agudo pero sin conexión entre sí. Los *Cuadernos...* son ricos en puntos de carácter histórico comparativo que quizás sólo hoy pueden ser plenamente aceptados gracias a la superación de barreras ideológicas y de viejos y nuevos provincialismos y mitologías.

El campo de indagación de Gramsci relativo a los procesos de transformación del capitalismo moderno está más claramente fijado a los quince años posteriores a la gran guerra que a los años treinta. Pero a partir de la exploración de un amplio espectro de fenómenos políticos e históricos, Gramsci trata de encontrar tendencias de largo plazo. El riquísimo material empírico es para tal fin organizado con base en criterios muy estructurados, que se configuran cada vez más con el procedimiento de la indagación, como *trabas conceptuales*, o sea, como premisas para una reflexión radical de la tradición teórica. El concepto gramsciano de Occidente es el resultado de dos parejas en oposición:

Oriente-Occidente y Europa-Estados Unidos. Es verdad, como han observado muchos, entre ellos Caracciolo, que Gramsci hace referencia a la gran aceleración del proceso de mundialización y de unificación del mundo; pero se trata de una mundialización que a su parecer está fijada en sólidas líneas:

a) *La pareja Oriente-Occidente*. Se trata de una pareja de opuestos, esencial tanto para la fundación analítica como para la investigación estratégica de los *Cuadernos...* No vale la

pena siquiera detenerse en la obvia necesidad de no confundir esta exigencia prioritaria de Gramsci de *distinción* entre Oriente y Occidente con los de significados que a tal pareja fue dado por la fase histórica bipolar de la segunda posguerra. Es obvio, además, que Gramsci es ajeno a la tematización spengleriana de la "decadencia de Occidente": bastan las recurrentes referencias a la diferencia entre Europa y los Estados Unidos, y a la dura dialéctica de clase abierta en Europa, para colocar a Gramsci en otra dimensión y perspectiva. Si se desea reflexionar correctamente a propósito de la insistencia de Gramsci sobre la oposición entre Oriente y Occidente, premisa de la reelaboración de todas las principales categorías de su pensamiento político, se debe tener muy presente la génesis de tal exigencia radical de demarcación, de toma de distancia. Y esto significa *tematizar* claramente la relación entre Gramsci y Lenin, y sobre todo entre Gramsci y la interpretación estalinista del leninismo, ya clara en los años 1923-1926. Sobre este terreno esencial, Gramsci se encuentra de frente a una pared: la derrota de la previsión leninista sobre la relación entre Oriente y Occidente, vale decir, la idea fuerte sobre la cual se fundó el Comintern de 1919; los partidos europeos se escindieron, todo un grupo de cuadros y de intelectuales formó su estructura de pensamiento. El análisis catastrofista de la "crisis general del capitalismo", tomada del libro de Lenin de 1916 sobre el *Imperialismo...* pretendía explicar el camino *no previsto* del proceso revolucionario con los hechos de 1917, interpretando la toma del poder por parte de los soviets en la atrasada Rusia como antecámara de la revolución en Occidente.⁸ Tal esquema, definido por Gramsci en los *Cuadernos...* como "permanentista", reencarnación moderna del jacobinismo histórico, no era para nada patrimonio único de Trotsky, sino constituía la condición misma de existencia del movimiento comunista internacional; más aún, como Gramsci afirma en los *Cuadernos...*, éste había creado una "mentalidad" que se ilusionaba con la repetición, en nuevas formas en el siglo XX, del "esquema Francia-Europa", que había funcionado a su manera después de 1789, con las guerras napoleónicas y con las grandes revoluciones del siglo XIX.⁹



Gramsci es consciente de la derrota de todo este cuadro de previsión y percibe la gravedad del paso teórico implícito y consecuente, ya que él mismo había compartido completamente la posición de Lenin. Spriano con razón subraya que en toda la fase entre 1917, el *Ordine Nuovo* y los primeros años del Partido, Gramsci se había empeñado en destacar, hasta obsesivamente, los elementos de analogía y continuidad entre Oriente y Occidente, entre Rusia e Italia (la cuestión campesina, la debilidad del Estado, etcétera).

Al mismo tiempo, hay que señalar que, a partir de 1923-1924, surge una verdadera transformación en el pensamiento de Gramsci, pues aunque retoma algunos puntos del III y IV congresos de la Internacional y hace algunas menciones sobre Lenin y Trotsky, modifica radicalmente su parecer respecto al vínculo Oriente-Occidente. Sin una clara indicación de la centralidad de dicho viraje para el sucesivo desarrollo de Gramsci, perdura una interpretación continuista que bloquea la comprensión de la teoría política de los *Cuadernos...* Como resultado de tal reflexión, se deja entrever un énfasis sobre la diferencia entre Oriente y Occidente que hay que explicar y que no es secundaria ni carece de consecuencias importantes: el desarrollo teórico-político de Gramsci necesitaba tal oposición conceptual, que es básica para los mismos estudios empíricos de los *Cuadernos...* y aún más para su rica trama teórica. La correspondencia con Togliatti en octubre de 1926 documenta la más dura crítica al grupo dirigente soviético por parte de un jefe comunista occidental en el periodo de entreguerras.¹⁰ Reconocer la necesidad del forzado recurso sobre el “socialismo en un solo país” no significa para Gramsci callar sobre las consecuencias internas de semejante opción ni tampoco sobre la desaparición de un convincente contexto estratégico y conceptual unitario que tuviera juntos el Estado soviético y el movimiento mundial, o sea, Oriente y Occidente. La dramática exclamación dirigida al grupo dirigente bolchevique: “están destruyendo su propia obra”, es la denuncia del carácter ya acentuadamente “ruso” de las opciones que se estaban efectuando en la sociedad posrevolucionaria, difícilmente interpretable, a la luz de 1917; la afirmación perentoria sobre la extinción del impulso

de 1917 entre las masas occidentales, a falta de pruebas convincentes sobre los caracteres innovadores de la sociedad que se estaba construyendo; todos estos argumentos se pueden analizar satisfactoriamente sólo con la hipótesis de que Gramsci tenía bien claro que el incipiente estalinismo era una posible respuesta de largo alcance a la aporía de la previsión leninista. Efectivamente, entre 1924 y 1926, Stalin maduraba por cuenta propia una serie de posiciones extremadamente coherentes para motivar una reflexión política y teórica de la relación entre Oriente y Occidente: por una parte, la derrota en Occidente, traducida en una desconfianza radical de la misma posibilidad de la reapertura en Europa de un proceso revolucionario o de una “guerra de posiciones”; y, por la otra, la reinterpretación del papel histórico de 1917 y de la Rusia revolucionaria como vanguardia de un proceso absolutamente oriental de transformación social y política. La revolución, declara Stalin, se lleva a cabo en Rusia, no a pesar de su retraso, sino precisamente gracias a su retraso; Rusia, como país semiasiático, es, pues, la anticipación de la revolución asiática. De ahí la muerte política del Comintern, cada vez más transformado en instrumento de la política exterior soviética, o, cuando mucho (sólo desde 1935), motor de la lucha antifascista; como quiera, la remoción teórica y estratégica consecuentes del problema mismo de la transformación social en Occidente.¹¹

¿Por qué asombrarse de que Gramsci pretenda *distanciarse radicalmente* de este itinerario? Es obvio que eso no altera la persistente atribución de significados de largo alcance a 1917, que mantiene “significados gnoseológicos”, y se confirma como posible clave para reafirmar la madurez histórica de lo que se define como el posible “proceso catártico”; de cualquier manera, una ruptura histórica y palanca para la renovación del pensamiento socialista. Pero todo el itinerario teórico de los *Cuadernos...* se basa en la afirmación de una segunda línea conceptual: si 1917 sugería un posible esquema de previsión *unitario* entre Oriente y Occidente, los hechos posteriores (derrota de la revolución en Occidente y gradual evolución de la sociedad soviética hacia lo que más tarde se definió como “estalinismo”) exigen una *separación* cultural y



política. Una separación en un *terreno nuevo*, que es aquel como quiera que sea influido por 1917, por la guerra mundial y sus consecuencias. Por lo tanto, no un regreso hacia la Segunda Internacional, como sugieren algunos intérpretes. Se podrán más bien reconocer las premisas para una investigación crítica en dos fuentes: el catastrofismo y la nueva ortodoxia marxista-leninista, por una parte, y el evolucionismo tradicional de la socialdemocracia, por la otra.

b) *El par opuesto Estados Unidos-Europa*. Gramsci no tiene una noción apologética, ni estática, ni unitaria del Occidente; al contrario, se trata para él de un mundo ciertamente caracterizado por una unidad cultural *originaria*, pero de una tendencia reciente a la *diferenciación*, a la división. La unidad cultural, de *civilización*, es ofrecida, como se sabe, por los tres grandes pilares del “espíritu crítico” del “espíritu capitalista” y del “espíritu científico”.¹² Una unidad que todavía permite hablar de Occidente y consiente y hasta *obliga* a insertar el análisis del mismo fascismo italiano en un contexto europeo y occidental más amplio, heterogéneo, pero recorrido por movimientos y tensiones comunes. Ciertamente, el fascismo italiano se aclara en dos sentidos: por una parte, se ubica entre los fenómenos modernos de reajuste y modernización de la sociedad occidental, después de la doble sacudida de la Gran Guerra y de la oleada revolucionaria. Por otra, el *fascismo italiano se relativiza*. Durante los últimos años se ha recalcado justamente cómo Gramsci contribuye ampliamente a destituir las viejas lecturas del fascismo italiano, en clave puramente nacional o como puro atraso. Pero después de este importante ajuste interpretativo, que caracterizó el debate de los años setenta¹³ y acompañó la traducción de importantes obras comparativas sobre los años veinte,¹⁴ ha madurado la exigencia de subrayar que el Occidente de Gramsci es un Occidente por completo diferenciado y contradictorio: por un lado, el extremo muy avanzado de la racionalización representada por los Estados Unidos; por el otro, la resistencia de la antigua Europa, donde las viejas clases tienen un peso enorme, donde, entre otros fenómenos políticos, nace el fascismo italiano. Y es decisivo que Gramsci no dedique nada a previsiones sobre un futuro fascista para los países capitalistas decisivos: los Estados Unidos, Gran

Bretaña y la misma Francia. Una Europa que pone resistencia, “una resistencia no opaca”,¹⁵ escribe De Giovanni, sea a la línea de las hipótesis neojacobinas de derivación soviética, sea al poderoso impulso de la transformación de la sociedad civil representada por la modernización americana.

El problema del *destino de Europa*, cognoscitivo y estratégico a la vez, se hace doblemente central en la investigación de los *Cuadernos...* El análisis de los Estados Unidos se basa en una literatura muy seleccionada, una literatura sociológica e histórica compuesta por monografías redactadas por intelectuales europeos, quienes durante los años veinte realizaron a su modo el viaje metafórico al país de la modernidad, como lo hizo conscientemente Tocqueville, antes que todos, con una lúcida conciencia, tanto de la necesidad de un proceso general de desarrollo histórico, como de la inevitable ruptura y diferenciación de los escenarios representados por las dos partes del Atlántico.¹⁶

La cuestión del equilibrio entre unidad y distinción es un problema de Gramsci, quien tiene bien presentes los criterios interpretativos, transversales y transnacionales, ofrecidos por la metodología de Marx,¹⁷ así como por la filosofía de la historia de Hegel. Éstas son las coordenadas sobre las cuales avanza el itinerario teórico encaminado con la toma de distancia de la originaria previsión de Lenin. No se trata de una nueva teoría general del desarrollo capitalista, ni tampoco de una síntesis conceptual bien definida. Pero nos podemos preguntar legítimamente qué ofrece Gramsci a la delineación de un *espacio cognoscitivo nuevo* intermedio entre la clásica interpretación de Tocqueville, premisa de toda comparación histórico-social entre los Estados Unidos y Europa, por una parte, y el pensamiento de Marx, por la otra. Gramsci contribuye significativamente a definir conceptualmente tal hipótesis de trabajo comparativo, que es para él una apuesta político-estratégica sobre las posibilidades de una “vía europea”. No es casual que en relación con notas sobre el capitalismo moderno se van precisando algunos de los conceptos más importantes de Gramsci: la distinción entre movimientos orgánicos y procesos ocasionales, entre crisis coyuntural y “crisis orgánica”, y, por lo tanto, la advertencia crítica de no dejarse cegar por las recomposiciones formales



de las contradicciones históricas; la tematización del nexo entre “revolución pasiva” y “guerra de posiciones”; la noción de crisis del Estado liberal-democrático; y la percepción de los caminos de su renovación y ampliación en los Estados Unidos (*New Deal*) y en Europa.

El problema de la periodización / Una paradoja

Al considerar la interpretación que Gramsci propone de la fase histórica durante la cual él realiza su actividad política y crea en la cárcel su obra teórica de mayor madurez (o sea, los años entre la guerra y 1935), sorprende su subestimación del significado de la crisis de 1929 y de sus consecuencias histórico-sociales. El Occidente de Gramsci está sobre todo dominado por la crisis de *largo periodo* del Estado liberal, claramente expresada por la Gran Guerra y por el surgimiento de lo que él llama “el fenómeno sindical” y por la racionalización americana. La depresión iniciada en 1929 no es, pues, más que una manifestación agravada de un proceso de crisis ya evidente, en sus partes importantes, con la guerra mundial y la primera posguerra. La centralidad de los procesos de modernización, sintetizables en la americanización y en la difusión del fordismo, permanece tal cual, aun si la crisis de 1929 hubiera acabado con las evaluaciones de muchos. Franco De Felice advierte justamente que si es posible observar un desarrollo del *Cuaderno 1* de 1929 al *Cuaderno 22* de 1934, éste es en el sentido de una mayor firmeza en el juicio de fondo sobre la centralidad histórica del desafío americano, tanto para la futura historia de Europa, como para el movimiento obrero.¹⁸

Este camino de Gramsci es sorprendentemente inverso respecto al itinerario recorrido en aquellos años, no sólo por la mayoría de los políticos y sindicalistas, tanto socialistas como comunistas, sino también por la mayoría de la cultura y de la intelectualidad europeas, por los mismos autores que él más que nadie lee y conoce.¹⁹

Los amplios temas de la racionalización y de la difusión de la modernización americana dominaron el campo con pocas y ambiguas excepciones, en el clima eufórico del desarrollo

capitalista de los años veinte, invadiendo todas sus proyecciones culturales, sociales, productivas, etcétera. Pero esta difusión, a partir de la explosión de la gran crisis, “se disuelve”, como observa Robert Boyer.²⁰ Desde luego, todavía hay reminiscencias de la cultura taylorista, que parece solicitada por la irracionalidad redistributiva del capitalismo, hasta tratar de transformarse en teoría general de la planificación social, entendida como aplicación a gran escala de los criterios de la eficacia empresarial. Alfredo Salsano recientemente notó cómo “el socialismo de los ingenieros” constituye en los años veinte una especie de *koiné* internacional, que, a partir de la *Taylor Society*, se difunde en Europa y se afirma también en la Rusia de los soviets.²¹ Sin embargo, la conferencia de Ámsterdam en 1931, que reunió a los representantes de esta tecnocracia internacional, representa su última y ya marginal expresión; más bien es prueba de impotencia de esa cultura en ofrecer soluciones a la terrible crisis social, económica y ocupacional. Gramsci estaba suficientemente informado de tales aporías y también de las radicales consecuencias que de ella extraían varios exponentes del pensamiento socialista. No obstante, permanece curiosamente sin variar su convicción sobre la centralidad del fenómeno del americanismo y del fordismo.

Para explicar *lo singular* de este itinerario, es útil el ya evocado proceso de su gradual pero drástico distanciamiento de cualquier interpretación economicista o mecanicista del nexo entre las contradicciones del capitalismo y socialismo. La remoción del determinismo económico es radical y mantiene a Gramsci *in primis* a distancias espaciales respecto a la ortodoxia del Comintern, que con la derrota de Bujarin liquidaba en 1928-1929 el último intento serio de analizar la estabilización y la racionalización del capitalismo occidental sin reducirse *a priori* su magnitud y dimensiones.²²

La afirmación del catastrofismo ortodoxo de E. Varga, y más aún de la doctrina estalinista del “tercer periodo” con el VI Congreso de la Internacional, abría la fase de la mayor distancia de Gramsci del movimiento comunista organizado. En segundo lugar, esta distancia señala una línea de demarcación respecto a las teorías de la “guerra de movimientos” de tipo occidental, tanto en el sentido de



Sorel, como en el de la misma Luxemburgo, que se volvía nuevamente actual en el fuego de la crisis de Weimar.

Pero es más compleja aún la distinción de Gramsci respecto a aquella variada corriente de teorías políticas neosocialistas y neocomunistas (lejanas del economicismo) que han hecho de la inédita fenomenología derivada de la crisis de 1929 un punto de partida para un profundo y duradero nuevo capítulo del desarrollo estratégico del socialismo europeo: se piensa en el “planismo” socialista, en la teoría de De Man de las “reformas de estructura”, en el nexo entre antifascismo y democracia progresista de Togliatti, en las originales batallas por la elaboración y actuación de nuevas políticas ocupacionales, sociales, económicas, tales que atraigan, justo en los años de la crisis, modelos socialistas de economía programada en el corazón de Europa. O sea, todo aquel vasto capítulo de la historia del socialismo europeo que, tomando impulso de la exigencia de una política anticrisis y de la lucha entre fascismo y antifascismo, marcará treinta o cuarenta años de historia del movimiento obrero y de la misma Europa.

Esta cultura neorreformadora se desarrolla a partir de la crisis de 1929, es decir, del comienzo del bloqueo del esquema evolutivo, imaginado como posible por una gran parte de sus protagonistas durante los años veinte. Es típico el caso de Henri de Man, un autor bastante conocido para Gramsci, quien también conoce las obras revisionistas de los años veinte y está informado de las revistas fascistas, pero también de la evolución del socialismo belga (como de gran parte del socialismo europeo) entre 1929 y 1935 hacia nuevas posiciones: por un lado, el redescubrimiento del análisis de Marx y de Rosa Luxemburgo; por el otro, la elaboración del *planismo* socialista, o sea, de una estrategia activa de intervención sobre la crisis y de “reformas de estructura”.²³ Junto a de Man, este nuevo itinerario es recorrido por varios intelectuales socialistas que habían compartido durante los años veinte el entusiasmo por “*la rationalisation*” y “*le pays du taylorisme*”; en primer lugar, André Philip, autor decisivo como fuente de *Americanismo* y *fordismo*.²⁴

Para todos estos autores, y además para la mayor parte de la literatura histórica, la gran crisis representa una solución

de continuidad en los veinte años de entreguerras, una ruptura entre el decenio del crecimiento impetuoso y el decenio de la depresión.²⁵ Con lo anterior no se debe subestimar absolutamente el hecho de que Gramsci está en buena compañía en la convicción de que la esencial periodización histórica hay que ubicarla en la primera guerra mundial. Ya Keynes en 1919 y 1926 se había expresado sobre el “fin del *laissez faire*” y sobre la *madurez alcanzada* por un viraje que inútilmente se trataba de ignorar. Gunnar Myrdal, además, debe gran parte de su posterior rapidez para formular propuestas políticas victoriosas o innovadoras respecto a los *nudos* resurgidos en 1929 (de lo cual deriva el “modelo sueco”), precisamente a su crítica inalterable a las tendencias, prevalecientes en los años veinte, a considerar la Gran Guerra como una especie de *lucidum intervallum*, después de la cual se podía pensar en restaurar el viejo orden del liberalismo y del librecambismo, de los cuales, sin embargo, la guerra había traído el final.²⁶ También el historiador Polanyi, indicando los fenómenos de amplio periodo que marcan el fin del viejo mundo del liberalismo clásico, hace referencia a procesos ya maduros con la primera guerra mundial: de la crisis del Estado liberal a la suspensión del *Gold Standard*.²⁷ Y los historiadores de la economía Kindleberger y Zieburá demuestran claramente que el caos de las relaciones económicas internacionales, resultado del acuerdo de Versalles, de la cuestión de las deudas de guerra, de la decadencia de Gran Bretaña como potencia hegemónica, se resolverá sólo con la segunda guerra mundial, o sea, con la plena afirmación de la nueva hegemonía internacional de los Estados Unidos sobre el capitalismo mundial.²⁸

La crisis política y económica, tanto en el plano internacional como en los países capitalistas individuales, estaba ya abierta con los años 1914-1918. Gramsci escribe que “todos reconocen que la guerra de 1914-1918 representa una fractura histórica, en el sentido de que toda una serie de cuestiones, que molecularmente se acumulaban antes de 1914, han formado un montón, modificando la estructura general del proceso precedente: basta pensar en la importancia alcanzada por el fenómeno sindical, término



general en el cual confluyen diversos problemas y procesos de desarrollo de diversa importancia y significado (parlamentarismo, organización industrial, democracia, liberalismo), pero también objetivamente refleja el hecho de que una nueva fuerza social se ha constituido, tiene un peso que ya no se puede descuidar, etcétera".²⁹ Con la guerra se ha abierto una nueva fase de la historia del capitalismo. No una fase de crisis catastrófica que pusiera en el orden del día "la guerra de movimientos", como también Gramsci había creído, sino una fase compleja de transición, se puede decir de superación, del cuadro del liberalismo clásico hacia una nueva dialéctica histórica entre las clases que, por una parte, ve profundas transformaciones de la organización productiva y del Estado, y, por otra, "el fenómeno sindical" como un *understatement* deseado. Gramsci define la afirmación del movimiento obrero como irreductible sujeto sindical y político. Y va más allá, subrayando el importante dato de que la relevancia del "fenómeno sindical" no está absolutamente subordinada a una posible proyección occidental, de cualquier forma, de los sucesos de 1917, sino que debe ser asumida en sí y *per se* como hecho estructural de la nueva fase histórica. No parece exacto que la referencia a 1917 sea para Gramsci permanentemente la condición de salida de la tradición economicista y del "sociologismo".

Si esta lectura de las notas de los *Cuadernos...* es fiel, entonces es lícito preguntarse qué distancia separa a Gramsci, en la historia de las ideas y en la historia del socialismo, de Togliatti y, junto a éste, de una amplia y rica corriente de neosocialistas *programadores* y antifascistas. Los dos principales jefes teóricos y políticos del PCI son, pues, expresión y vehículo teórico de fases heterogéneas y de diversos problemas de la historia de este siglo. Esta distancia ha podido ser subestimada, simplificada o ignorada por decenios sólo gracias a la habilidad de la política cultural de Palmiro Togliatti. Pero hoy está más que maduro un análisis sin reticencias de la radical divergencia de *tematizaciones*, antes que de respuestas, entre las dos principales personalidades teóricas del comunismo italiano. *Postfestum*, hay que decir, que tal divergencia no está a favor de uno o del otro; ése no es el problema. Gramsci no da el peso que,

sin embargo, históricamente merecían fenómenos macroscópicos contemporáneos a él, como lo fueran la crisis y el fin de la más importante democracia de Europa: la República de Weimar. Él ignora la vocación belicista del nazismo, no comprende cómo los virajes de 1929 y 1935 constituyeron la premisa, no sólo de una crisis de la socialdemocracia europea que él había conocido, sino también de la apertura de una nueva fase de la historia de importantes movimientos obreros nacionales absolutamente *irreductible* a las apuradas evaluaciones que él expresa sobre el laborismo, y en general sobre el economicismo socialdemocrático tradicional.³⁰

En el plano histórico general, Gramsci es ciertamente consciente de un fenómeno típico y crucial en las relaciones económicas internacionales de su tiempo: la politización de la política monetaria. Las jerarquías monetarias se convirtieron en jerarquías entre los estados, y sobre este tema se abre la prueba de fuerza entre los "nacionalismos económicos" que caracterizan los años treinta y el *posGold Standard*.³¹ Pero Gramsci no ve un fenómeno nuevo y decisivo, estrechamente ligado a esta politización de las políticas monetarias: que los nacionalismos económicos sean el campo de batalla entre soluciones diversas y opuestas de gobierno de la moneda y de la economía; no ve lo que ya en los años treinta, a derecha e izquierda, en varios países democráticos europeos, como en los Estados Unidos del *New Deal*, la expansión del papel del Estado se convierte en una oportunidad de enfrentamiento con otros modelos de política económica y social. Se abre para el socialismo europeo la época de la batalla por el Estado social, por el pleno empleo, por la programación democrática, y, en muchos países, la época de las relaciones entre tales políticas reformistas y la lucha antifascista.

Éste es, sin duda, el caldo de cultivo de las "vías nacionales", y, entre ellas, de la concepción de Togliatti, la cual, surgida en los años treinta y cuarenta, madurará durante la última década de su vida.³² Gramsci se ocupa del fenómeno de la difusión de experiencias deformes de "economía programática", percibe su complejo vínculo con el taylorismo, pero no ve más que indicios de la dimensión *política* de un enfrentamiento que durará décadas entre la

Keynes



derecha y la izquierda. Por lo tanto, Gramsci *no pertenece* al amplio grupo de intelectuales que hicieron del fascismo y de la crisis de 1929-1933 el centro de una reflexión teórica radical.³³

Por otra parte, una consideración sobre el largo alcance de la historia de nuestro siglo no puede más que inducir a redimensionar la centralidad que tantos intelectuales han adjudicado a la crisis de 1929 y a las experiencias fascistas vividas por importantes países europeos. Parece más lúcido y previsor el juicio de Gramsci que en el centro de la crisis de los años treinta invita a no perder de vista que la verdadera cuestión reside en el potente impulso a la transformación que viene desde el otro lado del Atlántico, y no las tendencias a una sobreestimación del impulso autoritario y estatista generado por la crisis de 1929 en Europa. La teoría del Estado autoritario de Horkheimer, por ejemplo, o las varias formas de malentendido sobre la irreductible vocación fascista y autoritaria del capitalismo moderno, que florecieron en los textos socialistas de los años treinta a los cincuenta, parecen hoy irremediabilmente caducos y obsoletos. Esto es más claro cuando el taylorismo se desarrolla en Europa, después de la segunda guerra, y se impone en gran parte de la industria y del ambiente social europeo.³⁴ La mejor literatura sobre las transformaciones de la organización del trabajo confirma la tesis de que ya en los años veinte, no obstante, eran claros para quienes supiesen percibir los puntos esenciales del desarrollo de la nueva organización del trabajo, incluidos los inevitables virajes político-institucionales. La más significativa y seria corriente de estudios franceses sobre el taylorismo llega a exagerar tanto el significado ya señalado por Gramsci del nuevo impulso del capitalismo americano que hasta habla de “modo de producción fordista”, cosa que Gramsci claramente evita hacer.³⁵ Mientras que el americanismo, como quiera que sea, “hace época” y constituye el verdadero desafío para Europa y para la clase obrera europea, el fascismo sale cada vez más redimensionado, y es claro que no representa en absoluto el horizonte del capitalismo. Sería interesante y sugerente verificar si Gramsci no prevé ya las premisas de una posible salida moderada, o sea, liberal-democrática, del fascismo

italiano, como escribió L. Paggi.³⁶ Pero es un hecho que él renueva en los *Cuadernos...* su convicción sobre la necesidad de *distinguir* entre, por una parte, “el industrialismo de rapiña” italiano, que se funda durante el fascismo sobre la antigua tendencia a comprimir los salarios y el mercado interno, por lo tanto, sobre la deflación, y, por otra, el nuevo capitalismo americano, basado en el interés capitalista por la racionalización y la ampliación del mercado interno, incluyendo los salarios altos (elemento éste —como observa R. Boyer— que liga el fordismo con el keynesismo).³⁷ Las reiteradas preguntas que Gramsci se hace sobre la posibilidad de que la intervención pública en la economía y el corporativismo pudieran constituir alguna forma de modernización se leen en un contexto unitario que repite el juicio permanente sobre la distancia que separa al capitalismo americano del fascismo, es decir, un tipo de capitalismo que, aparte de los momentos de la “fanfarria fordista”, confirma y acentúa la tendencia a alimentar “una composición social malsana” y “un Estado demasiado caro”. De aquí deriva la polémica con quien, recalcando el *crack* de 1929, pretende imputar al americanismo, o sea, a todas las contradicciones internas de la modernización, las causas de la crisis.³⁸

*El americanismo de Gramsci:
el desafío de un capitalismo racionalizado
y liberal-democrático*

La primera razón del interés de Gramsci hacia los Estados Unidos es de tipo, se puede decir, “leninista”, en el sentido de que nace de la percepción del desarrollo de *relaciones de fuerza* a nivel internacional y del surgimiento de una nueva potencia, que ya tiene sus papeles en orden para asumir la preeminencia en todo Occidente. Se trata de la más brutal noción de “vínculo externo” que, en el plano económico y político, ya se divisa como referencia imprescindible para todos los protagonistas de la historia europea. Trotsky ya había llamado la atención sobre el nuevo papel de los Estados Unidos. Los análisis de Bujarin, entre 1926 y 1929, habían colmado de sustancia cognoscitiva aquella que



constantemente peligraba en convertirse en una disputa ideológica sobre la estabilización más o menos relativa y sobre la magnitud de la racionalización americana.³⁹ Gramsci viene de este clima político, y en los *Cuadernos...* afirma que, “como en un Estado, la historia es historia de las clases dirigentes; así, en el mundo, la historia es historia de los estados hegemónicos; así se explica la historia de los estados subalternos”. Él, por lo tanto, ve más allá del caótico clima internacional y de transición típico de los años treinta y da por hecho un proceso de transferencia del *liderazgo* del capitalismo mundial de Gran Bretaña a los Estados Unidos, que en realidad no se cumplirá más que con la segunda guerra mundial, ya sea sobre el plano económico monetario (los acuerdos de Bretton Woods, de 1944, con la sanción del nuevo *Gold Standard* sobre la base del dólar y del Plan Marshall) o político (los acuerdos de Yalta y la función de la OTAN).⁴⁰

La hegemonía de los Estados Unidos será poderosa en el modelo económico, dice Gramsci, no sólo en general como efecto de la internacionalización de la economía, sino precisamente por la presión de la competencia implícita en la racionalización americana.⁴¹ Se trata de un poderoso proceso, naturalmente desestabilizador para muchos de los equilibrios sociales del viejo continente, en cuanto impone una adaptación y una carrera: se puede hablar de un desafío a la competencia, de un desafío *dentro* de Occidente, de un impulso propulsivo que contiene elementos progresistas. Él, pues, no sólo va más allá del estalinismo ortodoxo del “tercer periodo” (después de aquellos de la crisis de la posguerra y el de la “estabilización relativa”, una nueva crisis del capitalismo) y también va más allá de Bujarin, quien, aun tomando en serio la reorganización del capitalismo, encuentra en 1922 (verdaderamente con alguna razón en el plano histórico) potentes factores de agudización de las contradicciones internacionales, intercapitalistas, y un impulso a la guerra.

Los estudios históricos comparativos confirman que, con la segunda posguerra, se puede hablar de una victoria en Europa del modelo fordista de la gran empresa y del capitalismo gerencial. Por lo tanto, a mediano plazo, es la

previsión de Gramsci la que más se acerca al sentido del desarrollo histórico.

Pero sería muy restringido interpretar la evaluación de Gramsci sobre los Estados Unidos sólo en términos de modificación del vínculo internacional y de la presión sobre Europa ejercida en términos de competencia económica. Él advierte, a partir de la investigación sobre el nuevo capitalismo, las líneas de lo que se puede considerar un desplazamiento de la competencia entre capitalismo y socialismo en un terreno mucho más avanzado que el movimiento comunista y socialista, y él mismo, hubieran creído durante los años de la “guerra de movimientos”. No se vislumbra, pues, el enfrentamiento con “una nueva civilización”, escribe Gramsci, aludiendo críticamente a Pirandello; se trata, de hecho, de la *continuación* de la civilización europea. Sin embargo, los dos términos de la dialéctica histórica, así como son pensados a partir del *Prefacio* del '59, de Marx, se encuentran bastante distantes en el tiempo y diseñan los polos de un escenario nuevo y extremadamente *abierto*. Más que discernir los síntomas empíricos de una estabilización o acoger los términos de salida alguna de la crisis de la posguerra, Gramsci está interesado en América como campo privilegiado en el cual el capitalismo, libre de vínculos y tradiciones, puede expresar mejor y hasta el fondo sus potencialidades como formación social.

Sería por lo tanto un error encontrar en estas notas una sorprendente conversión al énfasis sobre la primacía del momento técnico, precisamente en un autor que es justamente famoso como estudioso de las formas de la subjetividad. Claro, Gramsci se interesa tanto por la evolución del progreso técnico como por la organización del trabajo. Pero no se puede hablar de “culto de la oficina” en Gramsci sin olvidar, ya sea toda la polémica con el economicismo histórico de Achille Loria, como la crítica al ensayo sociológico de Bujarin y al mecanicismo determinista, así como el mismo sentido de conjunto de la teoría política de Gramsci. Gramsci no descuida la importancia del momento técnico de la racionalización, pero lo que sobre todo le interesa del taylorismo son los factores



“permanentes” que tienden a impregnar todo el sistema de relaciones sociales y productivas, sin buscar una última causa que reductivamente pueda explicar mecánicamente el movimiento histórico en su conjunto.⁴²

Ni el taylorismo, ni mucho menos el fordismo, pueden ser interpretados como transformación puramente técnico-organizativa.

No obstante, Gramsci, como se ha dicho, no llega a hablar de “modo de producción fordista”, pero tiene claro que lo que se abre al horizonte del capitalismo occidental va más allá de una racionalización técnica. Las “columnas de Hércules” de los límites de la racionalización no están por casualidad bastante distantes, tanto lógica, como temporalmente. Éste es, por ejemplo, el sentido de su interpretación de la “ley sobre la caída tendencial de la tasa de ganancia”, que, como se sabe, constituye la premisa de varias lecturas deterministas y mecanicistas del marxismo, entre ellas el rechazo de Benedetto Croce. La cuestión es de alguna manera *esencial*, en cuanto en un lugar Gramsci afirma que “toda la actividad industrial de Ford se puede estudiar desde este punto de vista: una lucha continua, incesante, para huir de la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia, manteniendo una posición de superioridad sobre los competidores”.⁴³

Con este fin, aparte del esfuerzo inaudito de racionalización del trabajo de fábrica, se interpretan también la modernización de los transportes, de la distribución, etcétera, y en general, el impulso a la racionalización demográfica y social. Gramsci se involucra, pues, en cuestionar cada significado automático del término “ley”, y llega a expulsar de su cuadro de previsiones todo límite de las “contratendencias”, y, por lo tanto, toda expectativa mecanicista sobre el final del ciclo fordista. Los límites que él ve en el continuo trabajo de racionalización industrial son: la resistencia de la materia, la resistencia humana —o sea, el mantenimiento del equilibrio psíquico-físico— la saturación de la industrialización mundial y la tolerancia social de la desocupación tecnológica. Pero no es de aquí de donde se puede *automáticamente* prever una crisis fatal del capitalismo, y menos aún de las resistencias a la racionalización

provenientes de las formas de parasitismo social viejo y nuevo, y, por parte del mismo sindicalismo de oficio, cuando éste defiende posiciones antihistóricas.⁴⁴ La sociedad del trabajo proyectada por Ford no se encontrará, sin embargo, con una verificación catastrofista como la señalada por H. Grossman, F. Sternberg, L. Laurat o teóricos no por casualidad influidos por la propuesta de Rosa Luxemburgo.⁴⁵

Más que los límites *externos* del desarrollo del capitalismo como formación histórica (mercado mundial —naturaleza humana—, materiales empleados, etcétera), a Gramsci le interesan las tensiones que se acumulan en el terreno del ambiente social (conflicto de clase de nuevo tipo y “parasitismo necesario”), así como el crecimiento de una lucha de hegemonías. Pero sobre este aspecto, sobre este límite histórico del fordismo, volveremos más adelante.

Para completar y definir bien el cuadro conceptual dentro del cual Gramsci analiza el proceso de racionalización americano, puede ser útil remitirse a la cita en la cual, discutiendo el *Ensayo de Bujarin*, afirma: “no se ha tratado este punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura”.⁴⁶ Para evaluar la magnitud de un movimiento al cual se describe como “época histórica”, Gramsci considera crucial la relación entre la transformación que tiene lugar en el mundo productivo y la dimensión histórico-institucional. El enfrentamiento con los impulsos modernizadores surgidos en el fascismo italiano y con las corrientes corporativas que miran hacia la “construcción cautelosa y robusta de una armadura jurídica formal, que guíe *al exterior* los desenvolvimientos necesarios del aparato productivo”, es esclarecedor: Gramsci cree necesario reflexionar sobre el hecho de que el fordismo se haya desarrollado en un *contexto liberal-democrático*.⁴⁷ Algunas citas sobre la simplificación de las sobreestructuras en los Estados Unidos y la formación directa y espontánea de la hegemonía a partir de la producción, sobre el consenso construido con los salarios altos y la organización de la vida fuera del trabajo de los obreros, recuerdan las grandes líneas de la reciente investigación de la *Théorie de la régulation* francesa, la cual afirma que “el taylorismo está lejos de producir cambios únicamente en el terreno del trabajo industrial, ya que éste es



Americanismo
e fordismo

portador de una transformación de la mayor parte de las formas institucionales que caracterizan a las economías capitalistas".⁴⁸ Lo que impresiona a Gramsci es, sobre todo, la creación de un consentimiento desde abajo, el impulso a una racionalización total de las sobreestructuras; pero, a diferencia de los autores franceses citados, él insiste en el carácter no unívoco de la relación entre fordismo y transformación institucional.

La americanización requiere un cierto ambiente, una cierta estructura social (o la voluntad decidida de crearla) y un cierto tipo de Estado. Y el Estado es el Estado liberal, no en el sentido del liberalismo aduanal, o de la efectiva libertad política, sino en el más profundo sentido de la libre iniciativa y del individualismo económico, que llega con sus propios medios y como "sociedad civil", por el mismo desarrollo histórico, al régimen de la concentración industrial y del monopolio.⁴⁹

La fuerza del impulso proveniente de los Estados Unidos no reside, así, ni en el librecambismo, ni en el régimen de la libertad política en sí, sino, según Gramsci, en ser el país del mercado que se organiza y que tiende a estructurarse ya como "sociedad civil". Con un sentido normativo que obviamente en Gramsci no existe, F. von Hajek atribuye al mercado capitalista un significado de *regulador* supremo, no sólo económico, sino político y social.⁵⁰

He aquí, pues, la fuerza del desafío de época representado por los Estados Unidos para Europa, según Gramsci. En caso contrario, él hubiera podido detenerse sobre otro caso de impetuosa racionalización: Alemania. Efectivamente, también en Alemania, desde los años diez y veinte, había tendencias que (partiendo de las tradiciones de los funcionarios del Estado alemán) se dirigían hacia formas de *Rationalisierung* muy similares.⁵¹

Y Gramsci estaba al corriente, sorprendentemente había hecho referencia a la *Rationalisierung* alemana en sus polémicas políticas contra el fascismo y el capitalismo de rapiña italiano.⁵² No obstante la crisis de conyuntura, la misma Alemania de Hitler seguirá a su modo una colosal

modernización del aparato industrial y productivo alemán desde 1934-1935. Entonces, ¿por qué razón Gramsci insiste sobre los Estados Unidos? ¿Qué otra respuesta sino que él se había convencido de que las tendencias taylorista y fordista encuentran su ambiente social e institucional más coherentes en el contexto del Estado liberal? Un Estado liberal claro, reformado, por impulso de F.D. Roosevelt y del *New Deal*, transformación de la cual Gramsci se da rápidamente cuenta: el hecho de que "la clase política americana esté socorriendo a la clase económica quiere decir que se está creando un nuevo equilibrio", más allá de la fase económico-corporativa. Se trata de un cuadro en movimiento en el cual el Estado liberal puede ser integrado por una forma americana de "economía programática". La crisis acentúa, efectivamente, las contradicciones internas del sistema americano; sin embargo, no le quita centralidad a la previsión de Gramsci.⁵³ Solamente se crea una importante premisa más para que un proceso de modernización dirigido microeconómicamente se amplíe y extienda macroeconómicamente, en el contexto de lo que más tarde se denominará *política keynesiana*.



La crítica de la racionalización como modelo único

Aunque se haya aclarado cómo la noción gramsciana de racionalización insiste, sobre todo, sobre la interrelación entre proceso estructural y ambiente social e institucional, aún así podría quedar abierta la posibilidad de un malentendido: que la importancia asignada por Gramsci al proceso de transformación del capitalismo emprendido tan prepotentemente en los Estados Unidos deje entrever una actitud acrítica sobre la modernización americana, como si se tratara de una tendencia evolutiva natural y objetiva, y no sólo de un modelo destinado fatalmente a universalizarse en las mismas formas tomadas en los Estados Unidos. Premisas de una interpretación de este género, que acercarían a Gramsci a los teóricos funcionalistas de la modernización, podrían ser, por ejemplo, los términos bastante netos con los que Gramsci defiende el carácter progresista de la modernización americana: no sólo, pues, en el rechazo

categorico a cualquier forma de crítica romántica al industrialismo,⁵⁴ sino también las varias formas de resistencia de las viejas clases parasitarias europeas y del mismo sindicalismo americano de oficio; pero también en los elementos de *continuidad* entre los *Cuadernos...* y el establecimiento del *Ordine Nuovo*, que, efectivamente, varios autores han interpretado como prueba de una aceptación de fondo del valor absoluto del fordismo y de una concepción del socialismo como continuación y generalización del sistema industrial y productivo más racionalizado.⁵⁵ En esta interpretación, la posición de Gramsci sería una variante de la amplia cultura neopositivista y "totalitaria" del progreso industrial que ha dominado al nuevo capitalismo y al mismo movimiento obrero en el Este y en el Occidente (sobre todo después de Octubre).⁵⁶

Varios factores analíticos y estratégicos inducen, al contrario, a sostener que la evolución de la teoría política de Gramsci toma una dirección diferente, o sea, que el autor de los *Cuadernos...* tienda a acercarse a las posiciones, entonces minoritarias, de las corrientes culturales que supieron distinguir el lúcido reconocimiento de la importancia histórica de la modernización americana, de las varias tendencias del americanismo apologético. En primer lugar, no debe subestimarse la importancia de la *autocrítica de Gramsci* respecto a lo que en los tiempos del *Ordine Nuovo* había sido la convicción o *premisa analítica* del socialismo como una más eficiente y universal conducción de la racionalización capitalista, vale decir, del análisis catastrofista de la crisis mundial y de la fase de la intervención pública en la economía; de la idea de que el capitalismo no era ya capaz de ofrecer, ni una solución a la crisis, ni un ulterior desarrollo de las fuerzas productivas. Ya se ha dicho cómo al formar tal equivocada contraposición entre la racionalidad de la empresa y del cuadro de putrefacción y crisis del capitalismo de Estado cooperaron, en el caso de Gramsci, tanto la influencia einaudiana, como la de Lenin. Sin embargo, por lo menos desde 1924-1925, Gramsci sabe bien que, durante una muy amplia fase, las fuerzas del socialismo habrían tenido de frente una gran capacidad del capitalismo

de renovar sus formas de racionalización y de desarrollo social.

La relación de Gramsci con Bujarin, en segundo lugar, es esencial para comprender una importante implicación estratégica de semejante viraje en el análisis del capitalismo. Nos referimos, hay que señalarlo, al mejor Bujarin, o sea, al protagonista del último periodo de verdadera vida política de la Internacional Comunista (1926-1928) y de la última batalla contra Stalin. Justamente se ha llamado la atención sobre la inspiración bujariana del ensayo de 1926 sobre la *Cuestión meridional*.⁵⁷

El viraje en el análisis del destino del capitalismo, ya mencionado, en Gramsci había estado acompañado, por un lado, por esta transformación sustancial del análisis del atraso italiano⁵⁸ y, por el otro, por una correspondencia de tono con la mayor adquisición del Bujarin presidente de la Internacional, en el sentido de que la magnitud innovadora de la racionalización capitalista (el VII Pleno de 1926) debía inducir a caracterizar la competencia entre capitalismo y socialismo, ya no en el sentido elemental y miope como una contraposición de desarrollo y crisis, sino más bien de enfrentamiento entre dos modelos de modernización de diversa calidad. Una modernización intensa, pero indiferente a la agudización de las contradicciones respecto al retraso, sea interno de cada país, sea de los "campos en el mundo"; o también una modernización industrial caracterizada por diversos ritmos, y por la activación de los consensos de masas y del empeño por lograr un equilibrio entre áreas avanzadas y áreas atrasadas.⁵⁹

Éste es el sentido de la oposición de Bujarin contra la concepción estalinista de la planificación y de la industrialización, y ésta su sólida base analítica. En estas importantes premisas, la nueva visión delineada en los *Cuadernos...* encuentra un sólido punto de referencia. Se trata de una cultura política que, con la derrota de Bujarin, es borrada del terreno del movimiento comunista internacional.

La percepción del mismo Gramsci, desde el *Cuaderno I*, es que en la URSS prevalece una versión estatalista de la industrialización, que expresa hasta el fondo la conclusión negativa de una lucha de tendencias, en la cual, por cierto, él



no participa como espectador indiferente, vistos, tanto su empeño en el tema del “bloque obrero-campesino”, como las repetidas alusiones, en la misma carta de 1926 al Comité Central del PCUS. Él percibe lo necesariamente paradójico de una hegemonía obrera en la cual la clase dirigente debe soportar condiciones materiales peores que las clases dirigidas. La indicación de una posible transformación en sentido *bonapartista* del sistema soviético de industrialización es interesante, ya que, más allá de las frecuentes referencias explícitas a Trotsky y a sus “ejércitos del trabajo”, ésta se refiere al futuro como clave explicativa de las tendencias que se forman a *partir* de 1929.⁶⁰ No es, por lo tanto, en el sentido de “economía de comando” que se debe realizar, según Gramsci, la inversión respecto al modelo industrial establecido en los Estados Unidos.

En términos totalmente nuevos respecto al *Ordine Nuovo*, Gramsci rechaza una imagen objetiva y casi natural del proceso de racionalización. Sobre todo, se da cuenta de los nuevos conflictos que esto genera. La crítica firme del viejo sindicalismo acompaña su énfasis en la propuesta del “espíritu de escisión”, en el ámbito de la *nueva* industrialización. El nexo entre la autonomía del hombre trabajador, irreductible a “gorila amaestrado” (y propenso a provocar “pensamientos poco conformistas”), y el conflicto *colectivo* se reafirma, en fin, contra las ideologías idílicas sobre el americanismo, difundidas en Europa entre muchos apologistas, como A. Siegfried.⁶¹ En varios lugares, Gramsci señala además la *contextualidad* entre racionalización y nuevas formas de irracionalidad y parasitismo, propias de la sociedad en la que las clases propietarias reproducen de formas siempre nuevas el desmentido de la “sociedad del trabajo”, que sin embargo ellas contribuyen a construir.⁶²

Pero desde el momento en que, como se sabe, Gramsci, a diferencia de Sorel, no considera *el espíritu de escisión* como condición *suficiente* de una nueva hegemonía, sino que interpreta la contradicción económico-social sobre la base de su posible interrelación con la dimensión político-institucional de relaciones de fuerza, el discurso vuelve a Europa y a las diferencias entre el ambiente sociopolítico de la modernización de los dos lados del Atlántico. No hay que

subestimar el hecho de que Gramsci considera importante la diferencia de los bloques sociales interesados o resistentes a la racionalización en varios países democráticos, como Francia, Gran Bretaña y Alemania hasta 1933.⁶³ De este modo, Gramsci puede ser visto entre los estudiosos originales que desde hace algunas décadas contribuyen a demostrar que los mismos tránsitos cruciales a la modernización (industrialización, democracia política, edificación del Estado social y de los sistemas de concentración neocorporativos, etcétera)⁶⁴ tomaron características y formas diversas en América y en los países capitalistas europeos. A diferencia del esquema funcionalista y de las ideologías de la modernización, las relaciones de fuerza entre clases, el grado de organización del movimiento obrero y de los principales grupos sociales, el tipo de democracia política heredada por el proceso de formación del Estado nacional y el conjunto de los aparatos institucionales inciden en la *calidad* de los procesos de racionalización, en sus formas. Importantes distinciones entre los varios contextos nacionales europeos, y sobre todo una prioritaria diferencia respecto a la “excepción americana” (extrema complejidad racial y religiosa, menor peso de las tradiciones y de la cuestión de los intelectuales, ausencia del socialismo, etcétera), son resultado de la parte más calificada de esta literatura, empeñada en verificar el peso de tipo estructural de las condiciones histórico-sociales e institucionales de la modernización.



Conclusión

Gramsci no es el único intelectual europeo que, entre las guerras, se caracteriza por buscar un espacio intermedio entre el énfasis acrítico sobre la modernización americana y las visiones catastrofistas o románticas sobre el destino del capitalismo. Los años veinte y treinta contienen una *tematización* de la modernidad y de sus contradicciones que deja amplio espacio al ejercicio de la crítica sobre ambas vertientes. En el análisis del significado histórico de la nueva organización taylorista, por ejemplo, se ve una correspondencia directa con el mayor experto y crítico del

nuevo sistema de relaciones técnicas y sociales, Georges Friedmann. Pero lo que distingue a Gramsci respecto a Friedmann es el hecho de que no puede ni pretende pararse en la de todos modos esencial obra de las armas de la crítica —a aquello que A. Tourraine definió “el papel profético” y de “doble toma de distancia”.

Gramsci tiene presente el problema de *la constitución de un sujeto histórico*, que interprete y concrete lo que podamos llamar “un tercer enfoque” al tema de la modernización industrial y social.⁶⁵

Tal sujeto se encuentra, como ya señaló B. de Giovanni,⁶⁶ en la *clase obrera europea*. Esta conclusión no es fruto de una reflexión abstracta, ni un lugar geométrico ni geográfico (entre Este y Oeste): es el fruto de dos procesos histórico-políticos, vale decir, por un lado, el fracaso del esquema permanentista Rusia-Europa, y, por el otro, de la histórica interrelación existente en Europa entre clase obrera y perspectiva socialista, un factor inexistente en los Estados Unidos. De este modo, el problema se anuncia como esa posible salida de la presión americana sobre Europa:

No es de grupos sociales condenados por el nuevo orden de quienes se puede esperar la reconstrucción, sino de quienes están creando, por imposición y con el propio sufrimiento, las bases materiales de este nuevo orden: éstos deben encontrar el modo de vida “original” y no de marca americana para convertir en “libertad” lo que hoy es “necesidad”.⁶⁷

Por lo tanto, no un modelo prefabricado, que correría el riesgo de asumir connotaciones de un “plan cerebral”, como del Siglo de las Luces,⁶⁸ sino más bien la posible salida de una dialéctica totalmente abierta en el viejo continente, y de modo diverso que en los Estados Unidos, entre una plétora de fuerzas sociales y políticas conservadoras y una reclasificación moderna de la subjetividad históricamente antagónica.

Ya se ha mencionado que Gramsci *no entra* en el campo de las alternativas de la programación estatal de los años treinta. Él constata que existen nuevas formas de “revolución pasiva” y que una “guerra de posiciones” es posible: a partir de premisas subjetivas (el “fenómeno sindical”) y de

contradicciones internas del “Estado amplio” (tema de los intelectuales y relación entre éstos y el Estado).

No obstante, a *diferencia de Togliatti*, no ve la dimensión política del enfrentamiento. No hay que interpretar los años treinta en una “perspectiva superestatal” para percibir que Gramsci es ajeno a las opciones políticas de la Europa de los años treinta.⁶⁹ Durante aquellos años muchos aspectos nuevos permiten percibir una politización de la contradicción social, como en el caso de la tecnocracia reformadora o del socialismo planificador, la politización del sindicalismo en varios escenarios nacionales democráticos.⁷⁰ Ciertamente, se trata de una década durante la cual bloques opuestos se miden en el terreno de *la política: in primis*, la unidad antifascista de los frentes populares y los modelos socialdemócratas de Estado social. El nexo producción-política, en el sentido que Gramsci ha creído percibir como centro de las tendencias contradictorias de la modernidad, juega un papel totalmente marginal en el curso de la década, y durante toda una fase posterior a la misma guerra mundial.

El tema del carácter político del conflicto industrial, como resultado de la afirmación del taylorismo y de sus contradicciones, no se propone en el centro de la política italiana hasta los años sesenta y setenta, con la formación de vastos movimientos colectivos, con la nueva clase obrera y con varios cuadros calificados. La pérdida de relevancia cognoscitiva y estratégica del paradigma antifascismo-fascismo se acompaña de las primeras dificultades de regularización keynesiana del ciclo. O sea, se cumple una fase histórica comenzada en los años treinta y maduran cuestionamientos sobre los cuales Gramsci había reflexionado: en particular, en Italia, como en otros países europeos, surge en lenguas diversas, pero recíprocamente traducibles, el tema de la relación entre la producción técnica y material, y las condiciones de afirmación de “nuevas posibilidades de autodisciplina, o sea, de libertad también individual”.⁷¹ Una línea común liga efectivamente la búsqueda de una gran parte del movimiento obrero europeo alrededor de una noción de *democracia económica* que deje tras de sí, ya sea las prácticas más reductivas y fabriquistas de la democracia industrial, como el puro conflicto defensivo.



¿En qué medida estas notas gramscianas pueden representar una referencia importante en el cuadro del debate recientemente abierto en Europa sobre la calidad del desarrollo económico y sobre la crisis de la industrialización? En primer lugar, con la condición preliminar de evitar una enésima "sistematización" de Gramsci, del tipo intentado en los años de la posguerra y en años más recientes, en los cuales la teoría política de los *Cuadernos...* se ha vuelto un tema inseparablemente ligado a la lucha política. La meta de este ensayo es argumentar que la visión gramsciana del nuevo capitalismo entre las dos guerras sigue un itinerario original, que no es asimilable a las hipótesis políticas, aun las más fecundas e innovadoras, que han caracterizado concepciones y estrategias del movimiento obrero de la fase de los años treinta a los sesenta y setenta, o sea, en la fase de las batallas por el antifascismo y el Estado social. Los temas de Gramsci son otros; diversa es también la amplitud de su cuadro de previsiones y de la relación que él ve surgir entre previsión y política. Sería un resultado significativo de estos cincuenta años después de su muerte si se afirmara ya con claridad que en la misma tradición comunista italiana (marcadamente entre Gramsci y Togliatti) *los elementos de discontinuidad prevalecen claramente sobre los de continuidad*. Claro, esto en el ámbito de coordenadas comunes; pero éstas son básicamente las de la cultura política, única en el mundo, que junta las mejores expresiones de todo el movimiento socialista europeo, caracterizado por una crítica firme de los varios modelos economicistas; por la tendencia a la *autonomía política del pensamiento socialista*, propuesta en varias ocasiones en los pasajes cruciales de la historia de nuestro siglo, más allá del vínculo directo con los sucesos de 1917. También porque, aun cuando Octubre haya constituido una referencia importante, éste no ha representado por mucho tiempo, para esta variada corriente, un modelo para Occidente.

Sólo queda darnos cuenta de que, habiéndose cumplido el ciclo de generalización del fordismo y del taylorismo, en Europa se plantea, en nuevos y comunes términos, el problema que Gramsci había definido como la más completa expresión del "fenómeno sindical", o sea, la función política del movimiento obrero. Las vías de indagación de las

corrientes del pensamiento socialista son diferentes, pero en varios casos nacionales y en el debate estratégico surge y se impone (a veces después de un paréntesis de algunas décadas) el gran tema de las formas de relación entre producción y libertades humanas individuales y colectivas, en la fase sucesiva a la afirmación del taylorismo y del keynesismo. Se trata, por ejemplo, de la temática sueca de la "democracia económica"⁷² o de la perspectiva, recientemente propuesta en la izquierda alemana, de un ncto privilegio a los "objetivos cualitativos, en el contexto de una opción fuerte de austeridad en sentido solidario del movimiento obrero".⁷³ Es por demás significativa la temática de una "política de izquierda de la oferta", según la definición dada, entre otros, por la teoría francesa de la regulación.⁷⁴ No se trata de una salida de la cultura histórica del movimiento obrero centrada en la producción industrial, sino de itinerarios orientados a una corrección de sustancia y a la delineación de "un modelo europeo de desarrollo". Más que a la verificación política de esta difícil apuesta, la teoría política de Gramsci puede, tal vez, ayudar a fundar conceptualmente su posibilidad.



NOTAS

- ¹ Cfr. P. Togliatti, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci*, v. N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, ahora en *Lecture di Gramsci*, edición de A. Santucci, Roma, 1987.
- ² *Quaderno 22 / Americanismo e fordismo*, Turín, 1978, fue publicado con introducción y notas de Franco De Felice, a cuyo aparato crítico remito para el contexto histórico de las notas de Gramsci.
- ³ Sobre la profundidad de las raíces de la teoría del estancamiento en la cultura del Comintern, cfr. el análisis de F. Claudin, *La crisi del movimento comunista internazionale*, Milán, 1974, y varias contribuciones de estudiosos italianos en *La crisi del capitalismo negli anni venti*, edición de M. Teló, Bari, 1977.
- ⁴ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1774.
- ⁵ Cfr. el congreso del Instituto "Gramsci" de 1962, *Le tendenze del capitalismo italiano*, con contribuciones de Amendola, Foa y otros.
- ⁶ Cfr., por ejemplo, el ensayo de L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci*, Roma, 1986.
- ⁷ A. Caracciolo, *Gramsci e la storia del suo tempo*, informe al congreso de Florencia en 1977, publicado en 1977-1978 con el título *Politica e storia in Gramsci*, Roma.

- ⁸ Además de las intervenciones de Claudín, Natoli, Vacca, De Felice y a la introducción del volumen citado a la nota 3, cfr. M. Teló, "Strategia consiliare e sviluppo capitalistico in Gramsci", en *Problemi del socialismo*, 1976, núm. 3.
- ⁹ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 133.
- ¹⁰ La correspondencia entre Gramsci y Togliatti está en A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista*, Turín, 1971.
- ¹¹ Para la reconstrucción de las etapas de esta involución, cfr. A. Agosti, *La Terza Internazionale*, Roma, 1976-1978.
- ¹² A. Gramsci, *op. cit.*, p. 830.
- ¹³ Para una interrelación entre este debate historiográfico y las líneas de desarrollo del pensamiento de Gramsci, cfr. los trabajos de L. Manzoni, en *Informe al congreso de Florencia de 1977*.
- ¹⁴ De especial importancia, el trabajo de Ch. Maier, *La ricostruzione dell'Europa borghese*, Bari, 1978.
- ¹⁵ Cfr. B. de Giovanni, "Dove nasce l'energia del possibile", en *Rinascita*, 1987, núm. 30.
- ¹⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, edición a cargo de J.P. Maier, París, 1951.
- ¹⁷ Cfr. las observaciones de Ch. Maier, "Storia comparata", en *Storia contemporanea*, edición de N. Tranfaglia y otros, Florencia, 1980.
- ¹⁸ Cfr. F. De Felice, *op. cit.*
- ¹⁹ Este cambio del clima intelectual y de las expectativas sobre el destino del capitalismo pesa en intelectuales como de Man, Philip, Siegfried, Moch, Strachey y tantos otros que, sin embargo, eran intérpretes significativos y hasta entusiastas de la racionalización de los veinte.
- ²⁰ R. Boyer, *L'introduction du taylorisme en France à la lumière de recherches récentes*, junio de 1983, y *La théorie de la régulation*, París, 1986.
- ²¹ A. Salsano, *Ingegneri e politici*, Turín, 1987.
- ²² Sobre la fase en la que Bujarin dirigió la Internacional Comunista y las contradicciones de sus análisis más originales, en el famoso *Ensayo teórico de 1922*, criticado por Gramsci, me permito remitir a mi trabajo "Bujarin e la costruzione del socialismo", en *Storia del marxismo*, vol. III, t. I, Turín, 1980.
- ²³ Para esta interpretación de la evolución del pensamiento de H. de Man, cfr. M. Teló, *La socialdemocracia europea nella crisi degli anni trenta*, Milán, 1985, y L. Rapone, *Informe al congreso de la Universidad de Roma*, en mayo de 1986, sobre socialismo europeo entre las dos guerras, ahora en A.V., *Esperienze e problemi del movimento socialista fra le due guerre mondiali*, Milán, 1987.
- ²⁴ A. Philip publica el ensayo *H. de Man et la crise doctrinale du socialisme*, que marca su adhesión al revisionismo demaniano; Philip después seguirá a de Man en la radicalización "planista" de su pensamiento y será uno de los representantes más prestigiosos del socialismo internacional.
- ²⁵ Cfr., por ejemplo, H.W. Arndt, *Gli insegnamenti economici del decennio dal 1930 al 1940*, Turín, 1949; C.P. Kindleberger, *The World in Depression, 1929-1939*, Londres, 1973; L. Robbins, *The Great Depression*, Londres, 1934; G. Ziebur, *Weltwirtschaft und Weltpolitik, 1922-4-31; Zwischen Rekonstruktion und Zusammenbruch*, Frankfurt, 1984.

- ²⁶ J.M. Keynes, *The End of Laissez-Faire*, 1926, Turín, 1971, y *The Economic Consequences of the Peace*, Londres, 1919; de G. Myrdal, cfr. *Poscritto a il valore nella teoria sociale*, Turín, 1966, y "Socialpolitikens Dilemma", publicado en *Spektrum*, 1932-1933.
- ²⁷ K. Polanyi, *La grande trasformazione*, 1944.
- ²⁸ Cfr. los libros citados en la nota 25.
- ²⁹ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1 824.
- ³⁰ Cfr. nota 23.
- ³¹ *Op. cit.*, p. 1755.
- ³² Para la correspondencia entre vía nacional socialdemócrata y estrategia togliattiana desde el VIII Congreso del PCI, cfr. la nota 23 y G. Vacca, *Introduzione a Compromesso e alternativa*, Roma, 1987.
- ³³ Max Horkheimer, *Autoritärer Staat*, 1940; *Die Juden und Europa*. O. Bauer, J. Strachey y varios más que se comprometieron en la batalla de los frentes populares, ver E. Hobsbawm, "Il marxismo oggi, un bilancio aperto", en *Storia del marxismo*, vol. IV, Turín, 1983.
- ³⁴ R. Boyer, *op. cit.*, y F. Amatori, *Introduzione ai saggi della storia della industria di Cambridge*, Turín, 1986.
- ³⁵ Cfr. M. Aglietta y M. Brender, *Les méthamorphoses de la société salariale*, París, 1984.
- ³⁶ Cfr. L. Paggi, *op. cit.*, pp. 243-246.
- ³⁷ R. Boyer y J. Mistral, *Accumulation, inflation, crises*, París, 1983.
- ³⁸ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1 754.
- ³⁹ Los informes de Bujarin al VII Pleno del Ejecutivo, 1926, y al VI Congreso de la IC, 1928, publicados en *Insprekorr*. Sobre estos temas, cfr. también los comentarios de Agosti, de Foa y otros autores del vol. cit. en notas 3 y 11.
- ⁴⁰ Para este nudo, cfr. la interpretación de Ch. Kinleberger y de G. Ziebur, *op. cit.*
- ⁴¹ Cfr., A. Gramsci, *op. cit.*, 2 178.
- ⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 462 y 1 420.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 1 313.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 1 278.
- ⁴⁵ Cfr. *ibid.*, p. 1 313.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 1 422.
- ⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 2 153-2 158.
- ⁴⁸ Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 10.
- ⁴⁹ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 2 155.
- ⁵⁰ F. von Hayek, *Individualism and Economic Order*, Londres, 1945.
- ⁵¹ Cfr. J. Kocka sobre el caso alemán, en *op. cit.* F. Amatori.
- ⁵² Para esta polémica de 1925-1926, cfr. el volumen de L. Paggi, p. 299.
- ⁵³ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 993.
- ⁵⁴ Cfr. la introducción de F. De Felice a la edición reciente del *Cuaderno 22*.
- ⁵⁵ Para esta interpretación, además de la introducción de G. De Caro a P. Gobetti, *La rivoluzione liberale*, cfr. A. Asor Rosa, *Intelletuali e classe operaia*, Florencia, 1971, pp. 586-588.
- ⁵⁶ Cfr. R. Linhardt, *Il taylorismo tra le due guerre: alcuni problemi in Fisica e società negli anni venti*, Milán, 1980, y *Lenin, i contadini e Taylor*, Roma, 1977.



⁵⁷ Cfr. la ponencia de R. Zangheri al congreso del I.G. sobre Gramsci e l'Occidente, 1987.

⁵⁸ Sobre este aspecto del enfoque al tema de la modernización, llamó la atención Ch. Maier en el ensayo "Storia comparata", *op. cit.*

⁵⁹ Para esta interpretación de la teoría bujariana, cfr. S. Cohen, *Bucharin e la rivoluzione bosevica*, Milán, 1975, y M. Lewin, *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates*, Londres, 1974.

⁶⁰ Gramsci, *op. cit.*, pp. 132-133. ("La concepción del Estado según la productividad de las clases sociales").

⁶¹ *Ibid.*, p. 480.

⁶² *Ibid.*, p. 2 168.

⁶³ *Ibid.*, pp. 131-132 y 2 175.

⁶⁴ Entre los críticos del enfoque liberal-funcionalista, R. Titmuss, *Saggi sullo Stato sociale*, Roma, 1986; W. Korpi, *Il compromesso svedese*, Bari, 1982; P. Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", en A. Maraffi, *La società neocorporativa*, Bolonia, 1984; P. Flora, *State Economy and Society in Eastern Europe, 1815-1975*, Frankfurt, Londres y Chicago, 1983.

⁶⁵ Cfr. A. Tourraine, "Informe al congreso sobre Georges Friedmann del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas", en octubre de 1987.

⁶⁶ B. de Giovanni, *op. cit.*

⁶⁷ A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 2 178-2 180.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 863.

⁶⁹ No es posible compartir esta expresión sintética de L. Paggi, en *op. cit.*, p. 13.

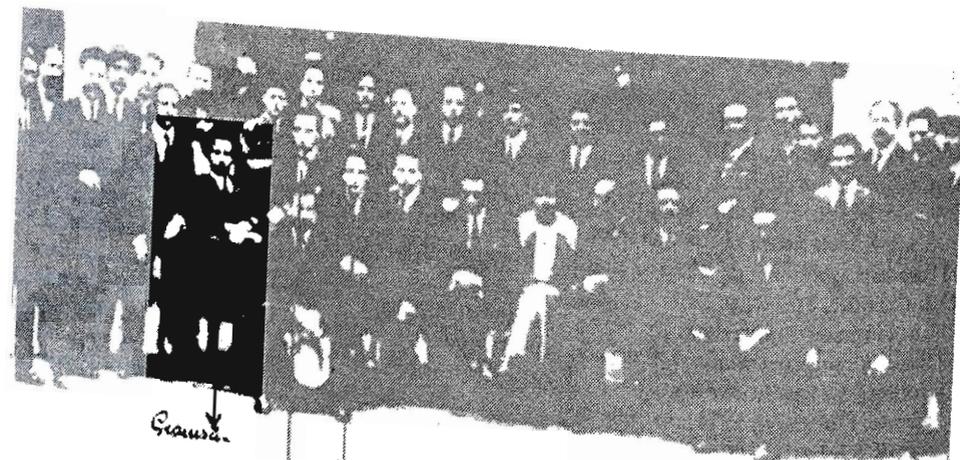
⁷⁰ Cfr. lo citado en la nota 23.

⁷¹ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 863.

⁷² R. Meidner, *Modell Sweden*, Berlín, 1986.

⁷³ F.W. Scharpf, *Sozialdemokratische Krisenpolitik in Europa*, Frankfurt, 1987.

⁷⁴ R. Boyer, *Theorie de la régulation / Une analyse critique*, París, 1986 (cfr. Badaloni; remite en su informe introductorio del congreso de Bolonia sobre Gramsci y el Occidente, ya citado).



Gramsci

Maestranza

Rivoluzione e Maestranza

GRAMSCI ENTRE CROCE Y BUJARIN: SOBRE LA ESTRUCTURA DE LOS CUADERNOS 10 Y 11

gianni francioni

No obstante el título, estas páginas no constituyen un análisis de la evaluación crítica que Gramsci hace de Croce y de Bujarin; más bien, hacen las veces de figuras emblemáticas de dos cuadernos "especiales", monográficos, recopilados entre mediados de 1932 y mediados de 1933, los *Cuadernos 10 y 11*. Croce y Bujarin son el blanco de la polémica y juegan el papel de adversarios privilegiados. Mi reflexión no está dedicada al contenido de tal crítica (por demás ampliamente conocida y estudiada), sino a la forma de ésta, a la manera en la cual Gramsci la construye. Quisiera mostrar, pues, cómo nacen estos *Cuadernos...* y qué lugar ocupan dentro del conjunto de la meditación de la cárcel. Cada interpretación válida presupone un cierto texto: intentaré, por lo tanto, poner las bases para una interpretación al menos en parte nueva, estableciendo tiempos de elaboración,

estructura interna y relación entre los dos cuadernos gramscianos más conocidos y discutidos. Es obvio que, según como están dispuestas las notas contenidas en estos cuadernos, la imagen del análisis de Gramsci cambia: el punto de vista bajo el cual las leemos en la edición crítica de Gerratana¹ es radicalmente diferente al que estábamos sujetos a ver en la arbitraria disposición de la edición anterior. Pero también es diferente, me parece, respecto a la edición de Gerratana, el punto de vista bajo el cual tales notas se pueden asumir con base en un orden diferente y evaluaciones que aquí trataré de ilustrar.² "El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce" inauguraron en la colección de las *Obras de Antonio Gramsci*, de la editorial Einaudi, la sección dedicada a los *Cuadernos de la cárcel*. El año anterior se abrió

Gianni Francioni. Conocido desde 1984 por sus textos sobre los *Cuadernos...* (*La oficina gramsciana*), que cambiaron la orientación de los estudios gramscianos, puesto que corrigen de algún modo la edición crítica (1975) de Gerratana, al poner en el centro de dichos estudios los *Cuadernos filosóficos (10 y 11)*.

un *corpus* con las “Cartas” que en 1971 resultó compuesto por doce volúmenes, de los cuales seis estaban reservados a los *Cuadernos...*³ Cuatro años después de la publicación del último volumen de la colección (*La construcción del Partido Comunista*) —pero estamos ya 17 años después de *El materialismo histórico*—, la aparición de la edición crítica de los *Cuadernos...* de Gerratana comenzó a borrar la imagen tan falsa como consolidada de la labor realizada por Gramsci en la cárcel; y el lector que se había creado una idea determinada del marxismo gramsciano, de su parecer sobre la filosofía del tiempo con el paciente estudio del volumen de 1948, no podría ahora encontrar, en la edición crítica y en la reproducción que ésta contiene de los *Cuadernos...*, lo que los encargados de *El materialismo histórico* trataron con desenvoltura: el contenido presentado de forma tan orgánica en la vieja edición ahora aparecía fragmentado y disperso en la nueva.

El esqueleto de *El materialismo histórico* lo constituían lo que hoy llamamos los *Cuadernos 10 y 11*: el primero expresamente llamado por Gramsci *La filosofía de Benedetto Croce*; el segundo, sin título general, integrado por la edición de Gerratana con la *Introducción al estudio de la filosofía*. Sin embargo, en el volumen de 1948 no se respetaban ni la sucesión de las notas ni la integridad de ambos cuadernos. Del *Cuaderno 10*, por ejemplo, no se publicaron ocho párrafos, mientras que cuatro aparecían sólo parcialmente, y de uno de ellos se presentaba, no el texto de la segunda versión presente en el *Cuaderno 10*, sino las dos notas de la primera versión de la cual derivaba el texto. Del *Cuaderno 11* permanecieron sin ser editadas las advertencias que Gramsci introdujo (y que son de notable importancia), así como dos notas, y otro párrafo se publicaba incompleto. Nueve notas más del *Cuaderno 11* no eran incluidas en *El materialismo histórico* y aparecían dispersas en otros volúmenes de la edición (*Intelectuales, Resurgimiento, Notas sobre Maquiavelo, Pasado y presente*).⁴

“La opción de publicar, primero, un volumen con las notas sobre filosofía”, se ha dicho recientemente, estaba claramente justificada en el preámbulo de los editores “con la necesidad de introducir a Gramsci en la continuidad del marxismo-leninismo”.⁵ Los escritos recopilados en *El materialismo histórico*,

efectivamente, se definían como “la conclusión de todas las investigaciones hechas por Gramsci en los años de la cárcel, la justificación teórica, filosófica, de la orientación dada al problema de los intelectuales y de la cultura. Estos escritos de Gramsci no podrían ser comprendidos ni valorados en su preciso significado si no se consideraran los progresos en la concepción marxista de las primeras tres décadas del presente siglo, gracias a la actividad teórica y práctica de Lenin y de Stalin. El marxismo de Gramsci es marxismo-leninismo”.⁶

Con semejante premisa, se comprende cómo también el orden de publicación de los cinco volúmenes sucesivos a *El materialismo histórico* asume un significado preciso: de hecho, todo parece estar sostenido por “una jerarquía disciplinaria de tipo medieval e idealista: primero, la filosofía (precisamente *El materialismo histórico*); después, la cultura en general (“Los intelectuales y la organización de la cultura”), la historia (“El Resurgimiento”), la política (“Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno”) y, finalmente, la literatura y el arte (“Literatura y vida nacional”).⁷ El último volumen, *Pasado y presente*, debía contener lo que, según los editores de aquella edición, no se podía colocar en los primeros cinco.

El prefacio de las “Notas sobre Maquiavelo” sugería, pues, una lectura conjunta de este cuarto tomo y de los dos precedentes sobre los intelectuales y sobre el Resurgimiento: “Rigurosamente, al volumen sobre el Resurgimiento deberían seguir las notas y ensayos alrededor de la literatura italiana y la popular, concebidos por el autor como parte integral de la investigación sobre la función de los intelectuales, de la cual las notas reunidas en el presente volumen constituyen la conclusión”.

Sin embargo, es evidente que los problemas del partido político de la clase obrera y la fundación del Estado socialista —los problemas del “príncipe moderno”— están mucho más estrecha y directamente conectados a los tratados en los dos volúmenes anteriores (*Intelectuales...* y *Resurgimiento...*) que los problemas de la literatura. Hay que tomar en cuenta el hecho de que, en las notas sobre literatura, la función de los intelectuales se examina (por Gramsci) desde un punto de



vista algo diferente, no siempre visible e inmediatamente político. Por ello se ha creído oportuno posponer hasta el presente el volumen que contiene tales notas (de literatura) y darles un lugar propio en la colección de las obras, como se había ya hecho en los casos de *El materialismo histórico* y *La filosofía de Benedetto Croce*.⁸

Entonces, las notas agrupadas en *El materialismo histórico* deberían ser consideradas como algo aparte, casi como si se tratara de una monografía filosófica respecto al núcleo central, explícitamente político, de la colección, constituido por el volumen sobre Maquiavelo y por los otros dos sobre los intelectuales y el Resurgimiento, de lo cual surge el hilo conductor que permite una lectura bien orientada del conjunto.

Veamos más detalladamente cómo estaba construido y con cuáles elementos este espacio filosófico separado dentro de las reflexiones de Gramsci en la cárcel. Me detengo más adelante sobre la estructura y tiempos de elaboración de los *Cuadernos 10 y 11*; por ahora, basta decir que el *Cuaderno 10* (de 100 páginas en total), según el encargado de la edición crítica, está dividido en dos bloques diferentes de notas: uno que va desde la hoja 12r hasta la 40v (las últimas líneas están en blanco); el otro, que sigue de la hoja 41r hasta el final del cuaderno (50v). El segundo bloque contiene una sola nota: "Puntos de referencia para un ensayo sobre Benedetto Croce", ordenadas en un índice, doce textos numerados por Gramsci en cifras árabes y un apéndice. El primer bloque, con el título "La filosofía de Benedetto Croce" (que aparece también en la portada del *Cuaderno...*) y, después de un breve texto metodológico, comprende 91 fragmentos de variada extensión, que forman 61 párrafos no numerados por Gramsci, más que a veces en sus subdivisiones interiores (cifras romanas). Casi todos los párrafos se reúnen bajo tres títulos de repertorio: "Apuntes para un ensayo sobre Croce", "Introducción al estudio de la filosofía", "Puntos de meditación sobre la filosofía" (3v-6v).

El *Cuaderno 11* (de 160 pp.), sin título en la carátula o en la portada interior, abre con una advertencia (hoja 1v), a la que sigue un grupo de 11 notas reunidas bajo el título "Apuntes y referencias de carácter histórico-político (cc. 3r-6v.;

párrafos 1-11 de la edición crítica); después de ocho páginas en blanco, leemos en la hoja 11r el título general: "Apuntes para una introducción y una preparación al estudio de la filosofía y de la historia de la cultura". Esta parte que termina con el final del *Cuaderno...*, en la hoja 79v (blanca la 80), está internamente subdividida en seis secciones, cada cual con su título específico:

- I. "Algunos puntos de referencia preliminares". Es una sola nota de 24 páginas escritas a mano (párrafo 12 de la edición; éste, como los otros, no numerado por Gramsci).
 - II. Observaciones y notas críticas sobre un intento de ensayo popular de sociología". Consta de 23 párrafos (13-35).
 - III. "La ciencia y las ideologías científicas: cuatro párrafos (36-39).
 - IV. "Los instrumentos lógicos del pensamiento": seis párrafos (40-45).
 - V. "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos": otros cuatro párrafos (46-49).
 - VI. "Apuntes misceláneos": reúne 21 párrafos (50-70).⁹
- También *El materialismo histórico* y *La filosofía de Benedetto Croce* están internamente divididos en seis partes, pero, por coincidencia, porque, como veremos de inmediato, se trata de divisiones muy diversas.

La primera parte del volumen lleva el título "Preparación al estudio de la filosofía y del materialismo histórico", que retoma, con significativa manipulación, el título general puesto por Gramsci en la hoja 11r del *Cuaderno 11*, y que consta de cinco capítulos:

- Primer capítulo: "Algunos puntos preliminares de referencia"; es la larga nota, con idéntico título, que constituye la sección I del *Cuaderno 11*.
- Segundo capítulo: "Problemas de filosofía y de historia", de 23 párrafos (aquí, como en otras partes, casi nunca copiados los títulos puestos por Gramsci a las notas en cuestión); es un capítulo creado por los encargados del volumen, retirando, en orden diverso, 15 notas del *Cuaderno 10*, llamadas "Introducción al estudio de la filosofía" (cuatro de las cuales parcialmente), más dos textos del *Cuaderno 15* y uno del 17 con el mismo título, más siete párrafos provenientes de la sección VI del *Cuaderno 11*, más ocho



notas, con varios títulos, sacadas de los *Cuadernos 3, 5, 7 y 8*.

□ Tercer capítulo: "La ciencia y las ideologías científicas"; presenta, en su propio orden, los cuatro párrafos que forman la sección III del *Cuaderno 11* del mismo título.

□ Cuarto capítulo: "Los instrumentos lógicos del pensamiento"; aquí se leen cuatro (y parte de otro) de seis párrafos que componen la sección IV del *Cuaderno 11* del mismo título. En *El materialismo histórico* se respeta el orden del manuscrito, pero no se incluyen el cuarto y la segunda parte del quinto párrafo del breve orden organizado por Gramsci (material que confluirá en la VI parte del volumen).

□ Quinto capítulo: "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos"; publica los cuatro párrafos que forman, bajo el mismo título, la V sección del *Cuaderno 11*, a los que, sin embargo, sigue una nota extraída de la VI sección del mismo cuaderno y dos textos provenientes del *Cuaderno 1*.

La segunda parte del volumen lleva el título "Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis", un título que no existe en los manuscritos gramscianos. No es casual que esta parte (subdividida en 16 párrafos) se forme juntando nueve notas diversas de los *Cuadernos 7 y 16*; más dos textos (y parte de un tercero) llamados "Introducción al estudio de la filosofía", que se encuentran en los *Cuadernos 10 y 15*, más otras siete notas tomadas de la VI sección del *Cuaderno 11*.

La tercera parte, "Notas críticas sobre un intento de 'Ensayo popular de sociología'", retoma el título que Gramsci le puso a la II sección del *Cuaderno 11*. Esta parte del volumen de 1948 está subdividida en un "Prólogo" y en un solo capítulo, "Cuestiones generales" (formado por 20 párrafos) y reproduce los 23 párrafos de dicha II sección, pero dispuestos en un orden totalmente diferente y con la inserción entre ellos de un texto sacado de la VI sección del *Cuaderno 10*, llamado "Introducción al estudio de la filosofía", de la segunda parte de una nota del *Cuaderno 8* y una nota del *Cuaderno 17*.

La cuarta parte, *La filosofía de Benedetto Croce*, está subdividida en tres capítulos:

□ Primer capítulo: "Puntos de referencia" es básicamente la amplia nota que ocupa las hojas. 41r-50v del *Cuaderno 10* (y

que aparece dividida en 12 textos, más un decimotercero de "Notas"), pero con la inserción de tres párrafos del primer bloque del mismo cuaderno.

□ Segundo capítulo: "Benedetto Croce y el materialismo histórico" (17 párrafos); el capítulo reúne, en diverso orden, 13 notas de la primera parte del *Cuaderno 10*, llamadas por Gramsci "Puntos para un ensayo sobre Croce", aparte de las *disiecta membra* de otras cinco notas del mismo título y dos textos (también de la primera parte) con diversos títulos.

□ Tercer capítulo: "Notas dispersas". Idéntica la proveniencia de los párrafos aquí reunidos (seis textos con el título "Apuntes para un ensayo sobre Croce" y parte de un séptimo con otro título).

La quinta parte lleva el título "Pequeñas notas de economía" (usado por Gramsci para nombrar diversas notas, junto al más frecuente "Puntos de meditación para el estudio de la economía" del *Cuaderno 10*). Además de nueve textos del *Cuaderno 10* y con ese título, y fragmentos de otros dos, esta parte del volumen pone juntos también tres párrafos del *Cuaderno 15*, dos del *Cuaderno 8* y tres del *Cuaderno 7*. El total de la quinta parte es de 14 párrafos.

Finalmente, la sexta parte, el apéndice: "Notas bibliográficas dispersas y varias" utiliza, para formar sus 20 párrafos, siete notas (con el título "Introducción al estudio de la filosofía") tomadas de los *Cuadernos 10, 15 y 17*, cinco textos de la parte inicial (hojas 3r-6v) del *Cuaderno 11*, una nota (y una parte de otra) de la IV sección del mismo cuaderno, un texto del *Cuaderno 10* llamado "Puntos para un ensayo sobre Croce" y una nota de economía tomada del *Cuaderno 7*.

Como se ve, la misma arquitectura de *El materialismo histórico* delata un punto de vista poco tradicional, que nada tiene que ver con el camino de la investigación en los cuadernos filosóficos de Gramsci. "En su conjunto, la estructura del volumen se divide en dos: las dos primeras partes tienen la intención de colocar y explicar el marxismo en la historia de la filosofía, mientras las otras se presentan como ensayos monográficos sobre argumentos específicos",¹⁰ y precisamente como un ensayo de crítica a las teorías de Bujarin (o sea, una deformación del materialismo histórico



dentro del campo marxista) y como un ensayo de crítica a la filosofía de Croce (o sea, una deformación del marxismo nacida en el área de la filosofía burguesa); la tercera monografía, sobre la economía, está colocada en la quinta parte del volumen, en posición inferior respecto a la "filosofía pura" de las cuatro partes anteriores; la sexta parte, finalmente, es una mezcla de varias anotaciones. Y quien conoce los *Cuadernos 10 y 11* se preguntará de inmediato en dónde, en qué lugar, Gramsci habría mostrado aunque sea sólo la intención de escribir un tratado autónomo sobre materialismo histórico o un breve ensayo de economía.

Los *Cuadernos...*, así como se leen en la edición de Gerratana, obviamente muestran un estado de cosas radicalmente diferente. En tanto, las notas de los cuadernos misceláneos se colocan a la par de los "especiales", y constituyen un material que Gramsci selecciona poco a poco y por partes. Los *Cuadernos 10 y 11* fueron escritos durante un periodo de máxima actividad (diversa es la situación de los "especiales" de la última fase —cuando las condiciones de salud de Gramsci se habían agravado—, casi todos incompletos o apenas comenzados); frente a notas filosóficas de los *Cuadernos misceláneos*, que permanecen en una única versión, porque no son retomados en los *Cuadernos 10 y 11* (o en otros monográficos), se justifica la sospecha de que a Gramsci le haya parecido inoportuno iniciar una nueva versión, por razones de congruencia y homogeneidad temática (si no es que tales notas en muchos casos le hayan parecido, durante la fase de la construcción de los cuadernos "especiales", llenas de formulaciones superadas por notas posteriores). Por el contrario, en *El materialismo histórico* se agregan a los párrafos obtenidos de los *Cuadernos 10 y 11* (y notas de los *Cuadernos 15 y 17*, que representan, en cierto sentido, la continuación de los dos monográficos), precisamente textos de semejante naturaleza, pertenecientes a cuadernos de fases anteriores, aún lejanas; de este modo se termina por poner en el mismo nivel pensamientos apenas esbozados y otros muy elaborados. Esto se hace muy evidente especialmente cuando se piensa que notas dispersas de los *Cuadernos misceláneos* están juntas a los textos del *Cuaderno 11*, o sea, con el cuaderno "especial" monográfico más

orgánico y estructurado de todos los que Gramsci logró escribir entre 1932 y 1935. Ningún otro cuaderno posee la fisonomía de *casi libro* que es propia del *Cuaderno 11*: la división en seis secciones es deseada por el mismo Gramsci, y la división dentro de las secciones de los párrafos, retomando en la segunda versión notas ya redactadas en anteriores cuadernos, está hecha por el mismo autor, quien las colocó en el lugar y en la sucesión a su parecer más oportunas. Por lo tanto, no hay razón alguna para despedazar este todo orgánico, como, sin embargo, sucede con *El materialismo histórico*.

En cuanto al *Cuaderno 10*, tiene claramente menos unidad que el *Cuaderno 11*; es evidentemente más inorgánico, más indefinido, más provisional, de cuanto ciertas soluciones adoptadas en la edición de Gerratana nos llevan a suponer. Aún así, es indiscutible que algunos textos contenidos en esta última presentan un alto grado de elaboración, una estructura extremadamente definida. Tómese como ejemplo el párrafo 41 de este cuaderno, bajo el título "Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce"; está dividido por Gramsci en 16 puntos de cierta extensión, casi todos en segunda versión (excepto cuatro, que están en versión única). Gramsci, por lo tanto, lo organizó como un texto unitario, lo cual hace inaceptable el hecho de que éste, en *El materialismo histórico*, se encuentre completamente desmembrado y fundido para componer, junto con otros fragmentos, el capítulo con el título "Benedetto Croce y el materialismo histórico". Gramsci no pretendía escribir en el *Cuaderno 10* notas sobre Croce y el materialismo histórico diferentes de notas sobre la filosofía crociana, como, en general, no quiso dar a los textos bajo el título de "Puntos para un ensayo sobre Croce" una separación de los párrafos bajo el título de "Introducción al estudio de la filosofía" y de aquellos que llama "Puntos de mediación sobre la economía". Esto significa que también la discusión sobre Croce en el *Cuaderno 10* puede ser esclarecida por este continuo alternarse de los tres registros: el conjunto de la reflexión que se origina del intercalarse estos tres niveles no puede ser infringido más que al precio de un empobrecimiento de cada uno de ellos y de una deformación del punto de vista interpretativo de cada



Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce

uno de ellos. No es casual que Gramsci hable de Croce también en notas pertenecientes a los otros dos títulos, así como no es casual que de Croce casi no hable sustancialmente en una nota como el párrafo 61 del *Cuaderno 10*, que, sin embargo, ya lleva el título de "Puntos para un ensayo crítico sobre dos historias de Croce: Italia y Europa".

Es mérito de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* que hoy sea posible mostrar cuán falso es leer las notas gramscianas de los *Cuadernos 10* y *11* según el arreglo del volumen de 1948. Sin embargo, precisamente sobre estos dos cuadernos también las soluciones adoptadas por Gerratana terminan por ocultar aspectos de gran interés que ayudan a comprender plenamente la reflexión filosófica de Gramsci entre 1932 y 1933. Para demostrarlo, partiré de la definición, hecha por Gramsci en la cárcel, en varias ocasiones, de programas de trabajo, para seguir después algunas modalidades de la redacción, deteniéndome, en particular, en la primavera de 1932, cuando justamente nacen los dos cuadernos en cuestión.

Como es sabido, Gramsci recibe la autorización para poder escribir en su celda a fines de enero de 1929,¹¹ y al comienzo del mes sucesivo dispone materialmente de los primeros cuadernos: el 8 de febrero de 1929 es la fecha que él mismo anota en la parte superior del *Cuaderno 1*.

Pero en una carta a su cuñada, el 19 de marzo de 1927, ya había formulado un primer programa de trabajo. Es la carta famosa del "*für ewig*" ("quisiera, según un plan prestablecido, ocuparme intensa y sistemáticamente de algunas materias"). El programa delineado se divide en cuatro puntos: "una indagación sobre la formación del espíritu público en Italia durante el siglo pasado; en otras palabras, una indagación sobre los intelectuales italianos"; "un estudio de lingüística comparada"; "un estudio sobre el teatro de Pirandello"; "un ensayo sobre las novelas populares y el gusto popular en la literatura".¹²

Como se ve, no hay ninguna huella del campo temático sobre el cual cinco años después edificará los *Cuadernos 10* y *11*.

En los dos años que separan este primer proyecto de la entrega de los *Cuadernos...*, surgen diversas sugerencias y nuevos intereses, que llevan a un segundo y más amplio

programa de trabajo: el que en la primera página del *Cuaderno 1*, bajo el título de "Notas y apuntes", enumera los dieciséis "temas principales" alrededor de los cuales serán escritos dichas notas y apuntes.¹³

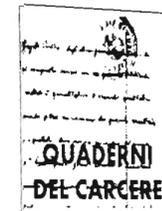
Aquí no se encuentran más aquellos que, sin embargo, indicaba el programa de 1927: la idea de un estudio sobre el teatro de Pirandello, mientras que los otros tres temas se retoman en una más amplia y detallada planificación, junto a otros totalmente nuevos. Esto viene a ser, con algunos ajustes, el programa *general* para la redacción de los cuadernos misceláneos.

Detengámonos en el primero de los dieciséis temas enumerados en el *Cuaderno 1*: "Teoría de la historia y de la historiografía". Con esto, como veremos más adelante, hace alusión a un trabajo que será realizado en una serie de notas y seguidamente en unos cuadernos que podemos llamar, a fin de diferenciarlos de otros momentos de la meditación en la cárcel, "filosóficos".

El programa citado en otra carta a Tatiana, del 25 de marzo de 1929, no es un tercer programa de trabajo, sino que recalca y enfoca los puntos del temario mismo desarrollado en el *Cuaderno 1*, sobre el cual el interés de Gramsci se fue concentrando cada vez más. "Decidí ocuparme principalmente y de tomar nota de estos temas: 1o. La historia italiana del siglo XIX, con especial énfasis en la formación y desarrollo de los grupos intelectuales. 2o. La teoría de la historia y de la historiografía. 3o. El americanismo y el fordismo". Esta carta nos permite comprender a qué problemática aludía Gramsci cuando habla de la "Teoría de la historia y de la historiografía".

Inmediatamente después del pasaje citado, de hecho Gramsci afirma tener ya cuatro volúmenes sobre Ford, mientras pide que le sean mandadas "algunas novelas de Sinclair Lewis".

Evidentemente, se trata de material considerado necesario para la investigación sobre *Americanismo* y *fordismo*. Así continúa la carta: "Sobre la teoría de la historia, quisiera tener un volumen francés publicado recientemente: Boukharine, *Théorie du matérialisme historique*, Editions Sociales, París; y las *Oeuvres philosophiques*, de Marx,



publicadas por el editor Costes, París.

"Los libros más importantes de Benedetto Croce para ese propósito ya los tengo".¹⁴ Poseía —se sabe por especiales contraseñas carcelarias en libros y cuadernos que se le entregaban—:¹⁵ *Materialismo histórico y economía marxista*, *Teoría e historia de la historiografía* y *la Historia de Italia*. De Croce, sin embargo, deseaba tener aún más. Al comienzo de la misma carta, haciendo un catálogo de los libros que dejó en Roma y que quiere recuperar, señala otras tres obras de Croce (*Elementos de política*, *Breviario de estética* y *Ensayo sobre Hegel*), que forman parte de un grupo de libros que dice querer tener "cuanto antes". Siguen otras peticiones, entre las cuales solicitaba dos obras de Labriola (*De un siglo al otro* y *Sócrates*), una monografía sobre la filosofía labriolana, el ensayo de Mondolfo *El materialismo histórico de Federico Engels* y los ocho volúmenes de la edición Costes de la *Historia de las doctrinas económicas*, de Marx.¹⁶ Finalmente, el 3 de junio de 1929, otro pedido de libros: *La superación del marxismo*, de Henri de Man, apenas publicado en traducción italiana; un *Gentile*, de Ferdinando d' Amato; y Croce, de Francesco Flora.¹⁷

Todos estos pedidos son ya aceptados para la fecha de la carta a Tatiana del 18 de noviembre de 1929.¹⁸ Es evidente que también para ese entonces el libro de Bujarin ya había llegado a la cárcel de Turi. La ausencia del volumen del acervo de Gramsci se puede explicar fácilmente suponiendo que éste, después de usarlo, lo haya cedido a otros reclusos. Además, no tuvo que esperar la traducción francesa de 1929 para conocer su contenido: Gramsci había leído la *Teoría del materialismo histórico* y el *Manual popular de sociología*, publicado en Moscú en 1921, muy probablemente durante su estancia en esa ciudad (1922-1923), en la versión original rusa.¹⁹

Marx, Bujarin, Labriola, Croce, Gentile, de Man, son nombres (y teorías) que encontraremos en las notas filosóficas de Gramsci. La formulación elíptica del primer punto del programa del *Cuaderno 1* diseña, por lo tanto, un conjunto de problemas de diversa manera conectados al materialismo histórico y a su profundización. Sin embargo, me parece que Gramsci, después de señalar éste como primer

perímetro de investigación, no tenía mucha urgencia, durante el primer año de trabajo en los *Cuadernos...*, por ocuparse de ellos. Se dedica más bien a ejercicios de traducción, hace notas de diversos temas, principalmente sobre los intelectuales y los literatos italianos, la literatura popular, el periodismo y el folklore.

Casi un año después del comienzo del trabajo, tiene lugar una especie de explosión de la reflexión más directamente teórico-política: me refiero a los párrafos 43 y 44 del *Cuaderno 1*, escritos durante los primeros meses de 1930, y dos largas notas dedicadas a la actualización del tema de los intelectuales y a una definición del concepto de hegemonía.

No es posible seguir aquí con exactitud las características de la redacción de los cuadernos misceláneos.²⁰ Me limitaré a decir que la recopilación se desarrolla a lo largo de líneas paralelas, utilizando secuencias de cuadernos destinados a trabajos diferentes. Hay una principal y general diferencia hecha por Gramsci entre cuadernos destinados a las traducciones y cuadernos reservados para la redacción de notas y apuntes. Dentro de estos últimos, configuran tres secuencias que se prolongan hasta la extenuación de toda actividad creativa, en junio de 1935, dos años antes de morir. La primera secuencia contiene la redacción sucesiva e ininterrumpida de los *Cuadernos 1, 3 y 5*, entre febrero de 1929 y diciembre de 1930.²¹ En estos cuadernos, la investigación sobre los intelectuales se amplía y toma cuerpo poco a poco hasta conformar una extensa y orgánica "historia de los intelectuales italianos", sobre la cual Gramsci traza un programa preciso entre noviembre y diciembre de 1930, el inicio del *Cuaderno 8*.²²

En un segundo plano, Gramsci inaugura en mayo de 1930, en la segunda mitad del *Cuaderno 4* (en la primera mitad había comenzado a proyectar un estudio sobre el "Décimo canto del Infierno"), un bloque homogéneo de notas bajo el título "Apuntes de filosofía - Materialismo e idealismo - Primera serie".²³ Terminada esta primera serie (en noviembre de 1930), comienza a redactar una segunda en el *Cuaderno 7*, que completa en noviembre de 1931. Entonces procede a la redacción de la tercera serie, en la segunda mitad del *Cuaderno 8*, hasta mayo de 1932.



Una tercera secuencia de cuadernos comienza en noviembre de 1930, con la redacción de un extenso texto metodológico sobre los intelectuales (que se retoma más tarde en el *Cuaderno 12*): para economizar los espacios disponibles, Gramsci coloca esta larga nota en el *Cuaderno 4*, invadiendo la primera mitad, ya destinada al proseguimiento de las notas sobre el “Décimo canto”, a las cuales ahora les quedan reservadas ya sólo unas veinte páginas. Después de la nota sobre los intelectuales, escribe otros textos en cierta medida ligados al mismo tema, pasando después, con el final del *Cuaderno 4*, a la redacción de anotaciones sobre varios temas de su programa en el *Cuaderno 6*, que inicia entre noviembre y diciembre de 1930. Terminado también el *Cuaderno 6*, ocupa la primera mitad del *Cuaderno 8*, que antes había pensado destinar sólo a notas para la historia de los intelectuales. Sin soluciones de continuidad, la redacción de los cuadernos misceláneos continúa, con sucesiones automáticas de un cuaderno a otro apenas terminado, con los *Cuadernos 9* (de abril de 1932, cuando termina la parte miscelánea del *Cuaderno 8*, a noviembre de ese año), *14* (entre diciembre de 1932 y febrero de 1933, con excepción de añadidos más tardíos), *15* (de febrero a agosto de 1933) y, finalmente, con el *Cuaderno 17*, el último de los cuadernos misceláneos, escrito entre agosto de 1933 y agosto de 1934 (con los seis últimos párrafos añadidos en junio de 1935).²⁴ Detengámonos un momento en las tres series de *Apuntes de filosofía*. Aquí es importante observar de qué modo se desarrolla a través del tiempo el interés de Gramsci por varios temas filosóficos. Al momento de retomar la mayor parte de los párrafos aquí reunidos en las notas reelaboradas que forman los *Cuadernos 10* y *11*, se pierde en una especie de ocultación sincrónica, precisamente aquel movimiento “hacia adelante” de la reflexión (el “ritmo del pensamiento en desarrollo”, como diría Gramsci)²⁵ que los textos de primera versión en las tres series filosóficas reflejan plenamente. Así, en la primera serie del *Cuaderno 4* (48 párrafos, todos de la primera redacción, pero 10 de ellos Gramsci los añade a los *Cuadernos 13*, *16* y *23*), es notable una prevalencia de textos dedicados al libro de Bujarin (16 notas) y también de párrafos sobre Marx, sobre el materialismo

histórico, sobre el vínculo estructura-sobreestructura, sobre el concepto de ideología y sobre la definición del nexo filosofía-ideología. Desde el párrafo 3, se hace evidente que lo que a Gramsci le interesa es meditar sobre la “doble revisión” experimentada por el marxismo contemporáneo por “algunas corrientes idealistas” y algunos “marxistas oficiales”, preocupados por encontrar una “filosofía” que contuviera el marxismo y que la encontraron en las derivaciones modernas del materialismo filosófico vulgar, o también en las corrientes idealistas como el kantismo.²⁶ En esta primera serie de notas, a Croce se le dedican explícitamente sólo tres textos referentes precisamente a su relación con el marxismo. Pero lo que verdaderamente inspira toda la serie es, aun en las notas no directamente destinadas a la crítica del “Ensayo popular”, la voluntad de dar respuesta a problemas eludidos (o erróneamente resueltos) por el libro de Bujarin: si se lee la *Teoría del materialismo histórico*, se ve que la mayoría de los temas abordados por Bujarin coincide con los problemas de los cuales Gramsci se ocupa en la primera, así como en las sucesivas series de *Apuntes de filosofía* (ley, causalidad y finalidad; necesidad histórica y previsión; relación entre materialismo e idealismo; objetividad de lo real; sociedad e individuo; relación hombre-naturaleza, fuerzas productivas y relaciones de producción; estructura económica y tecnología; formas de la sobreestructura e ideologías; ruptura y equilibrio social; clases y luchas de clases —por hacer nada más una lista muy esquemática)—. Los *Apuntes de filosofía*, desde su preámbulo, se conciben como un antiBujarin, como material para la construcción de un antimanual; no es casualidad que en la primera nota que se ocupa del “Ensayo popular” (párrafo 13 del *Cuaderno 4*) Gramsci observe que *Teoría del materialismo histórico* debería significar sistematización lógica de conceptos filosóficos conocidos con el nombre de materialismo histórico. El primer capítulo, o una introducción general, debería haber tratado sobre: ¿qué es la filosofía?; ¿una concepción del mundo es una filosofía?; ¿cómo se ha concebido hasta ahora la filosofía?; ¿renueva el materialismo histórico este concepto?; ¿qué relación existe entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías? La respuesta a estas preguntas constituye la “teoría



del materialismo histórico".²⁷ La respuesta a estas preguntas, añadimos, constituye los *Apuntes de filosofía* de Gramsci. Es comprensible, así, por qué razón aquel "primer capítulo" o "introducción general" que Gramsci desea va a ser organizado por él mismo como primer y extenso capítulo del *Cuaderno 11*, o sea, del cuaderno que más prefigura el antimanual.

En la segunda serie filosófica del *Cuaderno 7* (48 párrafos, pero 28 de redacción única, o sea, no retomados en cuadernos "especiales"), vemos aumentar la atención por Croce (ocho notas que más tarde serán transferidas al *Cuaderno 10*), pero es todavía un Croce visto por Gramsci casi exclusivamente como revisor del marxismo. Pero aún prevalecen los textos sobre Bujarin (nueve párrafos), sobre el materialismo histórico y las críticas del materialismo histórico hechas por diversos idealistas (por ejemplo, Gentile), sobre la teoría de las ideologías y sobre la definición de filosofía. Esta segunda serie (así como la tercera, a diferencia de la segunda) presenta, además, un amplio número de notas que aparece, por así decirlo, fuera de lugar, y que esperaríamos leer en otros cuadernos misceláneos (y no se puede excluir que Gramsci haya estado obligado a registrar muchas de ellas en la serie filosófica, debido a una momentánea imposibilidad de disponer de otros cuadernos o de espacios utilizables en otros cuadernos). Pero no podemos concluir que todas las notas que no aparecen como inmediatamente "filosóficas" son incongruentes con respecto al discurso que Gramsci desarrolla aquí: los criterios de repartición temática —y por lo tanto la preocupación de una distribución más clara del material en los "especiales"—, aunados a la imposibilidad práctica de volver a elaborar todas las notas redactadas en los cuadernos misceláneos, harán que Gramsci no retome, por ejemplo, en una segunda redacción, textos como los párrafos 43-44 del *Cuaderno 7*, con el título "Reforma y Renacimiento" (en el que se lee que el "proceso molecular de afirmación de una nueva civilización que se lleva a cabo en el mundo contemporáneo" —la alusión a la URSS es evidente— debe estar acompañada por el trabajo de "elaboración de una élite" y por un "nuevo desarrollo científico del marxismo",

una vez comprendidas "las razones de su estancamiento"; pero este trabajo no puede desligarse de la educación de las grandes masas; las dos actividades son realmente una sola actividad, y eso es precisamente lo que hace difícil el problema",²⁸ que sin embargo nacen en el contexto de su reflexión filosófica y sirven para subrayar su valor político. Finalmente, en el *Cuaderno 7* hay un marcado interés por la economía (siete textos), especialmente en algunas notas de crítica a las teorías de Graziadei (que no se retoman en los *Cuadernos 10 y 11*).

En la tercera serie de "Apuntes", que se llevó a cabo en el *Cuaderno 8* (75 párrafos, 13 de los cuales de hechura única; de los 61 textos A, 46 notas se retoman en el *Cuaderno 11* y diez en el *Cuaderno 10*), los intereses parecen equilibrarse: todavía algunas notas sobre Graziadei y sobre temas de economía, sobre la relación estructura-sobreestructura y sobre el nexo teoría-práctica; menos, proporcionalmente, aquellas sobre el "Ensayo popular" (19 párrafos). A medida que el cuaderno se acerca a su final, aumentan las notas sobre Croce, que serán retomadas en el *Cuaderno 10* (12 notas), junto a textos bajo el título de "Introducción al estudio de la filosofía" (seis párrafos), que se vuelven a elaborar en el *Cuaderno 11*.

En el *Cuaderno 1* ya aparecen los títulos que Gramsci utiliza constantemente en la redacción de los cuadernos misceláneos (*revistas-tipo*, *lorianismo*, *americanismo*, *los pequeños nietos del padre Bresciani*, etcétera). Los títulos traducen en fórmula sintética los temas indicados en el programa de trabajo y son inmediatamente funcionales para la sucesiva agrupación temática de las notas, o sea, sirven como señal para su rápida localización en el contexto de los diversos cuadernos, en el momento de la construcción de los "especiales". El *Cuaderno monográfico* representa el punto máximo, en las difíciles condiciones en las que Gramsci se encuentra, de posible ampliación de un análisis que el autor sabe, ya al comenzar, no podrá llevar hasta lograr resultados definitivos, por falta de instrumentos adecuados; pero que, aún así, quiere llevar al nivel de elaboración más elevado y teóricamente válido: Gramsci está plenamente consciente de que en el futuro sus *Cuadernos*... tendrán lectores, y por ello se esfuerza por dar a



sus propias anotaciones el mayor orden y claridad posibles. También en las tres series de los "Apuntes de filosofía" de los Cuadernos 4, 7, y 8, aun tratándose de un ámbito diferente del de los Cuadernos de la cárcel, hay títulos internos que hacen alusión a futuras reorganizaciones del material redactado en los bloques filosóficos. Así vemos repetirse, en diversas notas de las tres series, títulos como "El libro de De Man", "Estructura y sobreestructura", "La objetividad de lo real", mientras que algunos títulos aparecen en una sola serie (por ejemplo, "La técnica del pensamiento", en el Cuaderno 4, y "Lógica formal", en el Cuaderno 8).

Como se ha dicho, muchas notas están dedicadas al libro de Bujarin. El título que las distingue se somete a variaciones formales a lo largo de las tres series, hasta cristalizarse, a partir del párrafo 196 del Cuaderno 8, en la forma más sintetizada: "Ensayo popular", seguida casi siempre por un segundo título que hace una referencia más específica al contenido de la nota.

Por el contrario, la rúbrica "Introducción al estudio de la filosofía" no fue nunca utilizada por Gramsci en la primera y segunda series de notas filosóficas. Aparece en la tercera serie con el párrafo 204 del Cuaderno 8 (escrito entre febrero y marzo de 1932), en la forma de "Una introducción al estudio de la filosofía" (mantenida también en los sucesivos párrafos 213 y 220 del mismo cuaderno). Desde el párrafo 222 (escrito en abril), se fija la forma abreviada y definitiva del título.

Finalmente, son diferentes, en los Cuadernos 4, 7, y 8, las notas dedicadas a Croce, y también sus títulos sufren variaciones: se pasa de "Croce y Marx" del Cuaderno 4 a "Benedetto Croce y el materialismo histórico" (y un título aún más conciso: "Croce") del Cuaderno 7, a la fórmula "Puntos para un ensayo sobre Croce", en el Cuaderno 8, que, con algunos ajustes formales, permanece constante hasta el último párrafo de la tercera serie.

En los cuadernos "especiales", sin embargo, aun manteniendo el signo de párrafo antes de cada texto, seguido casi siempre por el título adecuado, desaparecen los títulos que marcaban cada nota individual, como sucedía en los Cuadernos misceláneos.

Estos datos constituyen necesarias consideraciones preliminares al caso del Cuaderno 10. Se ha señalado antes que, según Gerratana, el orden real de la redacción de las notas no corresponde a su disposición material en el cuaderno. La amplia nota "Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce", que se lee en las hojas 41r-50v del Cuaderno... estaría escrita antes de los 61 párrafos que con el título "La filosofía de Benedetto Croce" siguen de la hoja 1r a la 40v. Gerratana apoya su tesis en la presencia de dos remisiones internas (una en hoja 3v, que remite a 49; otra en hoja 6v, que remite a 42), y, por ello, invirtió en la edición los dos bloques, llamando primera parte la que en el Cuaderno... es materialmente la segunda, y segunda parte la que en realidad se presenta como primera. Un razonamiento y una solución sobre los cuales, a su debido tiempo, expresé mis reservas,²⁹ formulando consideraciones a favor de otra solución, de la cual aquí sólo podré mostrar los puntos principales.

En primer lugar, hay que reconocer que no todos los párrafos de lo que para Gerratana es la primera parte corresponden a los tres títulos que se alternan en el Cuaderno...: los primeros cinco textos, que sin embargo versan sobre Croce, llevan títulos diferentes y no de rúbrica. Sólo con el párrafo 6, "Introducción al estudio de la filosofía", se comienza a recurrir a las tres rúbricas. Aquella que marca las notas sobre Croce empieza, en esta llamada primera parte, con el párrafo 11, "Puntos de referencia para un ensayo sobre B. Croce".

En segundo lugar, hay que enfrentar un cúmulo de interrogantes que la decisión editorial de Gerratana para el Cuaderno 10 deja sin solución: ¿no es acaso sospechoso que la larga nota de las hojas 41r-50v lleve un título idéntico al que señala las notas sobre Croce comprendidas entre los párrafos 11 y 41 de aquella que para Gerratana es la segunda parte del Cuaderno...? ¿Por qué al título general "La filosofía de B. Croce" y a los primeros textos anotados bajo éste, que son congruentes con ese título, terminan por seguirles párrafos ajenos al contenido que Gramsci había fijado para este cuaderno? ¿Cómo es posible que, a diferencia de cuanto suele suceder en los "especiales" (compuestos casi



exclusivamente por notas de segunda hechura), en el *Cuaderno 10* prevalecen claramente los textos de hechura única? ¿Y por qué aquí Gramsci continúa usando las rúbricas que habitualmente en la fase de construcción de los cuadernos monográficos abandona?

En tercer lugar, habría que explicar la anomalía de un cuaderno que, sin razón alguna, comienza a ser redactado más allá de la mitad en vez de la primera página blanca. Gerratana cree haber observado un idéntico comportamiento de Gramsci también en el caso de los *Cuadernos B, C* (de sólo traducciones), 4 y 8; pero no ha buscado el porqué. En todos estos casos, creo haberlo demostrado en otra ocasión,³⁰ Gramsci regularmente empezó a escribir en la página 1, para después ocupar, con notas de otro tema, la primera página de la segunda mitad, obteniendo así un desdoblamiento del espacio a su disposición, y manteniendo reservadas con este casi simultáneo doble inicio de redacción las dos mitades del cuaderno a trabajos específicos. Esto también se verifica con exactitud en el *Cuaderno 10*: después de un comienzo regular de la redacción en la primera página, Gramsci, más adelante, sigue con una redacción diferente, reservando cierto número de páginas (de 80 a 100) a la continuación del trabajo emprendido anteriormente, que se debe considerar abandonado sólo en el momento en el cual, con el regreso de Gramsci a la primera parte, tiene lugar una redacción de notas de hecho diferentes y diferenciadas de las primeras, con las cuales se había comenzado el *Cuaderno...*

Resulta que en abril de 1932 Gramsci tenía la idea de hacer del *Cuaderno 10* un cuaderno exclusivamente dedicado a la filosofía de Croce. No un cuaderno "especial", en sentido literal, o sea, de reelaboración de textos escritos y esparcidos en cuadernos misceláneos (no lo había comenzado, de hecho retomando en él las notas sobre Croce ya redactadas en los *Cuadernos 4, 7 y 8*), sino una nueva serie de "Apuntes de filosofía", que vendría a ser, a diferencia de las primeras tres, dedicada a un solo tema. La hipótesis más factible es que esta decisión fue tomada cuando la tercera serie de los "Apuntes..." en el *Cuaderno 8* no estaba todavía terminada (y cuando en ella no aparecían aún las notas bajo el título de "Puntos para un ensayo sobre Croce"), con la intención de

para Croce, un espacio autónomo en relación con las otras tres notas filosóficas. Hasta el párrafo 5 de la primera parte (aquella que Gerratana considera como segunda), el *Cuaderno 10* parece cumplir esa función.

Este proyecto debe haber surgido en Gramsci repetidamente. Hay que señalar que el "protocolo" con el cual comienzan los cuadernos "especiales" no hace ninguna referencia a un cuaderno sobre Croce, o sea, el texto "Agrupación de materia", redactado por Gramsci justo entre marzo y abril de 1932, en la hoja 2r del *Cuaderno 8*.³¹ Aquí Gramsci, haciendo uso de los títulos más frecuentes de rúbrica, plantea la recopilación de los "especiales" (es el caso, por ejemplo, de las dos primeras agrupaciones indicadas en la lista, "Intelectuales-cuestiones escolares" y "Maquiavelo", que se concretan en los *Cuadernos 12 y 13*); y aquí precisamente, como cuarta agrupación, podemos encontrar señalado "Introducción al estudio de la filosofía y notas críticas para un ensayo popular de sociología", o sea, con toda evidencia, el *Cuaderno 11*. Respecto a Croce y a un grupo de notas sobre éste, ninguna señal.

Para complicar posteriormente el problema del *Cuaderno* sobre Croce y descifrar los proyectos de Gramsci en abril de 1932, entran en escena Piero Sraffa y Tatiana Schucht, dos personajes particularmente atentos desde siempre a la redacción de los *Cuadernos...* y las investigaciones que tenían lugar en la cárcel. La poca claridad en todo este asunto es debida a los escasos conocimientos que se tienen sobre las cartas de Tatiana a Gramsci y de la correspondencia entre Tatiana y Sraffa —de mucha importancia— (los dos grupos de cartas están bajo custodia del Instituto "Gramsci").

Sin embargo, se puede tratar de unir fragmentos ya conocidos de las cartas de los dos, cartas de Gramsci a su cuñada entre el 18 de abril y el 9 de mayo de 1932, notas con el título "Puntos para un ensayo sobre Croce", en el *Cuaderno 8*, y después elaboradas nuevamente en el *Cuaderno 10*.

Ya en dos anteriores ocasiones, Gramsci se había opuesto a las insistentes propuestas de su cuñada y de Sraffa, que querían obtener material suyo, quizás para publicarlo. Así sucedió con las notas sobre el *Décimo canto del Infierno*, que había ilustrado por carta en un breve esquema destinado al



Tatiana Schucht

juicio de Umberto Cosmo, que, cuando llegó, Gramsci declaró no querer reelaborar las notas en un texto para su publicación.³² Lo mismo sucedió con la *Historia de los intelectuales*. Sraffa, a través de Tatiana, había solicitado varias veces una síntesis de “no menos de 50 hojas”; Gramsci respondió con la carta a Tatiana del 2 de mayo de 1932, negando la petición de ésta: “quizás es aún temprano para resumir y sintetizar. Se trata de materia en estado fluido, que deberá someterse a una posterior elaboración”.³³ Es curioso que en el mismo mes de mayo de 1932 este “esquema”, o sea, el amplio texto metodológico sobre los intelectuales, sea elaborado nuevamente en el *Cuaderno 12*. Pero los amigos fuera de la cárcel no lo recibirán.

A estas alturas, es sabido que hubo una “conspiración” entre Sraffa y Schucht para animar a Gramsci a realizar una crítica a Croce en relación con la *Historia de Europa en el siglo diecinueve*.³⁴

La idea había sido una vez más de Sraffa, quien sugirió a Tatiana: “deberías insistir en que te dé por carta una especie de crítica del libro de Croce”.³⁵ Tatiana hizo suyo este proyecto y lo expuso en una carta, que aún no conocemos, la cual llegó a la cárcel de Turi seguramente entre el 11 y el 18 de abril de ese año. Fingía tener el encargo de escribir una crítica sobre la *Historia de Europa*, y pedía a su cuñado consejos a este propósito. En la respuesta del 18 de abril, Gramsci acepta proveer “no una reseña completa”, sino “alguna nota crítica a propósito”, lo cual hace puntualmente en cuatro cartas (aparte de esta primera del 18 de abril), escritas el 25 de ese mes, el 2 y el 9 de mayo, y el 6 de junio de 1932.³⁶

¿Qué relación hay entre los textos del *Cuaderno 8*, *Puntos para un ensayo sobre Croce*, la amplia nota de las hojas 41r-50v del *Cuaderno 10*, en la cual tales textos son retomados en segunda redacción, y las citadas cinco cartas sobre Croce de Gramsci a su cuñada? Una comparación exacta de estas páginas lleva a sostener que la hechura de las notas del *Cuaderno 8* que más directamente versan sobre los puntos tratados en las primeras cuatro cartas (o sea, párrafos 225, 227, 233, 236) se llevó a cabo en abril de 1932 y que se inició después de haber recibido la propuesta de Tatiana. Entonces,

Gramsci comienza a fijar en la tercera serie de sus “Apuntes de filosofía” (en los cuales trabajaba en ese momento) los primeros puntos sintetizados, con función de rápido memorándum (estas notas son, efectivamente, muy esquemáticas, fragmentarias y poco ordenadas).

Teniendo presentes tales notas del *Cuaderno 8*, Gramsci redacta poco a poco las cartas sobre Croce a su cuñada. La segunda redacción de estos párrafos, en lo que Gerratana llama la primera parte del *Cuaderno 10*, es una operación realizada gradualmente, después de cada carta. Lo confirma la comparación textual: las cartas sobre Croce son más ricas en conceptos y consideraciones que las secas propuestas reunidas en el *Cuaderno 8*, pero éstas, al mismo tiempo, contienen en muchos casos expresiones y frases idénticas en los textos del *Cuaderno 8*, y no en la larga nota del *Cuaderno 10*. Por otra parte, las cartas son más pobres, tanto desde el punto de vista de la expresión y del estilo como del contenido, que los párrafos vueltos a elaborar en el *Cuaderno 10*. El grupo de cartas es, por lo tanto, el anillo de conjunción entre la primera y la segunda redacciones de los textos en cuestión. La operación se lleva a cabo en tiempos bastante cercanos.

Es verdad que después de haber completado la hoja 50v, o sea, después de haber cerrado la zona del *Cuaderno 10* que había reservado a la reelaboración de los puntos para el ensayo sobre Croce de Tatiana, Gramsci habría podido volver a la hoja 2r y retomar la redacción dejada en suspenso con el párrafo 5: había destinado especialmente un cuaderno a la filosofía de Benedetto Croce, y aparentemente nada podía impedirle continuarlo, escribiendo notas, ya sea de redacción única, ya sea de segunda redacción (no todas las notas sobre Croce de las tres series de “Apuntes de filosofía” habían sido reescritas en el *Cuaderno 10*). Sin embargo, él transforma este cuaderno en una esencial cuarta serie de apuntes filosóficos, alternando nuevos párrafos sobre Croce, y en la segunda redacción de aquellos ya escritos, textos con el título de *Introducción al estudio de la filosofía y Puntos de meditación sobre economía*. Estamos antes de la mitad de mayo de 1932 y a Gramsci ya no le interesa un cuaderno específico sobre la filosofía de Croce. Le interesa continuar tomando apuntes



sobre Croce ("puntos" para un ensayo que no escribirá, "puntos" que cesará también de transcribir en las cartas a su cuñada), pero no en medida superior al interés por los otros temas que hemos definido como filosóficos. La redacción del *Cuaderno 10* se prolonga, aun con probables rupturas y discontinuidades (Gramsci no deja de trabajar sobre otros cuadernos; entre julio y octubre de 1932, y entre diciembre de 1932 y marzo de 1933, sus condiciones de salud sufren, además de todo, un gran deterioro). Antes de mayo de 1933, el *Cuaderno 10* queda terminado: a mediados de 1935, Gramsci lo toma en sus manos sólo para añadir unas acotaciones marginales a la larga nota de la segunda parte. No pensará jamás en reelaborarlo ni en volverlo a ordenar.³⁷

No es, por tanto, secundario afirmar que, en sentido textual, no existe un cuaderno "especial" sobre Croce. El mismo título puesto por Gramsci en la carátula y en la parte superior de la primera página, en rigor, se refiere únicamente a los primeros cinco párrafos, y por lo tanto es un proyecto después abandonado. El carácter ocasional, contingente, de esta operación sobre Croce queda en gran parte cubierto por la disposición de los textos del cuaderno de la edición de Gerratana.

La estructuración en dos partes, con la inversión de bloques de notas, hace creer que el *Cuaderno 10* es un verdadero y específico cuaderno monográfico sobre Croce. Una distribución diferente de los párrafos puede, de otro modo, iluminar mejor la "débil" estructura del *Cuaderno 10*, y lo "provisional" de las anotaciones: el orden óptimo que proponen las notas es el cronológico, que dispone primero seis textos de lo que para Gerratana es la segunda parte (nota introductoria más párrafos 1-5); en seguida, la larga nota, hojas 41r-50r, que se debe considerar un párrafo único (y numerarlo como s 6), aun conteniendo 13 puntos; sucesivamente, los 56 párrafos comprendidos entre la hoja 2r y la 40v, que en la edición crítica están numerados del 6 al 61, y que, por el contrario, se deben señalar como del 7 al 62.³⁸ Obviamente, se debe anular la bipartición interna del cuaderno.³⁹

Alguna observación también sobre el *Cuaderno 11*, comenzado entre junio y julio de 1932 y terminado a más tardar a principios de 1933.



La estructura de *casi libro* de este cuaderno, ya evidente en la edición de Gerratana, resaltaría aún más si se realizaran dos correcciones que me parecen necesarias, y no secundarias. Advertidos sobre la costumbre de Gramsci de hacer dobles (o triples) los espacios en un cuaderno, para reservar un número fijo de páginas a una recopilación específica mientras comienza otra en páginas más adelante, es necesario reflexionar sobre el indicio que nos ofrece la colocación de la amplia nota "Algunos apuntes preliminares de referencia" (párrafo 12 de la edición) justo a partir de la hoja 11r del cuaderno, es decir, después de las primeras 10 hojas (en total, 20 páginas), las cuales, por demás, no resultan completamente utilizadas: los once párrafos que se leen ocupan las hojas 3r-6v, mientras las hojas 7r-10v están totalmente en blanco. No nos explicamos por qué razón, Gramsci no escribió "Algunos apuntes preliminares de referencia" partiendo de la hoja 7r, como no nos explicamos por qué razón no puso un título general como el que se lee en el encabezado de la hoja 11r, antes del grupo de once notas con el título *Apuntes y referencias de carácter histórico-crítico*. Esta sección inicial no está numerada, mientras que sí lo están las seis que siguen a la hoja 11r (ni se puede afirmar que ésta sea ajena a la materia del cuaderno que Gramsci quiso organizar con tanta precisión).

Me parece muy probable que el *Cuaderno 11* no haya sido comenzado desde la hoja 3r, con la redacción de las notas que llegan a la hoja 6v, sino justamente con la larga nota que empieza en la hoja 11r. Esto refleja un particular comportamiento de Gramsci en la redacción de algunos cuadernos "especiales": el de dejar voluntariamente en blanco cierto número de páginas iniciales para poder escribir en ellas posteriormente un texto introductorio, o tal vez (y es probablemente el caso del *Cuaderno 11*) un índice resumido de la materia allí recopilada. Es lo que sucede, precisamente, además del *Cuaderno 11*, en los *Cuadernos 19, 20, 21, 22 y 25*, en los cuales, al principio, hay diez páginas en blanco (el *Cuaderno 19* y el *Cuaderno 22* utilizan dos para un texto de introducción; en el *Cuaderno 21* se ocupan cuatro páginas con el mismo propósito, y en los *Cuadernos 20 y 25* las primeras diez páginas permanecen sin usar). La sección inicial del



realidad, lleva uno que ilustra perfectamente cuán importante era para Gramsci este cuaderno. Ambos parecen ser "especiales", pero el *Cuaderno 10* no lo es absolutamente, y el 11 es mucho más que uno de los monográficos que Gramsci realiza en prisión. Habrá que tratar de releer las notas de los dos cuadernos teniendo presentes estos datos y estas características. Entonces, se verá claramente cómo estaba equivocada la operación dirigida con la edición de *El materialismo histórico* de 1948, para la cual quisiera sugerir (de manera muy superficial) una posible interpretación: o sea, la relevancia dada en ese volumen, desde el título hasta las notas de Gramsci sobre Croce respecto a otras notas de los dos *Cuadernos...* (por ejemplo respecto a las notas sobre Bujarin) viene de una precisa opción de estrategia cultural. Evidentemente, a Gramsci en la cárcel le pareció más importante, exponiendo su concepción del materialismo histórico, dentro de una original redefinición de la relación entre filosofía, ideología y sentido común, ajustar cuentas con una interpretación del marxismo como la vulgata escrita por Bujarin, que, a pesar de las vivencias personales del autor (privado de toda función en 1929), estaba destinada a permanecer en boga en la Unión Soviética y en la III Internacional por lo menos hasta 1936 (como se sabe, dos años después Bujarin fue fusilado), y que él identificaba con el marxismo soviético, más de cuanto le había parecido urgente volver a elaborar, en una completa exposición, la crítica de la filosofía crociana, por él ya "digerida" y *metabolizada*. Mientras que, en el fondo, al Togliatti que en la posguerra organiza con gran atención la publicación de las obras de Gramsci, y que se muestra siempre como un atento gestor del legado teórico gramsciano, no le importaba mucho la batalla librada por Gramsci en 1932-1933 contra un teórico marxista que también había sido un exponente de primer plano de la Unión Soviética, después derrotado por Stalin. A Togliatti le interesaban mucho más las notas gramscianas de acuerdo-desacuerdo con la filosofía de un gran intelectual italiano "tradicional", como Benedetto Croce. Especialmente si eran presentadas como una discusión completamente dentro de una común casa historicista.

Cuaderno 11 (parágrafos 1-11 de la edición crítica) fue, por lo tanto, probablemente emprendida después (pero no es posible determinar cuándo) del comienzo del cuaderno, quizás hasta fue recopilada estando el *Cuaderno 11* ya terminado, cuando a Gramsci le interesaba utilizar cada espacio sobrante para registrar notas homogéneas en su contenido. Su colocación como última sección (después de la sección VI de "Apuntes misceláneos") sería, a mi parecer, una solución editorial atinada e idónea para comprender la estructura extremadamente complicada del "especial".⁴⁰

Tal disposición haría evidente un dato muy importante: si el *Cuaderno 11* se ha comenzado desde la hoja 11r, no necesita un título de redacción, ya que su título general es el que Gramsci escribió en la parte superior de esa hoja: *Apuntes para una introducción y un comienzo del estudio de la filosofía y de la historia de la cultura*.⁴¹

La segunda corrección a la edición del *Cuaderno 11* no es respecto a su estructura, sino al sistema de numeración de los párrafos ahí recopilados. La subdivisión hecha por Gramsci en seis secciones y su numeración hacen innecesaria y en parte fuera de lugar la numeración continua (del 1 al 70) de los párrafos adoptada por la edición crítica, frente a la cual parece preferible una numeración de las notas que comience del 1 dentro de cada sección (para indicar, por ejemplo, el séptimo texto reunido en la segunda sección —lo que la edición de Gerratana señala como párrafo 19—, se puede hacer una corrección de este tipo: *Cuaderno 11*, II, párrafo 7); mientras que, obviamente, ningún número de párrafo se señalaría al que en la edición es el 12 (que, aparte de todo, en el manuscrito no está ni siquiera precedido por el signo de párrafo). No se puede pasar por alto el hecho de que el *Cuaderno 11*, con título general, con la colocación como primer texto de la larga nota de las hojas 11r-22r y con un sistema de numeración específico de los párrafos, que recalca la subdivisión interna en secciones, sea el que más se destaque entre todos los "especiales" que Gramsci logró organizar.

En conclusión, de los dos cuadernos filosóficos de Gramsci, el primero tiene un título que no corresponde a su contenido real; el segundo parece no tener título, mientras que, en

NOTAS

- ¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica a cargo de V. Gerratana, Einaudi, Turín, 1975.
- ² La parte central de este ensayo vuelve a tomar y puntualiza el análisis desarrollado en G. Francioni, *L'officina gramsciana / Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere*, Bibliopolis, Nápoles, 1984, particularmente pp. 93-115. Véase también para los términos de fechar los Cuadernos... o notas en su interior. (*Ibid.*, pp. 140-146.)
- ³ A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Turín, 1947 (nueva edición, en Einaudi, Turín, 1965); *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Turín, 1948; *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín, 1949; *Il Risorgimento*, Turín, 1949; *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Turín, 1949; *Letteratura e vita nazionale*, Turín, 1950; *Passato e presente*, Turín, 1951; *L'Ordine Nuovo* (1919-1920), Turín, 1954; *Scritti giovanili* (1914-1918), Turín, 1958; *Sotto la Mole* (1916-1920), Turín, 1960; *Socialismo e fascismo / L'Ordine Nuovo* (1921-1922), Turín, 1966; y *La costruzione del Partito comunista* (1923-1926), Turín, 1971.
- ⁴ Aquí no enfrento el problema de las notas de los Cuadernos 10 y 11 inéditas en *Il materialismo storico*. Véase a este propósito, A. Monasta *L'educazione tradita / Criteri per una diversa valutazione complessiva dei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Giardini, Pisa, 1985, pp. 77-85.
- ⁵ A. Monasta, *op. cit.*, p. 32.
- ⁶ A. Gramsci, *Il materialismo storico*, *op. cit.*, p. XVIII; cfr. A. Monasta, *op. cit.*
- ⁷ A. Monasta, *op. cit.*, p. 37.
- ⁸ A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, *op. cit.*, pp. XIX-XX; cfr. A. Monasta, *op. cit.*, pp. 37-38.
- ⁹ Cfr. la descripción de los *Quaderni 10 y 11* en A. Gramsci, *Quaderni...*, *op. cit.*, pp. 2 404-2 407 (integrar con G. Francioni, *op. cit.*, pp. 90-91 y notas).
- ¹⁰ A. Monasta, *op. cit.*, p. 48.
- ¹¹ Como resulta de la carta de Gramsci a Tatiana del 29 enero de 1929 (A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, p. 251).
- ¹² *Ibid.*, pp. 58-59.
- ¹³ A. Gramsci, *Quaderni...*, *op. cit.*, p. 5.
- ¹⁴ A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, pp. 264-265.
- ¹⁵ A. Gramsci, *Quaderni...*, *op. cit.*, pp. 2 366 y 3 045.
- ¹⁶ A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, pp. 263-264.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 279.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 303.
- ¹⁹ A. Gramsci, *Quaderni...*, *op. cit.*, p. 2 539.
- ²⁰ Cfr. G. Francioni, *op. cit.*, pp. 28-76 y 115-118.
- ²¹ El Cuaderno 2 está fuera de esta secuencia: destinado principalmente a anotaciones bibliográficas y a fichas de revistas, lo compila Gramsci, sin continuidad alguna, entre mayo de 1930 y principios de 1933.
- ²² A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 935-936. Sobre la naturaleza de este programa y su fecha, ver G. Francioni, *op. cit.*, pp. 75-85.
- ²³ Sobre la estructura del Cuaderno 4, cfr. G. Francioni, *op. cit.*, pp. 37-42.
- ²⁴ Al lado de la tercera secuencia de cuadernos hay que considerar dos grupos de notas misceláneas añadidas por Gramsci en el Cuaderno 7 (parágrafos 49-108: agosto-diciembre de 1931) y en el Cuaderno 4

(parágrafos 89-95, agosto-septiembre de 1932); además, de un específico bloque de *Note sul Risorgimento italiano*, compilado en el Cuaderno 9 (parágrafos 89-118, abril-septiembre de 1932).

²⁵ Cuaderno 16, parágrafo 2 (A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1 841).

²⁶ *Ibid.*, pp. 421-422.

²⁷ *Ibid.*, p. 434.

²⁸ Cuaderno 7, parágrafo 43 (*ibid.*, pp. 891-892.).

²⁹ Cfr. G. Francioni, *op. cit.*, pp. 98-100.

³⁰ *Ibid.*, pp. 28-43 y 80-85.

³¹ A. Gramsci, Cuaderno citado, p. 936. Sobre la naturaleza de este texto y su fecha, cfr. G. Francioni, *op. cit.*, pp. 85-90.

³² El esquema del Canto décimo está en la carta a Tatiana del 20 de septiembre de 1931 (A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, pp. 489-493). La carta de U. Cosmo del 29 de diciembre de 1931 (dirigida a Sraffa y de él hecha llegar a Gramsci), se lee en *ibid.*, pp. 593; Gramsci la transcribe casi por entero en el Cuaderno 4, parágrafo 86, pp. 527-529). En la carta a Tatiana del 21 de marzo de 1932 escribe: "No creo... que valga la pena adquirir los fascículos de la revista que él (Cosmo) indica: ¿con qué fin? Si quisiera escribir un ensayo para publicarse, estos escritos no serían suficientes... y para escribir algo propio, para pasar el tiempo, no vale la pena molestar tan solemnes monumentos como los *Estudios dantescos* (A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, p. 590).

Gramsci había prometido a Tatiana un compendio de la historia de los intelectuales italianos que proyectaba con la carta del 7 de septiembre de 1931: "si tengo ganas y me lo permiten las autoridades superiores, haré un proyecto de la materia que debe ser de no menos de 50 páginas y te lo enviaré; para ello, naturalmente, me haría feliz tener libros que me ayudaran en el trabajo y me motivaran a pensar..." (A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, p. 482). El 2 de octubre de aquel año, Sraffa (a quien de vez en vez Tatiana transmite las cartas de Gramsci) escribe a la amiga. "Recuérdale de mandarle el resumen de su trabajo sobre los intelectuales, como prometió" (publicada en *Nuove lettere di Antonio Gramsci, con altre lettere di Piero Sraffa*, Editori Riuniti, Roma, 1986, pp. 71-72.). Es conocida la carta de Tatiana a Gramsci del 16 de febrero 1932: "te debo recordar que ahora que mandaste el esquema de tu trabajo sobre Farinata deberías ponerte a escribir el esquema (no menos de 50 páginas!) de tu historia de los intelectuales italianos. Y si 50 páginas son demasiadas, comienza a mandarnos (subrayado mío; se alude; evidentemente, también a Sraffa) una primera parte de 10 páginas" (A. Gramsci, *Lettere...*, *op. cit.*, p. 576, nota). No sabemos si existen cartas de Sraffa a Tatiana antes de ésta de Schucht a Gramsci. En el prefacio de N. Badaloni, las *Nuove lettere...*, *op. cit.*, p. 13, se cita un fragmento de Sraffa a Tatiana del 21 de abril de 1932: "Recuérdale que le prometió hace muchos meses un esquema de al menos 50 páginas de su *Historia de los intelectuales*" (también esta carta se conserva en el Instituto "Gramsci", pero no aparece completa en las *Nuove lettere...*).

También conocemos, por un artículo de C. G. de Michelis publicado en *La Repubblica* del 25 de noviembre de 1978, otro fragmento de Sraffa a Tatiana (y también esto fechado el 21 de abril de 1932, lo cual crea alguna sospecha sobre la exactitud de la cita y la fecha de ésta y de la



carta precedente de Sraffa): "recuérdeme que hace meses le prometí un esquema de no menos de 50 cuartillas de la historia de los intelectuales: probablemente esté ya listo". Frente a estas insistencias, Gramsci empieza a manifestar dudas y, ya el 22 de febrero de 1932, escribe a Tatiana: "Por lo que se refiere a las notas que escribí sobre los intelectuales italianos, no sé precisamente por cuál parte empezar: están dispersas en una serie de cuadernos, mezcladas con otras varias notas, y debería recogerlas todas juntas para ordenarlas. Este trabajo me pesa mucho...: también en lo práctico la cosa es muy cansada por el modo y las restricciones en las cuales hay que trabajar..." (A. Gramsci, *Lettere...*, op. cit., p. 576). El rechazo es definitivo en la carta del 2 de mayo de aquel año: "No sé si te mando alguna vez el esquema que te prometí sobre "los intelectuales italianos" (*ibid.*, p. 615; sigue lo citado en el texto).

³⁴ N. Badaloni, prefacio a *Nuove lettere...*, op. cit., p. 13.

³⁵ Se trata de la misma carta de Sraffa a Tatiana ya citada por la cuestión del esquema sobre los intelectuales (cfr. *ibid.*: "Escribiendo a Nino deberías insistir para que te dé por carta una especie de recensión del libro de Croce; y que por los menos a dos páginas de su carta semanal las dedique, no a noticias personales, sino a un resumen de sus pensamientos y sus trabajos"), fechada el 21 de abril de 1932: las dudas sobre la exactitud de esta fecha, sin embargo, aumentan (a menos que no existan otras cartas de Sraffa sobre la reseña a Croce que todavía no conocemos), porque no puede ser posterior sino precedente a la carta de Tatiana llegada a Turi entre el 11 y el 18 de abril, a la cual Gramsci responde precisamente el 18 de abril (cfr. A. Gramsci, *Lettere...*, op. cit., pp. 607-609).

³⁶ Cfr. para las cartas del 25 de abril, 2 y 9 de mayo y 6 de junio de 1932, *ibid.*, pp. 614-616, 618-621, 631-634. Conocemos, en fin, un último fragmento de carta de Sraffa a Tatiana del 6 de junio de 1932. "La reseña a Croce deviene cada vez más interesante; espero que me mande lo más pronto posible las siguientes partes" (cit. por C.G. De Michelis, artículo citado).

³⁷ Para una ulterior confirmación del carácter, no de cuaderno "especial", sino de una nueva serie de apuntes filosóficos varios del *Cuaderno 10*, es interesante notar que las rúbricas ahí usadas no se agotan en él. Es verdad que no aparecen jamás en el *Cuaderno 14*, pero porque se trata del misceláneo que Gramsci redacta entre diciembre de 1932 y febrero de 1933, en un periodo en el que todavía trabaja en el *Cuaderno 10*. No es causal que con el párrafo 22 del *Cuaderno 15* vuelve a aparecer una nota titulada "Introducción al estudio de la filosofía", escrita en mayo de 1933, precisamente cuando el *Cuaderno 10* termina. Tal título se refiere a otros cinco textos del *Cuaderno 15*, el último de los cuales (párrafo 65) fue escrito entre junio y julio de 1933. En este mismo cuaderno figuran también tres notas tituladas "Notas pequeñas de economía". En agosto de 1933, terminando el *Cuaderno 15*, Gramsci inicia el *Cuaderno 17*, donde "Introducción al estudio de la filosofía" ocupa todavía tres párrafos, redactados en septiembre de aquel año. El párrafo 23 de este cuaderno, en fin, se titula "Ensayo popular de sociología" y hay que leerlo, por lo tanto, como un añadido ideal a la sección II del *Cuaderno 11*.

La cronología interior del *Cuaderno 10* resulta ser la siguiente (mantengo en las citas por claridad la división en dos partes y la enumeración de los párrafos adoptados por la edición de Gerratana): parte II, texto introductorio y párrafos 1-5: abril de 1932; parte I, índice y párrafos 1-12: entre la segunda mitad de abril y la primera mitad de mayo (añadidos marginales: mitad de mayo; párrafo 13: segunda mitad de mayo; parte II, párrafos 6-14: segunda mitad de mayo; párrafos 15-28: junio; párrafos 29-40: entre junio y agosto; párrafo 41. I: agosto; párrafo 41. II-47: entre agosto y diciembre; párrafo 48: diciembre; párrafo 49: entre diciembre de 1932 y febrero de 1933; párrafos 50-55: febrero; párrafos 56-61: entre febrero y mayo de 1933 (para ver cómo se estableció la cronología: G. Francioni, op. cit., pp. 104-107). Nótese que la nueva disposición que estoy proponiendo de los textos es compatible con las citas explícitas que Gramsci hace en la hoja 3v (parte II, párrafo 10 de la edición) a la hoja 49 (parte I, párrafo 11) y de la 6v (parte II, párrafo 22) a la 42 (parte I, párrafo 1). Con base en elementos internos (cfr. Francioni, op. cit., p. 105 y nota 161), se puede, además, afirmar que la precedencia lógica de la redacción del párrafo 1, parte II, respecto al índice y al párrafo 8 de la parte I; del párrafo 2, parte II, respecto al párrafo 10, parte I, del párrafo 3, parte II, respecto al párrafo 2, parte I.

No creo que a esta proposición se pueda oponer el hecho de que el carácter "parcial", autónomo, de la nota de 41r-50v resulta de su amplitud y su interior articulación en 13 puntos: en realidad, estos puntos no se pueden transformar en párrafos aislados, por la misma razón por la cual el encargado de la edición no lo ha hecho (y justamente) en muchos casos semejantes de la llamada parte II del *Cuaderno*, y en particular en aquel que la edición marca como el párrafo 41, dividido por Gramsci en su interior en 16 puntos, más amplio (ocupa las hojas 17v-30r) de dicha nota y transformada en parte I.

Es sintomático que el último texto de la sección VI (párrafo 70 de la edición) se titule "Antonio Labriola", exactamente como el primero (y el quinto, que es explícitamente su secuencia) de la sección inicial, titulada "Apuntes y referencias" (cfr. párrafos 1 y 5 de la edición). Esta sección es muy probablemente concebida como una secuencia de la sección VI de "Apuntes misceláneos". En cuanto a la cronología interna del *Cuaderno 11*, resulta así: párrafo 12: entre junio y julio de 1932; párrafos 13-31: entre julio y agosto; párrafo 32: agosto; párrafos 33-70: entre agosto y fin de 1932 o inicios de 1933; párrafos 1-11: después de la mitad de 1932 y principios de 1933. Obviamente, siendo por un largo rato la hechura del *Cuaderno 11* paralela a la redacción del *Cuaderno 10*, se pueden establecer precedencias lógicas (que son, naturalmente, también cronológicas) entre notas de un cuaderno y notas de otro. Así, no sólo el párrafo 48 del *Cuaderno 11* es anterior al 60, parte II, del *Cuaderno 10*, sino que, además, una parte del párrafo 12 del *Cuaderno 11* es anterior a los párrafos 17, 44, 48. I, 52, de la parte III del *Cuaderno 10*, mientras que el párrafo 57 del *Cuaderno 11* es posterior al 6. III, parte II, del *Cuaderno 10* (para la cronología y las relaciones de precedencia, cfr. G. Francioni, op. cit., pp. 109-112).

GRAMSCI
Ales 1891
Roma 1937

Observando que en el Cuaderno 10, parte II párrafo 60, Gramsci alude al Cuaderno 11 llamándolo el cuaderno sobre "Introducción al estudio de la filosofía" (A. Gramsci, p. 1 357), Gerratana creyó oportuno adoptar esta formulación para integrar la redacción del título general que falta al Cuaderno 11. A mí me parece, al contrario, que para Gramsci el título general del Cuaderno sea aquel amplio que aparece en la hoja 11r, y que precisamente a él aluda en forma abreviada en el párrafo citado del Cuaderno 10, llamándolo *Introducción al estudio de la filosofía*.



Scavini.

Montagna.

Scaccimano.

Reunione e Maestranza de l'Ordine Nuovo nell'estate 1934.

MEMORIA ^{CEMOS}

Director: ARNOLDO MARTÍNEZ VERDUGO

Octubre de 1994 No. 71 N\$ 10.00

Lo inocultable, lo inmodificable...

El voto de los mexicanos contra el partido de Estado

► Jorge Alonso
Héctor Díaz-Polanco
Laura Patricia Romero
Rafael Sandoval Alvarez
Gabriel Vargas



Juego de pelota de Nayarit, colección del Museo Anahuacalli

La LEAR
y su revista
de frente cultural

► Francisco Reyes Palma

Democratización
de las finanzas
públicas

► Mario J. Zepeda M.

2 de octubre: ¡La patria vive!

► Andrés Barreda Marín, Helena Beristáin de Salinas,
Magaly Cabrolé Vargas, Enrique Guinsberg, Raquel Tibol

MEMORIA ^{CEMOS} es una publicación mensual
del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, A.C.
Suscripciones y correspondencia: CEMOS, A.C.; Monterrey, 159; colonia Roma
delegación Cuauhtémoc; 06700 México, D.F.; teléfonos 564 64 49 y 564 94 42

CHIAPAS

El levantamiento



LaJornada

¡ya está a la venta!

17 días de enero

TODA LA INFORMACIÓN, REPORTAJES, CRÓNICAS, OPINIONES, CARTONES Y FOTOGRAFÍAS SOBRE EL LEVANTAMIENTO ARMADO EN CHIAPAS

Adquiéralo en **LaJornada**: Balderas, 68; Centro; México, D.F.; teléfonos 518 17 64, 512 67 84 y 728 29 00, y en las principales librerías del país

CUADERNOS AMERICANOS 46

NUEVA ÉPOCA

JULIO-AGOSTO, 1994

DESDE EL MIRADOR DE CUADERNOS AMERICANOS

- LEOPOLDO ZEA. Latinoamérica y el problema de la modernidad
- OTTMAR ETTE. La puesta en escena de la mesa de trabajo en Raynal y Humboldt
- FRANÇOIS RIGOLOT. Montaigne, lector europeo de América.
- EDGAR MONTIEL. Nuestra América y la UNESCO
- JACQUELINE MARTÍNEZ URIARTE Y CARMEN PÁRAMO FERNÁNDEZ. Partidos de izquierda y elecciones en México
- DIANA GUILLÉN. ¡Y el poder se queda en familia! Pistas sobre el desarrollo político de América Latina
- DANILO MARTUCCELLI Y MARISTELLA SVAMPA. Notas para una historia de la sociología latinoamericana

INTEGRACIÓN Y DESINTEGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA

- Palabras del Lic. Raúl Padilla López, rector general de la Universidad de Guadalajara
- Palabras de Leopoldo Zea
- GABRIEL VARGAS LOZANO. Filosofía y autenticidad en la cultura latinoamericana hoy
- ALFONSO IBÁÑEZ. La difícil democracia.
- JOSÉ LUIS ABELLÁN. La realidad puertorriqueña a la luz del último referéndum sobre su status político
- MARÍA E. ESTADES FONT. Poder militar y política en Puerto Rico, 1898-1918
- LUIS FERRAO. Puerto Rico y México: un vínculo cultural perdurable
- JOSÉ FERRER CANALES. Significación de Rafael Cordero, maestro puertorriqueño
- ADRIANA ARPINI. Auto y heteroimagen en los escritos de Eugenio María de Hostos

RICAURTE SOLER

ADALBERTO SANTANA. Ricaurte Soler, conciencia de Panamá

CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina
Solicitud de suscripción/Subscription order

Adjunto cheque o giro bancario núm./Enclosed check or money order n° _____
Por la cantidad de/Amount: \$ _____
a nombre de Cuadernos Americanos, importe de mi/made out to Cuadernos Americanos for my
 Suscripción/Subscription Renovación/Renewal

Nombre/Name _____
Dirección/Address _____
Ciudad/City _____ Código Postal/Zip Code _____
País/Country _____ Estado/State _____

Precio por año (6 números)/Price per year (6 numbers)
México:.....\$105.00
Otros países/Other countries.....\$125.00 DLS. (Tarifa única)

Redacción y Administración: 2o. piso, Torre 1 de Humanidades, Ciudad Universitaria
04510, México, D.F.
Tel. 622-1902; FAX 616-2515
Giros: Apartado Postal 965 México 1, D.F.



textos uap

A la venta
en las
principales
librerías

textos uap

Maurice Eyssautier de la Mora

**INVESTIGACIÓN
DE
MERCADOS**

Serie: apoyo a la docencia

textos uap

Jaime Ornelas Delgado

**HISTORIA
DE LA
ECONOMÍA**

Serie: apoyo a la docencia

**Dirección
General
de Fomento
Editorial**

**Serie
Apoyo
a la
Docencia**



Zurda

es una publicación que aborda asuntos de primer orden de las complejas relaciones entre arte y sociedad. Ha contado con la colaboración de más de 370 autores, tanto de textos como de gráfica, en sus ocho años de existencia y diez números editados.

Su formato es de 17,1 x 23 cm, el número de páginas es aproximadamente de 300 y en la impresión de sus interiores se emplean cinco tipos de papeles y cartoncillos. La gráfica representa 40 por ciento de la revista, de alrededor de 500 cuartillas de composición. El número de autores por edición bordea los 70.

La más reciente entrega, el número 10, tiene tres temas centrales: "502 años de resistencia", "Movimientos sociales" y "El TLC y la cultura". Nuestro próximo número que aparecerá en junio de 1995, tendrá los temas "Cultura chicana" y "Política cultural para hoy".

Tiene un precio de tapa de 30 nuevos pesos. Se encuentra a la venta en las principales librerías y en Jalap 213; primer piso; colonia Roma; delegación Cuauhtémoc 06700 México, D.F.; teléfono 574 13 22; fax 574 59 71.

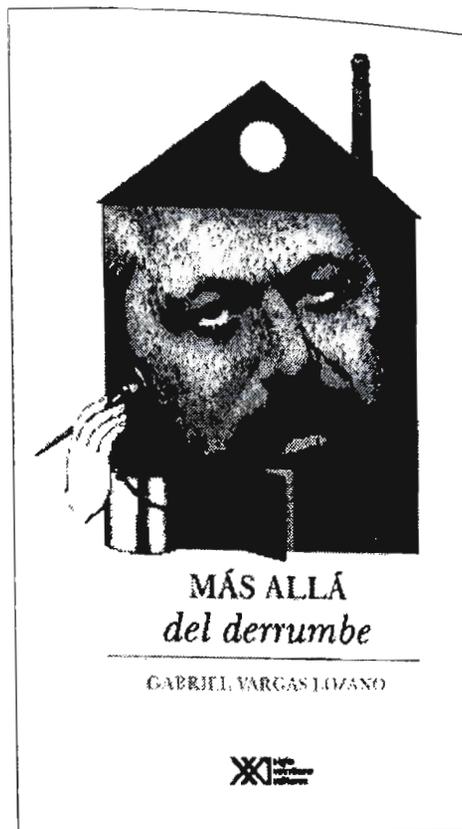
dialectica

EN LOS PRÓXIMOS NÚMEROS

- ▼ Pablo González Casanova, "El triunfo del capitalismo como tópico en la teoría de la explotación"
- ▼ Samir Amin, "Después de los acuerdos Israel-Palestina / La nueva cuestión palestina y oriental"
- ▼ Luis Javier Garrido, "Javier Barros Sierra y el derecho a la discrepancia"
- ▼ John Holloway, "Historia y marxismo abierto"
- ▼ Sergio Bagú, "Perspectivas de la historiografía latinoamericana"
- ▼ Paul Berman, "En lo bajo profundo"
- ▼ Gabriel Vargas Lozano y Lucio Oliver, "La situación política de México antes y después de las elecciones"
- ▼ Faysal Yachir, "África y la regionalización de la economía-mundo"
- ▼ Sergio de la Peña, "¿Qué significa globalización?"
- ▼ Vjekoslav Mikecin, "La controversia sobre Heidegger"
- ▼ José Francisco Álvarez, "Nuevas tendencias en el marxismo analítico"
- ▼ Alfred Schmidt, "Por un materialismo ecológico" (prólogo a la edición francesa del libro *El concepto de naturaleza en Marx*)
- ▼ Ruy Mauro Marini, "Dos notas sobre el socialismo"

Próximamente, se editará un número especial dedicado a José Carlos Mariátegui

N O V E D A D



¿El marxismo ha muerto o sigue siendo vigente?; el llamado *socialismo real*, ¿era un auténtico socialismo? ¿Al derrumbarse ya no es posible hablar más de socialismo?; ¿ha triunfado el capitalismo?; debemos identificar el capitalismo con la economía de mercado sin más?; ¿existe un solo tipo de socialismo?; ¿son compatibles socialismo y democracia?; ¿socialismo y un aspecto del liberalismo?; ¿hay una sola forma de entender la democracia?; ¿la historia ha terminado, como dicen los posmodernos?; ¿la nueva época implica el rechazo tajante de la modernidad?; ¿ya no existe la esperanza?;

¿lo único que queda es la razón cínica?

Gabriel Vargas Lozano, filósofo, ensayista, profesor e investigador titular de filosofía política en la UAM, y fundador y codirector de la prestigiada revista *Dialéctica*, de la BUAP, responde a estos interrogantes cruciales de la actualidad, oponiéndose, por un lado, a una interpretación acrítica del marxismo que predominó por mucho tiempo, y, por otro, a las versiones extintionistas del neoconservadurismo.

dialéctica

Dialéctica da la bienvenida a todas las colaboraciones que se deseen enviar para su publicación en cualquier sección de la revista. Dichas colaboraciones deberán tener las siguientes características.

Los ensayos no deberán ser mayores de 15 cuartillas. Los artículos, de 8 cuartillas. Las críticas de libros, de 5 cuartillas. Deberán ser escritas a triple espacio.

No se publican trabajos de creación literaria.

Todas las colaboraciones serán sometidas a dictamen de nuestros consejos de asesores Nacional e Internacional.

Deberán ser capturadas en el programa Word Perfect en su versión 05 y enviadas en un *diskette* de 3¹/₂ pulgadas, junto con tres impresiones en papel, que serán los originales revisados por el autor.

Envíe una breve nota biobibliográfica de cinco renglones y su dirección completa, incluyendo número de fax.

Para las citas, se podrá recurrir a cualquier forma aceptada internacionalmente.

dialéctica

La revista *Dialéctica* felicita al periódico *La Jornada* por 10 años de preservar el pensamiento libre, crítico e independiente en México

El Consejo Editorial de la revista *Dialéctica* lamenta profundamente el fallecimiento del distinguido filósofo panameño

Ricaurte Soler

acaecido en el mes de agosto del presente año. Su muerte representa una sensible pérdida para la intelectualidad revolucionaria latinoamericana.



MARIÁTEGUI: CIEN AÑOS (1884-1994)

ACTIVIDADES DEL COMITÉ MEXICANO DE HOMENAJE A JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

- “El problema indígena”. Seminario realizado los días 22 y 23 de junio en la Facultad de Humanidades de la UAEM, Toluca, Estado de México.
- “Mariátegui: entre la memoria y el futuro de América Latina”. 20 al 22 de septiembre. Organizado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, México, D.F.
- “Mariátegui y la izquierda latinoamericana”. 5 y 6 de octubre. Organizado por el Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS), Casa del Poeta, México, D.F.
- “Mariátegui: cien años”. Mesa redonda organizada por la revista *Dialéctica*. 8 de noviembre. Salón Barroco de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- “Ilusiones y desilusiones de la democracia”. Coloquio organizado por la revista *Dialéctica*. 7 al 9 de diciembre. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Presentación de *Mariátegui total*. (Fecha por definirse.)

COMITÉ MEXICANO

Presidente: doctor Pablo González Casanova. Miembros: doctor Leopoldo Zea, doctor Adolfo Sánchez Vázquez, señor Arnoldo Martínez Verdugo, doctor Sergio Bagú, doctor Adolfo Gilly, maestro Gabriel Vargas Lozano, doctor Alberto Saladino, doctor Roberto Hernández Oramas, doctora Liliana Weinberg, doctor Ricardo Melgar Bao, licenciado Jaime Tamayo, doctor Arnaldo Córdova, doctor Enrique Dussel



elementos

Ciencia y Cultura

Revista Trimestral de Ciencia y Cultura

• S U S C R Í B A S E •

México N\$ 30,00 m.n.
 Extranjero \$20,00 US Dlls.

Cheque Giro postal

Nombre _____
Dirección _____

Ciudad _____ Estado _____
Código postal _____ País _____
Teléfono _____ Fax _____

Enviar a *Elementos*: Centro de Ciencias Fisiológicas - ICUAP; Apartado Postal 406; 72000 Puebla, Pue. México

HOMINES

Homines es una revista para investigadores, maestros, coleccionistas y todas las mujeres y hombres interesados en la transformación de la sociedad.

Pida una muestra de *Homines* por sólo 8 dólares US o suscríbase y recíbala cómodamente por correo dos veces al año.

TARIFAS DE SUSCRIPCIÓN (2 números al año)

- Puerto Rico \$15,00
- El Caribe, los Estados Unidos y Centroamérica 22,00
- Sudamérica, Europa y otros 25,00
- Muestra de un ejemplar 8,00

Nombre _____
Dirección _____

Llene este cupón y envíelo con su pago, cheque o giro a **Directora Revista Homines** • Universidad Interamericana • Decanato de Ciencias Sociales • Apartado 1293; Hato Rey; Puerto Rico 00919

dissent

"The most useful political magazine in the United States today." — Richard Rorty

Where the future of left politics is openly and honestly debated by writers like:

Alice Amsden • Shlomo Avineri • Daniel Bell • Marshall Berman
Paul Berman • Jean L. Cohen • Bogdan Denitch • Jean Bethke Elshtain
Todd Gitlin • Martin Kilson • Robert Kuttner • Steven Lukes • Richard Rorty
Ann Snitow • Sean Wilentz

Edited by Mitchell Cohen & Michael Walzer

Subscription: \$22/year \$40/two years Students: \$15/year
Institutions: \$34/year \$58/two years Single copy: \$7.50

Check enclosed (drawn on U.S. currency). Add \$7 for postage outside the U.S.

Bill me VISA MasterCard Signature _____

Card No. _____ Expiration Date _____

Name _____

Address _____

Dissent, 521 Fifth Avenue, New York, NY 10017

the philosophical forum

A QUARTERLY

Articles on: IRONY • GENDER • TRAGEDY • FOUCAULT and others

• LINDA ALCOFF • *Foucault as Epistemologist*

• ERMANN0 BENCIVENGA • *The Irony of It*

• PAULINE KLEINGELD • *The Problematic Status of Gender-Neutral*

Language in the History of Philosophy: The Case of Kant

• ELLIOT L. JURIST • *Tragedy In/And/Of Hegel*

VOL. XXV, N° 2, WINTER 1993

PUBLISHED WITH THE COOPERATION OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF BARUCH COLLEGE OF THE CITY UNIVERSITY OF NEW YORK

utozias

REVISTA DE DEBATE POLÍTICO

Propuestas de la izquierda para Europa

- Foro de la Nueva Izquierda Europea
- Partido Socialista Europeo
- Partido Socialista Democrático • Alemania
- Partido Socialista Popular • Dinamarca
- Izquierda Unida • España
- Partido Comunista de Francia
- Alternativa Roja y Verde • Los Verdes
- Movimiento de los Ciudadanos • Francia
- Refondazione Comunista de Italia
- Coordinación Democrática Unitaria
- Partido Comunista Portugués • Portugal



Núm. 158 • Abril-junio de 1994

papeles

Nº 1 • 2ª ÉPOCA de la FIM
1.000 ptas. • REVISTA DE INVESTIGACIÓN MARXISTA

El marxismo después del diluvio

Después del diluvio y antes de la revolución
Manuel Ballestero

Algunas reflexiones sobre el marxismo y su evolución

Nelson Martínez

El marxismo de la elección racional:
¿Merece la pena?

Ellen Meiksins

El socialismo y el marxismo:
¿Crisis de la teoría o crisis de la política?

Abdel Aziz Labib

El pensamiento de la izquierda
en América Latina después de 1989

Gabriel Vargas

Las concepciones antropológicas
de Marx y Engels

Francisco José Martínez

Socialismo y mercado

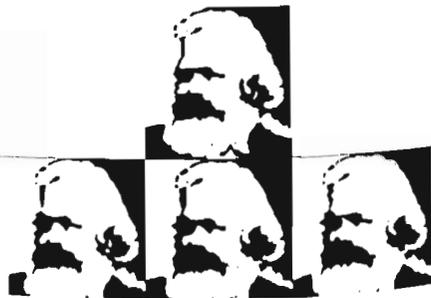
Luis Martínez

Política e identidad colectiva:
Notas para una lectura posmarxista
de la cuestión nacional

Ramón Maiz

El debate sobre la libertad en Europa
tras la segunda guerra mundial

Miguel Manzanera



FUNDACION
de INVESTIGACIONES MARXISTAS
c/ Alameda, 5, 2ª planta • 28014 Madrid • Teléfono y fax 470 11 88



UNA VIDA en la vida de MÉXICO

jesús silva herzog



EDICIONES
CONMEMORATIVAS
POR EL
CINCUNETENARIO
DE EL COLEGIO
NACIONAL

XXI siglo
veintiuno
editores

