UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

La organización de la cultura. Modulaciones y trayectorias del pensamiento y la obra de A. Gramsci en la teoría social contemporánea

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Manuel Rafael Romero Fernández

DIRIGIDA POR

César Rendueles Menéndez de Llano

Germán Cano Cuenca

© Manuel Rafael Romero Fernández, 2025

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DOCTORADO EN SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

TESIS DOCTORAL

La organización de la cultura. Modulaciones y trayectorias del pensamiento y la obra de A. Gramsci en la teoría social contemporánea

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Manuel Rafael Romero Fernández

DIRECTORES

César Rendueles Menéndez de Llano

Germán Cano Cuenca

Madrid, 2024

A mis padres, que con la ternura y el cariño de una bondad infinita
han sido siempre la razón de que todo fuera posible.

A Belén, mi resorte en lo cotidiano;
la que me enseñó que no es posible saber
sin comprender, sin sentir ni ser apasionado;
el amor de mi vida.

A Sesa, para celebrar la alegría de una amistad inveterada
desde la inercia de la infancia.

...puesto que en lo muerto hay siempre presente
algo viviente que fue más grande

Antonio Gramsci

Agradecimientos.

Para alguien con tendencia a expandirse cuando se trata de mostrar su gratitud, resulta complicado compendiar en apenas un puñado de líneas todo el cariño que se agolpa en el pecho por tanto afecto recibido en el transcurso de estos años. El último lustro, además, ha sido una etapa de fuertes contrastes, en la que se combinan los mejores y los peores momentos de una vida ya no tan corta. Una etapa que suma, por un lado, una cantidad infinita de encuentros, de amistades grabadas a fuego, de aprendizajes y de algunas victorias parciales (pero que no por ello deben ser celebradas sin vehemencia); mientras que, de otra parte, lamentablemente como tantas y tantas compañeras, llegué a conocer la depresión, la ansiedad y el pánico, a experimentar en el cuerpo la tiranía de una precariedad endémica. En el trayecto muchas fueron las personas que, con un empeño incondicional, se esforzaron porque un mundo, el mío, no se derrumbara; y es, sin duda, a todas ellas a quienes va dedicado este trabajo.

Huyendo de toda formalidad y desde el cariño más sincero, no puedo sino comenzar por mis directores, por César y por Germán. Cuando decidí embarcarme en una investigación dedicada al pensamiento y la obra de Antonio Gramsci, lo hice por muchos y muy diferentes motivos, pero dos fueron fundamentales. El primero, un pequeño librito con el que me topé allá por el dos mil diecitantos, una antología de escritos gramscianos al cuidado de César Rendueles, un profesor al que ya hacía tiempo que leía y estudiaba con admiración y un profundo interés. El segundo, las intervenciones en forma de charlas y artículos en los acalorados debates de la izquierda por parte de un intelectual y militante del que aprendía con un entusiasmo brutal, Germán Cano. Tiempo después, la experiencia me ha enseñado que, además de unos tipos brillantes, también son extraordinarios profesionales y unas personas entrañables, algo dolorosamente extraño en una institución cada vez más gris. Decía Gramsci que, en ocasiones, hay que buscar la verdad del pensamiento más allá de la teoría, entre los pliegues de una actividad predominante o de los quehaceres cotidianos. Es allí donde, por suerte, he aprendido de César y Germán una ética impecable del trabajo intelectual, una manera de relacionarse y de hacer pedagogía allende los contornos de lo estrictamente académico. Es por todo ello por lo que no podré estar jamás lo suficientemente agradecido, ha sido en el cuidado y en la confianza que depositaron en mi donde encontré las fuerzas de flaqueza para llegar al final del camino.

También tengo que dar las gracias a Jorge Sola por su buen hacer como tutor de esta investigación, por su amabilidad y su solvencia.

Por otro lado, me resulta imposible no acordarme de un viejo profesor, Manuel Jiménez, porque con él se abrió el ciclo al que esta tesis le pone un punto final. La sabiduría, el compromiso y la ternura de Manuel en aquellos años de incertidumbre fueron siempre el mayor de los estímulos.

En este largo transitar he tenido la fortuna de cruzarme con gente maravillosa en diferentes partes del mundo, gentes de las que brotan ideas como sin hacer un esfuerzo, a las que no tengo, por suerte y por desgracia, espacio suficiente para mencionar. Valga como ejemplo de ello mi gratitud con Antonio Gómez Villar, Adrià Porta, Tatiana Llaguno, Julio Martínez-Cava, María Corrales, Roc Solà, Alex Winfield, Jairo Pulpillo, Lara Alonso, Marta Caballero, Martín Cortés, Giuliana Mezza, Iago Moreno, Antxon Arizaleta, Paula Barreiro, Jaime Caro, Simón Vázquez, Federico di Blasio, Alberto Santamaría, Alberto Toscano, Susana Draper, Pablo Caldera, Mario Luma, Enmanuel Chamorro, David Vila, Ana Sánchez, Miguel Barrionuevo, y muchísimas más.

Esta investigación, además, no habría sido lo mismo sin lo vivido y lo aprendido de mis compañeros y compañeras del Instituto de Estudios Culturales y Cambio y Social (IECCS), allí donde, como decía Hall, buscamos al intelectual orgánico.

Tampoco lo habría sido sin ese rincón de Sevilla que hace las veces de centro de anudamiento, de infraestructura ideológica, como lo es la librería La Fuga y el compañero que la cuida, Luis.

En parte de este trabajo también está reflejado el afecto de las resis (y no tan resis) de medicina interna y de familia del Hospital Universitario de la Merced, además del cariño de Elena Palenciano y Marta Calvo, trabajadoras incansables que con su hacer honran la incondicionalidad, dignifican el desempeño de la sanidad pública.

No puedo también sino agradecer a todos los amigos y amigas que me han acompañado en un trayecto a ratos alegre y a ratos accidentado, entre ellas a Marina Rosselló, Niklas Rodríguez, Pablo Vidal, Reyes Ortolá, Patricio Reyes, Teresa Mangas, Nerea Plata, Jaime Pérez y Juan Almansa. Sin olvidar, faltaría más, a aquellas de quienes aprendo en lo cotidiano y, en tantas conversaciones, han guiado parte de la investigación, como Myriam Rodríguez, Miguel Gómez, Violeta Garrido, Pepe Tesoro, Ana Mar Pacheco, Vicente Rubio-Pueyo, Celia Espada, Diego Parejo, Ana Molinero, Jon Baldwin y Pablo Beas.

Debo dedicar, creo que es lo mínimo, unas palabras en especial a varios compañeros y amigos que, con su generosidad, lo habéis hecho todo más sencillo. A Anxo Garrido, una persona a la que he avasallado con preguntas y reclamos bibliográficos. Alguien que, además de un buen amigo, ha sido para mí un maestro, una voz erudita que me ha ayudado a orientarme

por el tortuoso laberinto gramsciano. A Javi Rueda y David Sánchez que, de tanto acogerme en su casa, se han convertido ellos en la mía. Vuestra paciencia, vuestra dulzura, vuestra simpatía y vuestra inteligencia es siempre, absolutamente siempre, de una ayuda inconmensurable. A Isabel Serrano, compañera de cientos de hazañas, amiga de la que siempre aprendo y a la que tanto quiero.

Me gustaría reservar un hueco especial a los y las que habéis estado siempre, los que lleváis tanto tiempo en mi vida que no alcanzo a recordar cuando llegasteis, los que me habéis dado tantísimo que tampoco yo, en lo que soy, me recuerdo sin vosotros. Por eso, esto es también (y, sobre todo) gracias a Cristina, Sesa, Paco, Sara, Espiri, Pabloski, Danel, Oliva, Mateo, Andrea, David, Andrés, Íñigo, Pablo, Jorge, Lydia, Isabel, Jaime, Pilar, Rubén, Manuel, mi primo Alejandro, Pachi, mi prima María y mi primo Manuel.

Me gustaría sumar a la dedicatoria, por un lado, a mi familia, y con ellos a mis abuelos y a mis abuelas, a los que no dejaré de esforzarme por saludar en un idioma que, desgraciadamente, ellos ya no entienden; a toda la familia Orquín Alonso (que, de alguna forma, también es la mía), por su acogida y por su afecto; y, por último, a la pequeña Manuela y al pequeño Aday, porque suyo es el futuro que hoy estamos peleando.

Antes de acabar, quiero redundar en todo lo que debo a mis padres y a Belén, a los que quiero con toda mi alma, porque son, sin ni siquiera un mínimo ápice de duda, lo más importante de mi vida.

Índice

Resumen **17**
Summary **21**

Introducción **27**
- *Historia social de las ideas y los intelectuales revolucionarios* 33
- *El laberinto filológico: los Cuadernos de la cárcel (1929-1935)* 40
- *Trayectorias del pensamiento y el objeto-libro* 44

Sección A. Antecedentes **51**

Capítulo 1. La larga revolución pasiva del liberalismo: el caso italiano, 1815-1926 ..... **53**

1.1. Filología *vs* sociología: el presentismo historiográfico y la crítica al «*lorianismo*» en las ciencias sociales 54
1.2. Apertura y límites del mundo burgués: modernidad, hegemonía y transformismo en la construcción del Estado unitario (1815-1914) 61
1.3. Interludio catastrófico: del *biennio rosso* a la contrarrevolución fascista (1914-1926) 73

Capítulo 2. Del joven Marx al viejo Engels. Sociogénesis del materialismo histórico **83**

2.1. De la crítica del cielo a la crítica de la tierra: pensar la revolución, revolucionar el pensamiento 89
- *1844. De los «Cuadernos de París» a La sagrada familia* 96
- *1845. Las Tesis sobre Feuerbach* 104
2.2. Después de Marx. La invención de la tradición teórica socialista 110

Sección B. Modulaciones **121**

Capítulo 3. Del materialismo histórico a la filosofía de la praxis. Sobre las huellas del marxismo en el pensamiento gramsciano **123**

3.1. Nikolái Bujarin: tentativa de sociología marxista 134
3.2. El «comunismo crítico» de Antonio Labriola 139
- *Las ideas no caen del cielo* 144
- *El retorno a Labriola en los Quaderni* 151
3.3. Benedetto Croce, el último hombre del Renacimiento 155
- *La historia invertebrada* 160
- *Anti-Croce* 163
3.4. *Which Lenin?* O… *Where Gramsci?* 169
- *De Croce a Lenin: sobre la teoría y la práctica hegemónica* 173

Capítulo 4. Inercias, quiebres e interrupciones.
Sobre la re-producción de los sistemas culturales **183**

4.1. Vectores de fuerza (I): inmanencia 187
4.1.1. Prognosis, regularidad y tendencia 192
4.1.2. FP = Hegel + David Ricardo 195
4.1.3. *Hacer* y *prever*: un conocer el mundo al transformarlo 202
4.2. Vectores de fuerza (II): traducibilidad 211
4.2.1. TEORÍA↔PRÁCTICA 222
4.2.2. De un reino (necesidad) al otro (libertad). Catarsis, ideología y crítica de la ideología 230
4.3. Vectores de fuerza (III): aparatos hegemónicos 240
4.3.1. Las infraestructuras del consenso. Técnicas y tecnologías de la producción ideológica 250
- *Los intelectuales y la función conectiva* 251
- *A la búsqueda del principio educativo* 255

Sección C. Trayectorias **265**

Capítulo 5. Coda. La organización (socialista) de la cultura (material): los *Cuadernos de la cárcel*, 1948-1975 ..... **267**

- *Operación Gramsci: del fragmento al flujo* 272

Capítulo 6. El *efecto Gramsci* en la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales. Del «espíritu del 45» a la «modernización regresiva» de Margaret Thatcher **279**

6.1. 1956 como umbral: la *New Left* (*Review*) y el *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) 284
6.2. Crónica y crítica de la sociedad y la cultura de masas 291
6.3. Raymond Williams, la *longue durée* de la cultura 297
6.3.1. *La culpa en el alma*. Despliegue posicional y experiencia trágica 307
6.4. Stuart Hall, intelectual democrático 312
6.4.1. La batalla cultural: Margaret Thatcher, el socialismo en crisis y la dialéctica de los «nuevos tiempos» 316

Apéndice. La fábrica de lo social.
El poder y la hegemonía en Gramsci y Foucault **325**

- *Animalidad e industrialismo. Bosquejos filológicos y enigmas hermenéuticos del Cuaderno 22* 328
- *El «momento marxista» de Foucault. La acumulación (y distribución) originaria (de los cuerpos)* 345
- *Espacios de libertad y resistencia. Para una gubernamentalidad socialista* 359

Conclusiones **371**
Bibliografía **383**

Resumen.

La presente investigación pretende, desde diferentes perspectivas, indagar en el pensamiento y la obra de Antonio Gramsci, especialmente en los textos que redactó durante su estancia en prisión, los cuales, años más tarde, llegaron a conocerse como los *Cuadernos de la cárcel*. Cualquiera que haya intentado acceder directamente a los manuscritos se habrá percatado de su dificultad de partida: su carácter fragmentario e inacabado, su estructura tópica, su composición en un permanente viaje de ida y vuelta, etc. Estas son sólo algunas de las razones por las que descifrar su contenido es un reto que requiere de tiempo, de paciencia y de un arsenal metodológico que le permita, poco a poco, ensamblar sus piezas, como si se tratara de un rompecabezas al que siempre le faltan o le sobran fragmentos, un mosaico cuya composición está inevitablemente atravesada por alguna grieta.

En nuestro trabajo, el mosaico a formar sería la filosofía de la praxis, esto es, la propuesta original del marxismo de Gramsci. Más concretamente, aquello que nos interesa estudiar es la manera en la que el oriundo de Cerdeña pensó la configuración de la sociedad capitalista, la estructura, a la vez rígida y móvil, en la que el poder se ejerce y se distribuye. Para llegar hasta este punto, nos detendremos, además de en su época, en el contexto histórico precedente, navegaremos, también, entre sus fuentes y los pasajes de los cuadernos, y, por último, transitaremos algunos de sus itinerarios. Es por eso por lo que, en aras de una mayor coherencia y claridad expositiva, la investigación se dividirá en tres secciones o bloques de contenidos: antecedentes, modulaciones y trayectorias.

Antes de presentarlos, es importante hacer una breve apreciación metodológica. Si bien el pensamiento gramsciano ha sido, con altibajos, uno de los más discutidos del campo marxista en las últimas décadas, ello no quiere decir que se haya alcanzado un consenso acerca de sus premisas. Si fuera así, probablemente, esta incursión sería innecesaria. Con la edición integral de los *Quaderni* en el año 1975, quedó inaugurada la posibilidad de una aproximación cronológica a estos, lo que permitió ir mucho más allá de los límites acotados por el ordenamiento temático anterior. En los últimos años, las lecturas diacrónicas han tomado un fuerte impulso, logrando desentrañar parte de la coherencia y de la unidad del texto gramsciano, otorgando claves interpretativas para estudiarlo a partir de coordenadas inéditas. Serán sobre todo estas corrientes, y, especialmente, algunos de sus más destacados representantes, las que nos alumbren a través del «laberinto de papel» conformado por las veintinueve libretas.

Dicho esto, vamos a detenernos, en primer lugar, en la construcción del Estado unitario en Italia, un episodio que, de manera un tanto dilatada, hemos datado de 1815 a 1926. La

elección de esta fecha no es arbitraria, comienza con el crepúsculo del Imperio napoleónico, atravesando varios de los hitos del *Risorgimento*, hasta, finalmente, arribar en la contrarrevolución fascista capitaneada por Benito Mussolini. Los que nos interesará destacar en este punto son las tensiones que dieron lugar a un problema ya inveterado en la sociedad italiana: la exclusión de los grupos subalternos del régimen gubernativo y sus instancias de participación. Este paisaje sirvió a Gramsci para elaborar algunos de los conceptos centrales de su amplísimo campo semántico, especialmente los de hegemonía, revolución pasiva o transformismo.

Previamente a adentrarnos en las fuentes del sardo, hemos introducido un capítulo a modo de propedéutica. El fin de dicho apartado es, en realidad, el de refrescar el itinerario trazado por el «joven Marx» en su evolución hasta llegar al «marxismo». Si lo hacemos, es, básicamente, porque ello será fundamental en la interpretación original de Gramsci, el cual lee a Marx desde una clave hermenéutica absolutamente historicista. Nos detendremos, entonces, en la etapa de su hegelianismo inicial, en la asunción del marco antropológico de Feuerbach, después, y, por último, en el materialismo marxiano. Es decir, iremos de la crítica del cielo a la crítica de la tierra hasta desembocar en ese enigmático documento de 1845 conocido como las *Tesis sobre Feuerbach*. A continuación, todavía en el interior de este capítulo, daremos un salto al «viejo Engels» y a la configuración histórica del marxismo, esto es, una tradición teórica que se empeña en sistematizar las enseñanzas del maestro. Semejante elipsis está inspirada por el afán del propio Gramsci de distinguir entre aquello que es una contribución original de Marx de las incrustaciones positivistas ulteriores.

Una vez en las fuentes, daremos paso a la sección sobre las modulaciones del pensamiento de Gramsci. En este punto, vamos a tratar de rastrear las huellas del marxismo presentes en los textos de prisión. Para ello, volveremos sobre cuatro autores fundamentales de la discusión: Nikolái Bujarin, Antonio Labriola, Benedetto Croce y Vladimir Il′ich Lenin. Lo que nos interesa aquí es la forma en la que Gramsci dialoga y polemiza con cada uno de ellos, estudiar como confronta y adapta sus contribuciones en el proceso creativo que, a partir de 1932, lo conduce a la filosofía de la praxis.

La recuperación de Labriola es fundamental en este punto, pues el filósofo de Cassino le proporciona una matriz interpretativa radicalmente historicista, algo que, sumado a su lectura de las glosas a Feuerbach, le permitirá reducir el pensamiento al suelo común de la historia en una relación, además, recíproca y activa. Esto, como veremos, choca frontalmente con el espíritu de sistematización del manuscrito de Bujarin, un ensayo que, en su condición de «popular», se había convertido en un recurso formativo de cuadros políticos en la URSS y en

otros países. Por otra parte, Croce y el «último Lenin» son útiles a Gramsci porque ambos, aun en las antípodas ideológicas, revalorizan el frente de lucha cultural, esto es, la hegemonía. Mientras que en el litigio con el método revisionista crociano, su historia ético-política, halló los elementos para superar el economicismo, en los esfuerzos prácticos de Lenin para la construcción de un Estado proletario residía, para Gramsci, la vitalidad del momento superestructural en la guerra de posiciones que siguió a la derrota del movimiento obrero.

A continuación, en el próximo capítulo nos detendremos sobre varias categorías a las que hemos definido como los vectores de fuerza de la propuesta gramsciana. Es por esto, por lo que atravesaremos los *Quaderni* en un constante viaje de ida y vuelta en el que se buscará sostener el proyecto del sardo sobre tres resortes fundamentales: la inmanencia, la traducibilidad y los aparatos hegemónicos.

El inmanentismo supone, para Gramsci, un logro de Marx respecto a las teorías especulativas. En ello, el descubrimiento del sintagma de «mercado determinado» de cuño ricardiano cumplió un papel fundamental. Gracias a este, el de Tréveris habría encontrado el modo de extender la lógica de la determinación al conjunto social sobre un plano de contingencia relativa, es decir, hallar en una estructura concreta los elementos que la dotan de regularidad y que, al automatizar su funcionamiento, permiten un cierto grado de previsibilidad. Por otro lado, con la cuestión de la traducibilidad entre diferentes lenguajes Gramsci esbozó una propuesta, inédita en el marxismo, de las conexiones entre la teoría y la práctica. Es así como, inspirado en la undécima tesis sobre Feuerbach, este acomete un doble movimiento: 1) la puesta en valor de las abstracciones a la vez que 2) que destruye su autonomía, dado que la teoría debe demostrar su verdad en su efectividad práctica. La condición de posibilidad de la traducción, entonces, está en el suelo común de la extensión global del modo de producción capitalista. En el último de los vectores, los aparatos hegemónicos, encontramos una hipótesis sugerente de las técnicas y las tecnologías que anudan, organizan y dan garantías a la reproducción de un orden social. Si lo traemos a colación es, sobre todo, porque esta es una fórmula que ha pasado relativamente desaperciba y de la que, sin embargo, depende la comprensión adecuada de la hegemonía. En este apartado, pues, analizaremos dos de los elementos más ampliamente discutidos de la propuesta gramsciana: los intelectuales y el principio educativo.

Como gozne que nos va a facilitar la transición al último bloque, las trayectorias, hemos introducido un capítulo sobre los *Cuadernos de la cárcel* a modo de una problemática de organización socialista de la cultura material. En este discutiremos, en primer lugar, la forma en la que el propio Gramsci puso un énfasis especial en la disposición de los recursos materiales

y formativos para la construcción de un proyecto revolucionario. Por otro lado, seguiremos las intrigas y las tensiones en el ordenamiento de los textos redactados en prisión hasta que, finalmente, vieron la luz con la publicación temática de Palmiro Togliatti y Felice Platone y, varias décadas después, en la edición crítica de Valentino Gerratana.

Ya en el contexto británico de su recepción, lo que más nos ha interesado reseñar de la forma en la que Gramsci arriba en Gran Bretaña han sido sus formas intermediación directa e indirecta. Es decir, la traducción de su obra a partir de la década de los cincuenta y, al mismo tiempo, analizar cómo los cambios sobre la coyuntura proporcionaron las condiciones para que Gramsci, o una parte de él, fuera recuperado. Para ello, nos detendremos en las transformaciones que dieron lugar a la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales. Este último, además, se pensaba a sí mismo desde coordenadas gramscianas como la tentativa de constituir un intelectual orgánico. De entre todos, dos serán los nombres a subrayar: Raymond Williams y Stuart Hall.

Al pensador procedente de Gales, a caballo entre el marxismo y la crítica cultural de Frank Raymond Leavis y la revista *Scrutiny*, el concepto de hegemonía le sirvió para ahondar en una noción integral, dinámica y relacional de la cultura. Asimismo, su noción trágica de la revolución como un largo proceso posicional encontró resonancias en la visión gramsciana de la dominación, la cual se caracteriza por un fuerte sentido del espesor cultural que, sin embargo, necesita de la renovación permanente de sus elementos en aras de garantizar la reproducción de los equilibrios de fuerza. En el caso de Stuart Hall, la impronta de Gramsci es honda y explícita en el transcurso de toda su carrera. Desde su descubrimiento, este encontró en el sardo, tanto en su experiencia biográfica como en su amplio abanico categorial, los códigos para interpretar la coyuntura de una forma gramsciana, esto es, para escrutar la fenomenología de lo que bautizó como los «nuevos tiempos». En lo que sigue, estudiaremos sus análisis descollantes de la crisis del socialismo y del triunfo del thatcherismo en clave de una «modernización regresiva».

Para finalizar, hemos introducido un apéndice que pone a dialogar a Gramsci con el filósofo francés Michel Foucault. Dicho apartado, a su vez, ha sido divido en tres módulos diferentes. En primer lugar, se hará un examen riguroso de los bosquejos filológicos y los enigmas hermenéuticos del *Cuaderno 22*, aquel que está dedicado al examen del «Americanismo y fordismo». A continuación, estudiaremos los textos del «momento marxista» de Foucault, allí donde el escrutinio de los espacios disciplinarios se encuentra con la fuerza centrípeta del modo de producción capitalista. Para concluir, a partir de los usos de la disciplina y la pedagogía en ambos autores, se indagará en la posibilidad de una respuesta al problema de la gubernamentalidad socialista.

Summary.

This research aims, from different perspectives, to investigate the thought and work of Antonio Gramsci, especially the texts he wrote during his stay in prison, which, years later, came to be known as the *Prison Notebooks*. Anyone who has tried to gain direct access to the manuscripts will have noticed how difficult it was to begin with: their fragmentary and unfinished character, their topical structure, their composition in a permanent back-and-forth journey, and so on. These are just some of the reasons why deciphering their content is a challenge that requires time, patience and a methodological arsenal that allows you, little by little, to assemble its pieces, as if it were a puzzle that is always missing or has too many fragments, a mosaic whose composition is inevitably crossed by some crack.

In our work, the mosaic to be formed would be the philosophy of praxis, that is, the original proposal of Gramsci's Marxism. More specifically, what we are interested in studying is the way in which the native of Sardinia thought about the configuration of capitalist society, the structure, at once rigid and mobile, in which power is exercised and distributed. In order to reach this point, in addition to his own time, we will also take a look at the preceding historical context, navigate through his sources and the passages in his notebooks, and, finally, follow some of his itineraries. That is why, for the sake of greater coherence and clarity, the research will be divided into three sections or blocks of content: antecedents, modulations and trajectories.

Before presenting them, it is important to make a brief methodological appreciation. Although Gramscian thought has been, with ups and downs, one of the most discussed in the Marxist field in recent decades, this does not mean that a consensus has been reached on its premises. If that were the case, this foray would probably be unnecessary. With the comprehensive edition of the *Quaderni* in 1975, the possibility of a chronological approach to them was inaugurated, which made it possible to go far beyond the limits set by the previous thematic ordering. In recent years, diachronic readings have gained momentum, managing to unravel part of the coherence and unity of the Gramscian text, providing interpretative keys to study it from new perspectives. It is above all these currents, and especially some of their most prominent representatives, that will enlighten us through the ‘paper maze’ formed by the twenty-nine notebooks.

Having said that, let us first look at the construction of the unitary state in Italy, an episode which we have dated from 1815 to 1926. The choice of this date is not arbitrary: it

begins with the decline of the Napoleonic Empire, passes through several of the key events of the *Risorgimento*, and finally arrives at the Fascist counter-revolution led by Benito Mussolini. What we are interested in highlighting here are the tensions that gave rise to a problem already inveterate in Italian society: the exclusion of subaltern groups from the governmental regime and its instances of participation. This landscape served Gramsci to elaborate some of the central concepts of his very broad semantic field, especially those of hegemony, passive revolution or transformism.

Before going into the sources of the Sardinian, we have introduced a chapter by way of a propaedeutic. The purpose of this section is, in fact, to refresh the itinerary traced by the «young Marx» in his evolution until he arrived at «Marxism». If we do so, it is basically because it will be fundamental in the original interpretation of Gramsci, who reads Marx from an absolutely historicist hermeneutic key. We will then dwell on the stage of his initial Hegelianism, then on the assumption of Feuerbach's anthropological framework, and finally on Marxian materialism. That is to say, we will go from the critique of heaven to the critique of earth until we arrive at that enigmatic document of 1845 known as the *Theses on Feuerbach*. Then, still within this chapter, we will make a leap to the «old Engels» and the historical configuration of Marxism, that is, a theoretical tradition that endeavours to systematise the master's teachings. Such an ellipsis is inspired by Gramsci's own concern to distinguish between what is an original contribution of Marx and later positivist encrustations.

Once in the sources, we will move on to the section on the modulations of Gramsci's thought. Here we will try to trace the traces of Marxism in the prison texts. To do so, we will return to four fundamental authors of the discussion: Nikolai Bukharin, Antonio Labriola, Benedetto Croce and Vladimir Il′ich Lenin. What interests us here is the way in which Gramsci dialogues and polemicises with each of them, studying how he confronts and adapts their contributions in the creative process that, from 1932 onwards, leads him to the philosophy of praxis.

The recovery of Labriola is fundamental here, for the Cassino philosopher provides him with a radically historicist interpretative matrix, something which, added to his reading of the glosses to Feuerbach, will enable him to reduce thought to the common ground of history in a reciprocal and active relationship. This, as we shall see, clashes head-on with the spirit of systematisation of Bukharin's manuscript, an essay which, as a «popular» essay, had become a training resource for political cadres in the USSR and elsewhere. On the other hand, Croce and the «last Lenin» are useful to Gramsci because both of them, even at ideological antipodes, revalorise the front of cultural struggle, i.e. hegemony. While in the dispute with Croce's

revisionist method, his ethico-political history, he found the elements to overcome economism, in Lenin's practical efforts for the construction of a proletarian state lay, for Gramsci, the vitality of the superstructural moment in the war of positions that followed the defeat of the workers' movement.

Then, in the next chapter, we will dwell on several categories that we have defined as the vectors of force of Gramscian proposal. It is for this reason that we will go through the *Quaderni* in a constant back-and-forth journey in which we will seek to sustain the Sardinian project on three fundamental bases: immanence, translatability and hegemonic apparatuses.

For Gramsci, immanentism is an achievement of Marx's with respect to speculative theories. In this, the discovery of the Ricardian concept of the 'determined market' played a fundamental role. Thanks to this, the man from Trier would have found a way to extend the logic of determination to the social whole on a plane of relative contingency, i.e. to find in a concrete structure the elements which provide it with regularity and which, by automating its functioning, allow a certain degree of predictability. On the other hand, with the question of translatability between different languages, Gramsci outlined a proposal, unprecedented in Marxism, of the connections between theory and practice. Thus, inspired by the eleventh thesis on Feuerbach, he undertakes a double movement: 1) the valorisation of abstractions while 2) destroying their autonomy, since theory must demonstrate its truth in its practical effectiveness. The condition of possibility of translation, then, lies in the common ground of the global extension of the capitalist mode of production. In the last of the vectors, the hegemonic apparatuses, we find a suggestive hypothesis of the techniques and technologies that knot, organise and guarantee the reproduction of a social order. If we bring it up, it is above all because this is a formula that has gone relatively unnoticed and on which, nevertheless, a proper understanding of hegemony depends. In this section, then, we will analyse two of the most widely discussed elements of Gramsci's proposal: the intellectuals and the educational principle.

As a hinge that will facilitate the transition to the last block, the trajectories, we have introduced a chapter on the *Prison Notebooks* as a problematic of the socialist organisation of material culture. In it we will discuss, first of all, the way in which Gramsci himself placed special emphasis on the provision of material and formative resources for the construction of a revolutionary project. On the other hand, we will follow the intrigues and tensions in the ordering of the texts written in prison until they finally saw their light of day in the thematic

publication by Palmiro Togliatti and Felice Platone and, several decades later, in Valentino Gerratana's critical edition.

In the British context of his reception, what has interested us most in the way Gramsci arrived in Britain has been his direct and indirect forms of intermediation. That is to say, the translation of his work from the 1950s onwards and, at the same time, to analyse how changes in the conjuncture provided the conditions for Gramsci, or a part of him, to be recovered. To this end, we will focus on the transformations that gave rise to the New Left and Cultural Studies. The latter, moreover, thought of itself from Gramscian coordinates as an attempt to constitute an organic intellectual. Of all of them, two names should be highlighted: Raymond Williams and Stuart Hall.

For the Welsh thinker, who was influenced by Marxism and the cultural criticism of Frank Raymond Leavis and *Scrutiny* magazine, the concept of hegemony helped him to develop a comprehensive, dynamic and relational notion of culture. Likewise, his tragic notion of revolution as a long positional process found resonances in the Gramscian view of domination, which is characterised by a strong sense of cultural inheritance that nevertheless requires the permanent renewal of its elements in order to ensure the reproduction of balances of power. In the case of Stuart Hall, the trace of Gramsci is deep and explicit in the course of his entire career. Since his discovery, he has found in the Sardinian, both in his biographical experience and in his wide range of categories, the codes to interpret the conjuncture in a Gramscian way, that is, to scrutinise the phenomenology of what he called the «new times». In what follows, we will study his outstanding analyses of the crisis of socialism and the triumph of Thatcherism in terms of «regressive modernisation».

Finally, we have introduced an appendix that puts Gramsci in dialogue with the French philosopher Michel Foucault. This section, in turn, has been divided into three different modules. First, a rigorous examination of the philological sketches and hermeneutical enigmas of *Notebook 22*, the one devoted to the examination of «Americanism and Fordism». We will then study the texts of Foucault's «Marxist moment», where the scrutiny of disciplinary spaces meets the centripetal force of the capitalist mode of production. To conclude, on the basis of the uses of discipline and pedagogy in both authors, the possibility of a response to the problem of socialist governmentality will be explored.

Introducción

Es de recibo comenzar esta larga andanza haciendo una confesión, y es que en el origen de la presente investigación se hallaría una cierta incomodidad con la reciente recepción política de Gramsci en España. Si a mediados de los años setenta, en las palabras de Marco Aurelio Nogueira, las ideas gramscianas estallaron con la fuerza de un volcán, en nuestro pasado inmediato hemos experimentado una segunda erupción, enérgica y de una magnitud considerable. En la última década, el nombre de Antonio Gramsci ha pasado a estar en boca de una gran parte de la *intelligentsia* política y cultural del Estado español: viejos y nuevos políticos, periodistas, editores, profesores, estudiantes, jóvenes militantes, etc.

Para dar cuenta de ello, bastaría con hacer un breve repaso de su trayectoria editorial desde 2013 en adelante, cuando se reeditó la antología realizada por Manuel Sacristán en 1970. Desde entonces, se han publicado, entre otros, una compilación de textos al cuidado de César Rendueles (2017), un repertorio temático de artículos e impresiones sobre el fascismo en la editorial Altamarea (2019), otro volumen al cargo de Joan Tafalla que recoge escritos sobre jacobinismo, bolchevismo, Lenin y la Revolución rusa (2018), los conocidísimos artículos sobre la cuestión meridional (2024), o, por último, el hito más importante de todos, una edición integral de los *Cuadernos de la cárcel* (2023) que cuenta con una nueva traducción a manos de Antonio José Antón y un completísimo aparato crítico del erudito gramsciano Anxo Garrido.[1]

Todos estos serían sólo algunos de los títulos del propio Gramsci, si nos remitimos a los manuscritos que abordan su pensamiento el repertorio aumenta de manera considerable. Para mencionar varios de ellos, sería posible destacar la reedición de la famosa biografía de Giuseppe Fiori *Vida de un revolucionario* (2015), también se editó de nuevo la obra de Perry Anderson *Las antinomias de Antonio Gramsci* (2018), libro cuyas tesis han sido ampliamente discutidas recientemente,[2] y, por nombrar únicamente dos más, destacaríamos la traducción de *La historia de una familia revolucionaria. Antonio Gramsci y los Schucht, entre Rusia e Italia* en 2017, un manuscrito importante por descubrir información inédita sobre la vida del sardo y, además, redactado por su nieto, Antonio Gramsci Jr., y, por último, el ensayo *Vida y pensamiento de*

[1] Otros hitos serían las traducciones a las lenguas co-oficiales del Estado: el gallego, el euskera y el catalán. Una excelente cartografía de la trayectoria de Gramsci en España de 2014 a 2022 se encuentra en Garrido (2022). Un análisis que se remonta más atrás en el tiempo, sobre la recepción del sardo entre 1956 y 1980, sería el de Pala (2014).

[2] Está pendiente de publicación en español, de facto anunciada desde hace algún tiempo por la editorial Akal, la monumental obra de Peter Thomas, *The Gramscian moment*, en la que replica las tesis de Perry Anderson.

Antonio Gramsci, 1926-1937, del presidente de la Fondazione Istituto Gramsci en Roma, Giuseppe Vacca.[3]

En lo que a actividades en torno a la obra y el pensamiento del dirigente revolucionario se refiere, también estas han sido numerosas e influyentes en su recepción. Entre los encuentros académicos más relevantes se encontrarían, por ejemplo, el Congreso «Efecto Gramsci. De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo», celebrado en la Universidad Complutense de Madrid en el año 2019, el I Congreso Internacional «Usos actuales del pensamiento de Antonio Gramsci: La revolución pasiva» (2022) que tuvo lugar en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, o, en la Universidad de Sevilla, el Seminario «Itinerarios del pensamiento gramsciano» (2019) y el Congreso Internacional «Gramsci y la cuestión meridional» (2022).

Allende los contornos del marco universitario han sido igualmente frecuentes tanto las actividades como los artículos, reseñas, comentarios, etc. consagrados a la problemática gramsciana. Es curioso que este no sólo ha transitado por aquellos lugares en los que, digámoslo así, era «naturalmente» recibido, esto es, los canales y los espacios de la izquierda política. También las organizaciones de la derecha y la ultraderecha han pretendido llevar a cabo una revisión idealista de los postulados del sardo so pretexto de un rearme ideológico frente a la supuesta hegemonía cultural del socialismo,[4] algo que está bien ilustrado en varias de las elogiosas intervenciones que le dedican en los «Cuadernos FAES de pensamiento político», la revista del *think tank* de extrema derecha presidido por José María Aznar. Aunque es cierto que el sardo no siempre ha sido bien acogido por estos lares. Es anecdótico, pero no por ello menos enjundioso, que en una rueda de prensa la exalcaldesa de Valencia por el Partido Popular, Rita Barberá, pronunciará estas palabras: «con la izquierda radical antisistema no quiero perder ni un minuto. Su modo de actuar es más propio del más rancio comunismo. Su modo de actuar es la manipulación, la maniobra, el engaño, el insulto... Les recomiendo que lean a Antonio Gramsci» (citado en Prieto, 2017, s/p).

[3] Sería importante destacar también la compilación de Modonesi (2022) en la editorial Bellaterra, ya que recoge algunos textos imprescindibles sobre la problemática de la revolución pasiva a manos de importantes estudiosos de la obra del sardo. Por otro lado, la reciente publicación del libro *Descifrar a Gramsci. Una lectura filológica* (2024), del historiador de la ciencia y la cultura Antonio Di Meo, se inscribe en los meandros de las lecturas diacrónicas. Por último, no menos importante sería la publicación de *La fuerza y el consenso. Ensayo sobre Gramsci como historiador*, del profesor Giaime Pala, el cual explora una de las dimensiones más desconocidas de la obra del sardo en España.

[4] Este, por otra parte, es un fenómeno de carácter internacional que se remonta a la década de los setenta y la *Nouvelle Droite* francesa, especialmente a la relectura de Gramsci operada por el filósofo Alain de Benoist y, en general, de los conocidos como «gramscianos de derechas». Un artículo sobre la reciente influencia de Gramsci en la extrema derecha norteamericana sería el de Toscano (2023).

Lo que habría que preguntarse, entonces, es a qué se debe semejante *boom*, a qué responde este fervor gramsciano entre propios y ajenos. Probablemente, no haya una sola causa que pueda explicarlo todo, sino que habrá una larga colección de variables cruzadas en cuyas relaciones habría que detenerse para despejar la incógnita. No obstante, este ejercicio desbordaría por completo los propósitos de esta investigación –y más

los de esta somera introducción–. Lo que sí nos gustaría destacar es el que a ojos de todos se revela como uno de los más prominentes factores de esta nueva oleada: la irrupción de Podemos en el año 2014.

Desde sus inicios, el nombre de Gramsci fue uno de los más recurrentes en las intervenciones políticas y culturales de sus líderes e intelectuales de cabecera. Los significantes de hegemonía o «nacional-popular», filtrados por la hermenéutica posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, inspiraban su estrategia, la manera de proceder registrada en sus documentos políticos y organizativos. El entonces fundador y secretario general, Pablo Iglesias, tan sólo un mes después de la creación del partido, aparecía en su famoso programa de televisión promocionando la antología de Gramsci al cuidado de Manuel Sacristán reeditada por la editorial Akal, donde elogiaba al sardo como un «genio de la revolución, de la política, del periodismo, de la historia», al que era necesario leer si se quería llegar a «comprender que hay detrás de *La Tuerka*», esto es, del que era entonces uno de los más descollante aparatos culturales de la izquierda.[5] Por otra parte, el secretario político de la formación, Íñigo Errejón, tanto en su tesis doctoral como en sus intervenciones de carácter pedagógico y propagandístico dedica una atención abundante a la propuesta gramsciana. También en el primer órgano cultural de Podemos, la fundación Instituto 25 de Mayo para la Democracia, y la publicación asociada, *La Circular*, fueron frecuentes los artículos y las actividades destinadas al estudio del campo semántico del sardo, y, sobre todo, a la renovación de su pensamiento en las obras de la ya citada corriente posmarxista.

Queda muy lejos de nuestra intención escrutar la mayor o menor fidelidad a la obra de Gramsci en la línea política de Podemos, a la vista estaría que, a día de hoy, las pretensiones hegemónicas, por muchas y muy variadas razones, han resultado finalmente frustradas. Si al comienzo admitimos que esta investigación surge de una cierta incomodidad, no es, ni mucho menos, por motivo de una suerte de deslealtad a la letra original del texto gramsciano. En cierto modo, como veremos en el apartado dedicado a la traducibilidad, toda *traducción* es siempre

[5] Dicha intervención se encuentra disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=hBVHywdWaSc.

una *traición* en tanto que, en aras de ser efectiva, debe desprenderse de una parte de su bagaje primitivo para adaptarse a la orografía de destino.

Lo que si sería cierto es que en el transcurso de estos años, como testigo y también partícipe del proceso narrado, he ido acumulando una sospecha creciente acerca del acceso a Gramsci, una aproximación fuertemente mediada que derivó en una suerte de reificación de su trabajo.[6] Podría localizar, incluso, la razón por la que mi lectura particular de Gramsci encontró desacuerdos con aquella otra mayoritaria de la «estrategia populista»: la desatención política y teórica al concepto gramsciano de «aparato hegemónico».[7] A este, central en la presente investigación, se le han sumado otros como el de «inmanencia» o «traducibilidad», resortes de la hegemonía y cuyo descubrimiento, o articulación, debemos a las interpretaciones diacrónicas de los *Cuadernos de la cárcel*. Dichas lecturas filológicas, enfocadas en buscar la coherencia, los accidentes y, en definitiva, el «ritmo del pensamiento» de Gramsci, proporcionan, a nuestro juicio, una nueva «posibilidad Gramsci» más prolífica en sus contenidos y orientaciones para alumbrar la coyuntura.[8] Por suerte, también en España, estas corrientes van poco a poco abriéndose paso.[9] El propio Gramsci, a propósito de la recuperación de la contribución de Antonio Labriola, reconoce que un intenso trabajo de organización de la cultura material de un autor es requisito de una difusión «molecular» con más probabilidades de éxito:

> «sería de gran utilidad un resumen objetivo y sistemático (aunque fuera de tipo didáctico-analítico) de todas las publicaciones de Antonio Labriola sobre la filosofía de la praxis, a fin de reemplazar los volúmenes agotados. Un trabajo de este tipo precede a toda iniciativa dirigida a volver a poner en circulación la posición filosófica de Labriola, que es muy poco conocida más allá de un estrecho círculo» (Q11, §70, p. 741).

---

[6] A lo largo de este trabajo se empleará la primera persona del plural, el uso en esta frase del singular se debe al carácter enfáticamente personal de la misma, por lo que es meramente circunstancial.

[7] Un documento que daría muestras de mi interés por esta cuestión sería el artículo «La reinvención del ateneo. Nuevos espacios para la organización de la cultura (y el combate)», publicado en la revista *La Trivial* en el año 2019. En este texto daba cuenta de la imperiosa necesidad de los «terceros espacios» en cualquier estrategia con aspiraciones hegemónicas, basándome en la experiencia de los Ateneos Libertarios que proliferaron en la década de los treinta en España. Lamentablemente, la página web ya no se encuentra disponible.

[8] No es menos cierto que una pretensión exegética obsesiva puede derivar en una parálisis política que resultaría aberrante al propio Gramsci. Tampoco lo es que, probablemente, una de las condiciones de posibilidad de dicha interpretación se hallaría en el alejamiento de Gramsci del campo político y su intensa incorporación a los derroteros de la academia. Ahora bien, no podemos estar de acuerdo con aquella posición que declara que la atención al detalle es directamente proporcional a la improductividad estratégica. En nuestra opinión, el rigor, o al menos la honestidad hermenéutica, es un requisito imprescindible de cualquier trabajo intelectual y político.

[9] El origen de dicha posición se remonta, en realidad, a la edición crítica de los *Quaderni* a manos de Valentino Gerratana en el año 1975, pero ha sido en las últimas décadas cuando ganó una fuerza notoria. Dicho esto, su introducción en España se remontaría, en realidad, al último lustro.

Si nos hemos demorado en este rodeo es porque creemos que así se entenderán mejor algunos de los objetivos que nos proponemos con este trabajo. Antes de exponerlos, nos gustaría advertir que esta investigación no pretende ser una suerte de «descubrimiento original», nada más lejos de nuestra intención, sino que únicamente buscamos arrojar algo de luz sobre la complejidad de la propuesta gramsciana y, por tanto, afinar los instrumentos para el análisis. Es por ello, por lo que el propósito general es el de contribuir a la dilucidación de una lectura integral de la teoría del sardo, más allá de la fragmentariedad tópica a la que ha quedado reducido desde hace ya demasiados años.

Dicho esto, entre los fines principales se encuentra el de ubicar la aportación de Gramsci, la filosofía de la praxis, en el interior del marxismo, pero como una propuesta radicalmente original que permitió alumbrar zonas que habían quedado ensombrecidas u opacadas, tales como el lugar de la cultura, la subjetividad o el papel de la ideología en los procesos históricos. De manera tangencial, esto nos obligará a fijar otras metas parciales que dependen de esta primera, como será el hecho de descubrir a un Marx no economicista, abierto a una nueva clave interpretativa y, por ende, diferente de su reificación positivista en la «tradición marxista» posterior. Por otro lado, asociado también a este objetivo, nos gustaría plantear una genealogía que revalorice la posición de algunos autores a los que, o se les ha prestado una escasa atención, al menos en el contexto español, como sería el caso de Antonio Labriola, o cuya relación con Gramsci ha sido cuestionada o proyectada de manera meramente epigonal, tal y como ha ocurrido con Lenin y Benedetto Croce respectivamente.

De otra parte, creemos que la filosofía de la praxis, a pesar de ser un retrato de época, ofrece elementos para escrutar la creciente complejidad de la sociedad, y para hacerlo, además, de una forma que tiene la capacidad de conciliar el análisis de la regularidad y los automatismos con la contingencia, esto es, de articular y proyectar las tensiones de *la apertura en la repetición*. Más adelante, indagaremos en la manera que Gramsci aborda el problema clásico entre el agente y la estructura teniendo como clave de bóveda a la hegemonía, lo que le habilita para pensar: a) la dominación y la inercia sin precipitarse en el funcionalismo; 2) el rol del sujeto más allá del interaccionismo simbólico y, en general, de la microsociología; o c) la verdad en un sentido post-fundacional y, sin embargo, alternativo al postestructuralismo y el «pensamiento débil». Todo ello, lo hará a través de vectores de fuerza como la *inmanencia* y la *traducibilidad*, los cuales permitirían pensar las relaciones entre la teoría y la práctica sin la necesidad de subordinar a ninguna de ellas en un vínculo de causalidad; o el sintagma de

aparato hegemónico, una hermenéutica materialista de las instituciones, de las técnicas y las tecnologías que serían, asimismo, condición de posibilidad de la propia hegemonía.

Estos son los motivos por la que otra de nuestras metas será la de proporcionar herramientas que ayuden a enriquecer el arsenal teórico y metodológico de la sociología, contribuir humildemente a pulir el análisis de las sociedades en las que habitamos. No obstante, para ganar este nivel de abstracción, Gramsci hace un énfasis especial en la historia, en lo que tiene de concreto el devenir de un proceso hasta desembocar en la coyuntura. Es así como, a través del recorrido por la edificación del *Risorgimento*, desde sus antecedentes hasta la década en la que Gramsci ingresó en prisión, esperamos ilustrar la relevancia del conocimiento histórico para una teoría sociológica situada, diacrónica, atenta a lo concreto y no abstraída en un afán legaliforme de cientificismo.

Por último, en relación con esto estaría la trayectoria posterior del *corpus* gramsciano en los Estudios Culturales británicos o, a modo de apéndice, los acordes y contrastes con el diagrama foucaultiano, lo cual nos va a permitir reforzar nuestra hipótesis de que, en Gramsci, a pesar de las limitaciones de su marco sociohistórico, se hallan elementos para meditar sobre un tiempo y un espacio que le serían ajenos –tiempos que son, a su vez, los albores de nuestro presente–. Además, en un doble sentido. Por un lado, su recepción en los Estudios Culturales nos va a mostrar que no sólo es que Gramsci encaje bien en la coyuntura, sino que es la propia coyuntura la que hace favorable, visible y legible algunos segmentos de la teoría gramsciana. Es así que estudiaremos la forma en la que su amplio abanico conceptual se adapta a las modulaciones de la lucha de clases y las alteraciones en el ámbito de la cultura o la ideología. Para este caso, otro de los objetivos será el de exponer como los propios *Cuadernos de la cárcel*, su ordenamiento y circulación, se enfrentaron al problema de la organización socialista de la cultura. Es más, nos atreveríamos a afirmar que, en su materialidad, estos fueron la condición de posibilidad del «efecto Gramsci» ulterior.

Por otro lado, si bien el diálogo con Foucault será virtual, ya que no nos propondremos rastrear su impronta en la obra del filósofo francés, forma parte de las metas fijadas mostrar cómo, allende las acusaciones de culturalismo, el escrutinio del poder y los usos de la disciplina y la pedagogía en Gramsci habilitan tanto para una comprensión más profunda de las determinaciones «superestructurales» en los modos de producción como para establecer, intrínseca en su pulsión utópica, el punto de partida para una gubernamentalidad socialista. Todo ello, no sólo como apéndice o complemento del proyecto foucaultiano, sino en unos términos que transgredieron los rígidos esquematismos del marco estructuralista del análisis.

Habiendo esbozado algunos de los objetivos, vamos a continuar exponiendo la estructura y las premisas metodológicas que guiarán la elaboración de nuestro trabajo, acompañándolas, además, por una previsualización de los contenidos para una mayor claridad expositiva.

Historia social de las ideas y los intelectuales revolucionarios

Según el filósofo franco-brasileño Michael Löwy, el «problema de los intelectuales que se incorporan a la lucha del proletariado es tan viejo como el movimiento obrero mismo» (Löwy, 1978, p. 11), lo cual ha provocado que con el curso de los años los enigmas a resolver para desentrañar sus articulaciones sean cada vez más numerosos. Es por ello, por lo que vamos a señalar, en primer lugar, algunas de las dificultades de carácter general a las que nos enfrentamos.

No es sencillo, desde luego, acotar el sentido del sintagma «intelectual revolucionario», dado que ambos términos comprenden un abanico inabarcable de significados y en él se pueden producir una serie infinita de modulaciones para cada uno de ellos y de combinaciones sobre el conjunto. Nos resulta útil la definición aportada por Enzo Traverso, aunque sea todavía muy laxa, en su historia de las revoluciones en el siglo XIX y XX, la cual considera que «los intelectuales revolucionarios son los que no sólo elaboraron o defendieron teorías innovadoras, rebeldes y subversivas, sino que también acogieron una conducta de vida y un compromiso político que apuntaban a su realización» (Traverso, 2022, p. 248). Además, Traverso restringe la fórmula al periodo que va de la Primavera de los Pueblos, en 1848, al ocaso de la Segunda Guerra Mundial, en 1945; esto es, al intenso desarrollo de la sociedad moderna, el momento en el que las expectativas de expansión se aúnan con la posibilidad de una transformación real de un mundo rígido y anquilosado. Esta no es únicamente una conclusión retrospectiva, sino la propia estructura de sentimientos de una época en la que, como afirma Reinhart Koselleck, «las tres dimensiones del tiempo parecían disgregarse» (Koselleck, 2016, p. 128). Gramsci, así como Marx, Bertolt Brecht o Rosa Luxemburg, encajaría en el interior de este marco en el que todos los esfuerzos teóricos estaban orientados a la práctica, a la transgresión del orden instituido. Este es un detalle a tener en cuenta para evitar precipitarse en anacronismos vacuos y llegar a comprender mejor el empeño por conciliar la meditación y el estudio con la actividad política.

De otra parte, tampoco sería menor la dificultad de hacer historia de las ideas y de los intelectuales revolucionarios en un mundo aplanado, en el que se han esforzado por unificar o

superar las temporalidades –en palabras de Josep Fontana (1992), de hacer historia después del fin de la historia–, esta reside sobre todo en discernir lo que está vivo de lo que está muerto, en lograr que la investigación no parezca un ejercicio de inventario, de clasificación de un pasado inerte. Desde nuestra perspectiva, lo interesante sería valorar este trabajo no sólo como un bosquejo descriptivo, o como una lectura de la potencial contribución de Gramsci a la teoría sociológica –algo que, como hemos explicado, también forma parte de la motivación inicial–, sino evaluar hasta que punto Gramsci, pensando para su tiempo, nos interpela un siglo más tarde; estimar cuál es, si la tuviera, su contemporaneidad. Esta sería la manera propicia de incorporar a Gramsci en la «tradición» actual del pensamiento emancipatorio, en el sentido que Raymond Williams inviste a la tradición como «una fuerza activamente configurativa» (Williams, 1980, p. 137).

Resulta inevitable en una investigación dedicada al pensamiento y la obra de Antonio Gramsci –de hecho, se ha convertido en un lugar común– no tomar como punto de partida las pautas disciplinarias que este propuso para el estudio de la concepción del mundo de un autor-pensador no sistemático. Al fin y al cabo, Gramsci, como veremos a lo largo de estas páginas, se preocupó en los escritos carcelarios de ofrecer un retrato preciso de la figura del intelectual y de sus funciones, así como de hallar el origen material y práctico de las ideas. Es por eso, por lo que en aras de mostrar lo que tiene de original su aportación, la filosofía de la praxis, es

> necesario rastrear el proceso de desarrollo intelectual del pensador, para reconstruirlo según aquellos elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al «material» que hubiera estudiado antes y por el que en ciertos momentos pudo haber sentido simpatía (Q4, §1, p. 397).

Esto es así, precisamente, porque lo que tiene de inédito el marxismo, o la radicalidad marxiana, es ser una teoría consciente de su necesidad, es decir, de ser una contribución parcial que debe su existencia a las condiciones históricas y teoréticas que han sido legadas del pasado; por lo que el estudio del contexto no es un mero añadido, un ornamento del historiador de la cultura o de las ideas, sino un requisito imprescindible para una comprensión profunda del pensamiento y la obra sobre la que se investiga. Este el motivo por el que será fundamental una aproximación, al menos *grosso modo*, al: 1) marco histórico, social y político en el que se gesta dicho pensamiento y obra; 2) el entramado cultural y las tensiones que involucra; y 3) los centros coyunturales en los que dichos elementos se encuentran anudados –razón por la que, como

advierte Gramsci, la distinción entre los diferentes niveles de una totalidad social únicamente puede ser realizada analíticamente y no de manera orgánica–. Si hay algo en lo que insiste el método marxiano, o el de la filosofía de la praxis, es que «la teoría sociológica no se puede desarrollar sin conocimiento de la historia» (Juliá, 2010, p. 89).

De acuerdo con estas pautas, hemos decidido dividir la investigación en tres grandes bloques: antecedentes, modulaciones y trayectorias.

En el capítulo 1 se exploran, partiendo de la propia inquietud gramsciana, los antecedentes sociales y políticos de la Italia del siglo XIX y los albores del XX. El objetivo es el de captar algunos rasgos de la atmosfera en la que Gramsci experimenta, reflexiona y escribe, del embrión en el que se gesta el intenso presente del sardo. Es por eso por lo que inauguran el primer capítulo las líneas dedicadas a la cuestión del «presentismo» metodológico, dado que, para Gramsci, escribir historia es siempre meditar sobre las condiciones del presente, por lo que los esfuerzos han de ser políticamente conscientes de su desempeño y, por ende, ayudar a las fuerzas vivas en desarrollo. Esta tarea debe ser acompañada, además, de una crítica a la sociología vulgar que ha contaminado el «ambiente de civilización» cuyo máximo exponente en Italia habría sido el profesor Achille Loria, razón por la que Gramsci acuña la etiqueta «*lorianismo*».

Como estudiaremos a continuación, Gramsci se remonta a la fenomenología política y cultural decimonónica para tratar de hallar una explicación a las relaciones de fuerzas actuales. Este es un ejercicio redundante a lo largo de la redacción de todos los *Quaderni*, pero cuyas notas –aunque no todas ellas– se compendian en el cuaderno monográfico número diecinueve. Lo que busca Gramsci es rastrear las huellas de un problema inveterado en la sociedad italiana: la exclusión sistemática de las clases populares, con un énfasis particular en el *Mezzogiorno*, de las instancias de participación y la arquitectura del Estado. En este punto, se valdrá de las tensiones previas y posteriores a la construcción del Estado unitario en Italia para desarrollar tres grandes herramientas del marco conceptual gramsciano: la hegemonía, la revolución pasiva y el transformismo. La forma en la que se modulan estos elementos y sus conexiones darán lugar a un tipo de dirección política que se caracteriza por la conducción de los sectores conservadores y la integración molecular de las fuerzas y las demandas subversivas, esto es, una hegemonía que, en lugar de ser expansiva, se renueva constantemente cuidándose de no alterar el orden jerárquico y los equilibrios de fuerza.

No obstante, el estallido de la Gran Guerra en 1914 pulsó el detonante que derrumbó los diques de contención de la estructura gubernamental típica de la revolución pasiva, y se convirtió en el momento de la irrupción de las grandes masas en la arena de la política. La

respuesta a este interrogante inédito no fue unitaria, sino que declinó en diferentes regímenes organizativos: el comunismo de la Unión Soviética, el fascismo en Italia o el «americanismo y fordismo» en Estados Unidos. A diferencia de otras hermenéuticas del fascismo de la misma época, la de Gramsci se destacará por atender a los elementos originales, por captar su especificidad, precisamente por trazar una línea de continuidad/discontinuidad con los acontecimientos del pasado. Este juicio, además, comienza ya a perfilarse antes de la redacción de los textos carcelarios, sobre todo en documentos como las Tesis de Lyon o en los artículos sobre la cuestión meridional. Si es cierto, como se estudiará tanto en este capítulo como más adelante, que la reflexión alcanza su plenitud en los *Cuadernos de la cárcel*, especialmente en 1932, a propósito de la revisión del método historiográfico del filósofo napolitano Benedetto Croce. Allí arribará a la conclusión de que el fascismo es una forma de revolución pasiva que combina elementos regresivos y de modernización, una manera de conservar la distribución del poder social de acuerdo con las alteraciones de la época.

Una vez hayan sido destacados los antecedentes historiográficos, haremos lo propio con las fuentes teóricas de la filosofía de la praxis, sobre todo con aquellas procedentes de las corrientes socialistas. Conscientes de la pluralidad de referencias que nutren la reflexión gramsciana, hemos optado por privilegiar las que median de manera más directa con el utillaje categorial ulterior, las más abundantes de su formación marxista –siendo algunas de ellas muy desconocidas o infravaloradas, al menos en lo que al contexto español de la última década se refiere–. Además, se agregará una sucinta exposición de la forma en la que Gramsci somete a sus fuentes a un proceso dialógico y polémico en los *Quaderni*, sobre todo porque es vital para toda reflexión gramsciana estudiar cómo el dirigente revolucionario selecciona y reelabora críticamente, es decir, modula el pensamiento heredado en pos de su aplicación concreta.[10]

No obstante, en el paso anterior a este hemos incorporado un apartado que, a modo de propedéutica, se propone esbozar esquemáticamente los orígenes del materialismo histórico. La función de este capítulo sobre el conjunto de la tesis es puramente accesoria, dado que lo que se expone a en él no modifica sustancialmente la investigación, centrada sobre todo en el nudo gramsciano de la filosofía de la praxis y la discusión posterior en la teoría social contemporánea. Ahora bien, aun no siendo determinante, interpreta un papel específico: trazar una cartografía de la evolución marxiana que servirá a Gramsci casi un siglo después como el resorte fundamental de su hermenéutica y su propuesta teórico-práctica. Lo que se hará, pues,

[10] Lamentablemente, el coste de oportunidad nos ha impelido a dejar fuera del foco de la investigación a personajes principales tales como Machiavelli, Sorel, Gentile o las fuentes lingüísticas, entre otros.

será bosquejar un paisaje global de la evolución teórica de Marx desde los años de su «juventud» hasta el momento de su «madurez» intelectual, esto es, el punto en el que la filosofía de Marx se distancia de las influencias primarias de su formación juvenil y alcanza un sentido profundamente original, lo cual quedará reflejado en ese enigmático documento conocido como las *Tesis sobre Feuerbach*. Por otro lado, de 1845 daremos un salto hasta el «viejo Engels» en aras de analizar la forma en la que se configura el marxismo como una «tradición» de pensamiento después y más allá del propio Marx, algo que podría ser interpretado, en realidad, como un problema de la organización socialista de la cultura. La razón de este apartado es que, para Gramsci, y también para otros antes que él, será fundamental distinguir entre la propuesta de Marx y las incrustaciones positivistas de las corrientes marxistas ulteriores.

En el capítulo 3, se rastrearán las huellas del marxismo en el pensamiento gramsciano, por lo que estudiaremos, en primer lugar, la forma en la que se lleva a cabo la transición diacrónica del materialismo histórico a la filosofía de la praxis como un paradigma de investigación-acción independiente. Para ello, es importante sortear algunos obstáculos, sobre todo aquellos relacionados con la «hipótesis criptográfica», esto es, la lectura que reduce la propuesta original de Gramsci a una continuación velada del marxismo. Como veremos, dicha interpretación es plausible en el contexto en el que son redactados los *Cuadernos de la cárcel*, dado que Gramsci se veía obligado a evitar a la censura de la burocracia fascista que controlaba sus escritos. No obstante, las hermenéuticas más recientes de los *Quaderni* han demostrado con solvencia que el uso consciente del sintagma filosofía de la praxis implicaba una versión matizada del marxismo, una estructura propia allende las corrientes interpretativas dominantes en los albores del siglo XX. La elaboración de la propuesta se ira cocinando a fuego lento en el curso de la redacción de los «Apuntes de filosofía» de los *Cuadernos 4, 7* y *8*. Entretanto, se hallaría un hito fundamental: la traducción de algunos textos de Marx presentes en una antología alemana que Gramsci solicita a Tatiana Schucht en una carta datada del 24 de marzo de 1930. El orden de las traducciones ha servido, asimismo, para establecer una jerarquía valorativa de la impronta marxiana en Gramsci, siendo precisamente las *Tesis sobre Feuerbach* el primero de los textos traducidos –algo que, quizás, ayudaría a explicar la centralidad de la historia en el marco gramsciano de la filosofía de la praxis–.

En este retorno a Marx, Gramsci ha de ajustar cuentas con algunas de las corrientes dominantes o mayoritarias del marxismo de la II y la III Internacional. De entre todos los representantes, uno de ellos será el más destacado: Nikolái Bujarin. Es de recibo aclarar que la relación del sardo con Bujarin no fue siempre polémica, especialmente con su libro *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. En los años veinte, todavía

como secretario general del Partido Comunista de Italia, Gramsci se propuso organizar una escuela de partido con vistas a la formación de los cuadros internos. Para ello, tradujo al italiano, aunque con matices reseñables, varios pasajes del manuscrito de Bujarin. Sin embargo, ya en los apuntes carcelarios el *Ensayo popular* es empleado por Gramsci como un compendio de los vicios cientificistas del marxismo a los que habría que combatir para una recuperación de una teoría revolucionaria a la altura de la compleja coyuntura histórica en la que se encontraban. El motivo principal de la elección del intelectual moscovita como su antagonista se debe a que *El ensayo popular* lo había convertido en el teórico no oficial del partido comunista soviético y, además, debido a su sistematización del marxismo, el manuscrito se empleaba como material didáctico allende las fronteras nacionales, gozando en muy poco tiempo de la traducción a varios idiomas. Es por esto por lo que la motivación de Gramsci era tanto política como filosófica, debía confrontar una reducción tal con el objetivo de enriquecer tanto el marxismo como la actividad práctica, ambas son, como estudiaremos, dos caras de la misma moneda.

En esta batalla contra el mecanicismo, el filósofo Antonio Labriola se presenta, para Gramsci, como el más prolífico de los compañeros de viaje. El intelectual oriundo de Cassino, con la publicación de tres ensayos fundamentales en los años noventa del siglo XIX, había sentado las bases para la construcción de una potente corriente marxista en Italia. Sin embargo, la suerte posterior de la teoría revolucionaria en la península propició que, a pesar del reconocimiento del que gozaba, su propuesta no diera los frutos que probablemente merecía.

El propio Labriola fue testigo de cómo su discípulo más aventajado, Benedetto Croce, se alzó uno de los máximos exponentes de la llamada primera «crisis del marxismo». Desde el primer momento, este se distanció de la revisión de Marx operada por Croce junto a otras figuras de renombre internacional, como Sorel en Francia o Bernstein en Alemania. En contraste con las supuestas deficiencias señaladas por la crítica, el de Cassino había defendido en su proyecto la energía de la filosofía de la praxis como una teoría autosuficiente, esto es, una teoría que daría cuenta, al mismo tiempo, de dos rasgos indispensables del mundo social: en primer lugar, que la conciencia es el resultado de la relación activa del ser humano con el medio ambiente natural, no viceversa; y, por otro lado, que la ventaja del materialismo histórico respecto de otras filosofías reside, precisamente, en que es consecuente con la reducción del pensamiento a la historia, a la práctica, lo que la convierte en una teoría consciente de su transitoriedad, y, a la vez, en un instrumento de la clase emergente para la transformación social.

La recuperación de Labriola en los *Cuadernos de la cárcel* varias décadas más tarde habría que enmarcarla, pues, tanto en la revitalización del marxismo ofrecida por el de Cassino

como en la disputa de Gramsci contra la vulgarización y sistematización del mismo; o, lo que es igual, en el énfasis gramsciano por hacer de la filosofía de la praxis un historicismo absoluto.

Para ello, nos detendremos también en la relación compleja que el sardo establece con Croce, una relación que va más allá de la oposición a un mero adversario ideológico. El filósofo napolitano se revela en los *Quaderni* como otra de las grandes influencias de Gramsci. A diferencia de Labriola, como ya hemos señalado, después de una íntima aproximación al marxismo, Croce se distancia de él con una fuerte crítica de la doctrina, a la que define como un canon de investigación empírica y a la que acusa de reducir la dimensión cultural a una apariencia fantasmal irrelevante en los fenómenos históricos. No obstante, Gramsci, quien ha confesado en reiteradas ocasiones la impronta de Croce en su formación juvenil, cree que en el método ético-político del intelectual idealista hay elementos valiosos que pueden ser reintegrados en la filosofía de la praxis. Además, debido a la superioridad del marxismo promulgada por Labriola, la incorporación no es una simple yuxtaposición, sino una traducción real para la revalorización de las instancias superestructurales contra las vulgarizaciones del materialismo histórico. Precisamente, Gramsci le reprocha a Croce que este hace pasar al marxismo por su reducción mecánica y no por la propuesta original de Marx, de ahí su afirmación de que la estructura cumple en el marxismo la función de un *Dios ignoto*.

Ahora bien, aunque el napolitano se esfuerce por librar una batalla contra la doctrina teórica del socialismo, en realidad de su periodo de juventud conserva ciertos hábitos aprendidos que, probablemente, incluso él ignora. Es decir, una asimilación inconsciente en la forma en la que concibe la función de la propia disciplina filosófica: en lugar de como sistema, a la manera de una serie de respuestas prácticas a los problemas que afloran en la coyuntura. Sería esta la explicación por la que el revisionismo de la historia ético-política, en su afán por subsumir el conflicto en los intervalos de hegemonía, serviría involuntariamente de justificación al fascismo en tanto canon de revolución pasiva propia del periodo de entreguerras. Es posible colegir de aquí que el propósito anunciado por Gramsci de la necesidad de un *Anti-Croce* cumple, al menos, una doble función política y filosófica: por un lado, derrotar al elitismo intelectual y político que perpetúa la división entre dominantes y dominados; y, de otra parte, asimilar la revalorización del momento hegemónico, la función de los grandes intelectuales, en el seno de la filosofía de la praxis para estimular los impulsos democráticos de autogobierno, los mismos impulsos que habían sido experimentados por el «último Lenin» tras la revolución de Octubre.

Contemporáneo a la reforma operada por Croce en la teoría de la hegemonía, Lenin, en calidad de dirigente revolucionario, se esforzaba por llevar a cabo la práctica de esta en la Unión

Soviética. Según Gramsci, el dirigente ruso será, sin titubeos, el mayor exponente de la hegemonía, del ahínco por el liderazgo cultural en la edificación de un Estado proletario.

Para arribar a una conclusión semejante, primero hemos de resolver la incógnita del «leninismo de Gramsci», es decir, *cuál* es el Lenin que deja su impronta en Gramsci, y *dónde* se ubica Gramsci en relación con su impronta leninista. Siguiendo las indicaciones de estudiosos tales como Peter D. Thomas o Fabio Frosini, trataremos de exponer la relevancia del «último Lenin» en la doctrina teórica expresada por el sardo en los *Cuadernos de la cárcel*. Si hay algo que Croce y Lenin tendrían en común, a pesar de sus posiciones antitéticas, sería el empeño de ambos por la revalorización del frente de lucha cultural. Después de octubre de 1917, una vez finalizada con éxito la incursión frontal en las casamatas del adversario, el dirigente comunista ha de superar el mayor de los retos: la expansión posicional para el progreso democrático en un país acosado por el atraso industrial y educativo. Asimismo, de acuerdo con el principio de la traducibilidad, esto sería algo más que un avance político, sería también un descubrimiento gnoseológico en tanto que, como indicaba Marx en la segunda glosa a Feuerbach, es en la praxis donde debe quedar demostrada la verdad, esto es, la realidad y el poder, la condición profana de su pensamiento.

El laberinto filológico: los Cuadernos de la cárcel (1929-1935)

Llegados a este punto, aunque ya lo hemos advertido unos párrafos más arriba, es indispensable hacer algunas aclaraciones de orden metodológico en relación con el carácter fragmentario y accidentado de los *Quaderni*, algo que condiciona y complejiza el acceso a los contenidos. Si bien los textos redactados en prisión han sido el recurso principal para extraer información y reconstruir la propuesta gramsciana, concretamente la edición crítica recientemente publicada en castellano,[11] sus peculiaridades inherentes nos han obligado a emplear todo un vasto

[11] Para la redacción de la presente investigación se ha tomado de referencia la última edición en español de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, publicados por la editorial Akal en el año 2023. Las citas de fragmentos literales contenidas en los cuadernos se harán de acuerdo con el siguiente formato: 1) en primer lugar, se citará el número del cuaderno correspondiente precedido por la letra Q; 2) a continuación, la sigla § indicará la nota citada; 3) por último, se indicará el número de la página en la que se encuentra anticipado por la abreviatura «p.» –o «pp.» en caso de que abarque más de una–. A riesgo de ser redundantes, se hará igual *siempre*, esto es, aunque se haya indicado previamente el cuaderno y el parágrafo al que pertenece la cita. Por otro lado, las referencias al aparato crítico, las notas del traductor o cualquier otra información añadida que no pertenezca a Gramsci, se especificará en la cita de la siguiente forma: apellido del autor + en Gramsci + año de edición + nº de página (por ejemplo: Garrido en Gramsci, 2023c, p. 75). En la bibliografía final se hará referencia a los tres volúmenes de los *Cuadernos de la cárcel* por separado, indicando en el título el número de cuadernos compilado en cada uno de ellos. Por otra parte, las menciones al aparato crítico de la edición crítica de Valentino Gerratana se han formulado continuando con el mismo formato empleado para la edición en español.

andamiaje de bibliografía secundaria en pos de una mayor precisión en la misma. Para ello, también ha sido consultado el material conformado por la correspondencia, artículos de juventud, informes políticos, etc., pero de una manera más circunstancial y accesoria. Muchos de los trabajos empleados para el análisis del texto pertenecen a las corrientes filológicas que han proliferado en las últimas décadas, descollantes estudiosos que han arrojado claridad sobre la propuesta original gramsciana logrando iluminar aspectos de su obra que resultaban desconocidos o habían pasado desapercibidos hasta el momento.

Para desentrañar su proyecto, pues, es imprescindible seguir, empleando sus propios términos, el ritmo del pensamiento en desarrollo, lo que tiene su dificultad si entendemos, como indica Massimo Baldacci, que la urdimbre conceptual de Gramsci se sostiene recíprocamente como una «*trama de nudos teóricos*» (Baldacci, 2022, p. 29), por lo que es indispensable conectar todas las teselas para contemplar de manera apropiada la totalidad del mosaico.

Es así como, en el capítulo 4, nos adentraremos en el estudio de la propuesta original del sardo a través de un recorrido por los que han sido registrados como vectores de fuerza de la filosofía de la praxis: la inmanencia, la traducibilidad y los aparatos hegemónicos. La idea es que, para entender la hegemonía en su complejidad, es necesario examinarla en el marco más amplio de una teoría de la producción y la reproducción de los sistemas culturales en su conjunto. La articulación de los resortes señalados daría lugar, en palabras de Fabio Frosini, a la apertura de un espacio de verdad, una verdad en la que se habita socialmente y que para ser conservada depende del control de las inercias y las energías emergentes propias de cualquier estructura. Es por eso, por lo que analizaremos cuestiones tales como los mecanismos de regularidad y tendencia, la ideología y la crítica de la ideología, la función de los intelectuales o del principio pedagógico, etc.

Hemos de advertir que, para ello, nos adentraremos en un laberinto gramsciano fragmentario, repleto de parágrafos y dataciones, o sea, un viaje constante de ida y vuelta entre múltiples cábalas y referencias cruzadas. Este el motivo por el que puede ser habitual –como, de hecho, en tantas ocasiones nos ha ocurrido a nosotros en el transcurso de la presente investigación– que la lectura resulte entorpecida e, incluso, confusa.

El primero de los vectores de fuerza, el inmanentismo, es, desde luego, un interrogante difícil de resolver, más aún si apreciamos sus implicaciones filosóficas. En el apartado dedicado a la evolución del joven Marx hemos intentado proyectar el recorrido por el que el de Tréveris se desprende de una noción anterior de la inmanencia vinculada al idealismo para ofrecer un sentido inédito, materialista, de la misma. Es así como Gramsci, en su polémica con Bujarin, se sirve del argumento filológico para defender que, a pesar del uso de viejos términos, el lenguaje

siempre deviene metafórico en su relación con las transformaciones que tienen lugar en el suelo real de la historia. A partir de aquí, es posible hallar el significado de la inmanencia dividido en dos grupos de notas que se corresponden con dos etapas distintas de su estancia en prisión: entre mayo y agosto de 1930 (*Cuaderno 4*), por un lado, y de abril al ocaso de 1932 (cuadernos 8, 10 y 11), por el otro. En el primer módulo, también frente a Bujarin, Gramsci hace una defensa de la teleología kantiana en tanto introduce una concepción orgánica de la sociedad, una correlación bidireccional entre el todo y las partes asociada a una finalidad y dependiente del principio regulativo de la razón. El ejercicio gramsciano es, en realidad, un intento de apropiación de la teleología a los intereses del materialismo histórico, definir la inmanencia como una concepción integral de la historia contra las pretensiones sociológicas de segregar la totalidad en una serie de partes diferenciadas e independientes del conjunto.

No obstante, es el segundo bloque de notas el más pertinente para la presente investigación, allí donde Gramsci entra en contacto con la fórmula ricardiana del «mercado determinado». Según el dirigente comunista, este sintagma le habría permitido a Marx y su crítica de la economía política extender a toda la sociedad los patrones de regularidad por los que un mercado garantiza su funcionamiento, entendiendo así el concepto de ley más allá de toda tentativa metafísica como un automatismo concreto supeditado a instituciones y pautas de repetición que no deben ser alteradas. Esto conduce a Gramsci a sugerir que cualquier «ley tendencial» del sistema capitalista, dado el carácter contradictorio de la sociedad en la que se inscribe, ha de ser estudiada junto a la suma de elementos integrados que la hacen posible, alejándose de esta forma de cualquier interpretación fatalista o mecanicista de la historia. En este punto, es posible inferir, al menos, dos consecuencias: 1) que las llamadas «leyes de contratendencia» anunciadas por Marx en *El capital* deben ser comprendidas orgánicamente, esto es, como respuestas de la clase dominante destinadas a paliar los efectos de las crisis cíclicas del capital; y, por ende, 2) la centralidad de la política y de la «voluntad» para la lucha de clases.

Además, la reducción inmanentista de los procesos sociales al terreno de lo histórico, de lo concreto, condiciona y determina el ejercicio de la prognosis. Como ya hemos mencionado, había una fuerte tentación en el marxismo de la época por dotar al materialismo histórico de una noción y un método científico semejante al de las ciencias naturales, lo cual implicaría contar con la capacidad de prever con justeza los acontecimientos futuros a partir de un factor: la economía. En contraste, la filosofía de la praxis niega cualquier tipo de determinación causal *a priori* con un énfasis antieconomicista que hará, incluso, que la vieja metáfora arquitectónica de estructura-superestructura pierda su razón de ser. Por otra parte, esto

no querría decir que cualquier intento de previsión vaya a resultar frustrado o que sea necesario renunciar a las aspiraciones de cientificidad, precipitándonos en una suerte de relativismo posmoderno. La enseñanza de Gramsci, así como también la de Marx, es la de que toda pretensión de conocimiento está siempre subordinado a la práctica, por lo que los criterios de investigación propios de la filosofía de la praxis responden a un principio de orden praxeológico. En las palabras empleadas por el sardo, sólo se *prevé* en la medida en que se *obra*.

En el segundo de los «vectores de fuerza» de la filosofía de la praxis, la traducibilidad, se ahonda en el vínculo entre estas dos dimensiones: la teoría y la práctica. A partir de un fragmento presente en *La sagrada familia* en el que Marx establece una correspondencia entre la política francesa y la filosofía alemana, Gramsci comenzará a desplegar una reflexión diacrónica sobre las diferentes formas posibles de traducción en una clave materialista. Esto es, prestando una atención especial a los diferentes contextos nacionales e internacionales, a las coordenadas culturales de los sujetos, y, de acuerdo con el principio de inmanencia, subordinando la abstracción al suelo concreto de la historia allende cualquier rasgo de trascendentalismo. En este punto, la tarea del historiador de la cultura, para Gramsci, ha de ser la de hallar semejanzas allí donde se manifiesta la diferencia y, al contrario, exponer la diferencia en los lugares que predominan las relaciones de identidad. Dicho ejercicio sólo será posible a condición de que las múltiples manifestaciones culturales, políticas o ideológicas respondan, en realidad, a fases similares del proceso civilizatorio, o de extensión global de un «mercado determinado».

La filosofía de la praxis, entonces, siguiendo la apreciación de Lenin sobre las tres partes integrantes del marxismo, sería el resultado de la convergencia, la traducción y no la mera yuxtaposición, entre la filosofía clásica alemana, la política revolucionaria francesa y la economía política inglesa, todas ellas encarnadas en la figura y la obra de Marx. Por su parte, Lenin vendría a representar la fase paulina del marxismo, la expansividad de su verdad en la traducción del materialismo histórico a las coordenadas prácticas del contexto revolucionario, o, en otras palabras, la unidad de teoría y práctica decretada en la undécima de las tesis sobre Feuerbach. Para comprender esto en su complejidad, atenderemos también a la concepción de la catarsis –la transición del momento objetivo de la base al subjetivo de la superestructura–, la ideología –el cemento orgánico de cualquier bloque histórico– o la crítica de la ideología –el descubrimiento del andamiaje de aparatos culturales que sostiene un régimen de verdad y el combate por la construcción de un aparato hegemónico alternativo– en los *Cuadernos de la cárcel*.

El último de los mencionados vectores que van a ser analizados, el de aparatos de hegemonía, es un sintagma que, curiosamente, ha pasado relativamente desapercibido y es, en realidad, la condición de posibilidad material de toda tentativa hegemónica. Estos, siguiendo al estudioso gramsciano Gianni Francioni, podrían ser definidos como las instituciones, los lugares o los agentes que organizan, transmiten y garantizan el dominio y la dirección de una clase sobre las demás. Para ello, Gramsci hubo de elaborar una concepción dilatada del Estado que le permitiera integrar en él las técnicas y tecnologías de la hegemonía en su coordinación efectiva, aunque dependiente siempre de una frágil articulación, con los modos de producción vigentes.

A semejante definición ampliada del Estado se le conoció como Estado integral: la suma de los aparatos y mecanismos de gobierno, y la de los aparatos privados de la sociedad civil; distinción que únicamente puede ser expresada en el plano analítico, pero nunca sobre la realidad concreta, dado que allí siempre aparecen trabadas en una relación orgánica. A grandes rasgos, podríamos afirmar que el dominio de los aparatos de hegemonía, o las infraestructuras del consenso, intervienen sobre la formación del sentido común de los grupos subalternos, un sentido común que es, para Gramsci, activo en tanto que contiene, aunque de modo fragmentario y disperso, una concepción del mundo que orienta sus acciones. Hemos creído necesario detenernos, al menos, sobre dos de las técnicas y tecnologías fundamentales que generan este medio ambiente «espiritual» en el que se desenvuelven prácticamente los sujetos: los intelectuales y el principio pedagógico.

Trayectorias del pensamiento y el objeto-libro

En varias ocasiones, estuvimos tentados de titular este subapartado bajo la rúbrica de «Sociologías del objeto-libro», sin embargo, debido a algunas de las particularidades de los *Quaderni* optamos finalmente por no hacerlo. Para ello, habría que considerar los libros como una serie de «objetos físicos que circulan por los canales del comercio. Su producción, distribución (y hasta cierto punto) consumo se pueden estudiar de manera sistemática. Es posible imaginar el sistema como un circuito de comunicaciones que va del autor al lector» (Darnton, 2008, p. 274) y viceversa, atravesando toda una suerte de mediaciones registradas en la Figura 1. Es cierto que esta tarea, con un esfuerzo paciente, sería posible llevarla a cabo con el material gramsciano, pero los apuntes que fueron redactados por Gramsci en prisión nos plantean algunas dificultades insoslayables, la más fundamental de todas ellas es que, los

Quaderni, ni son un libro ni fueron concebidos como tal. Esta nos pareció una razón de peso que nos empujó finalmente a indagar en su prehistoria, su configuración en diferentes formatos de objeto-libro en función de una serie de intereses e inquietudes políticas e intelectuales.

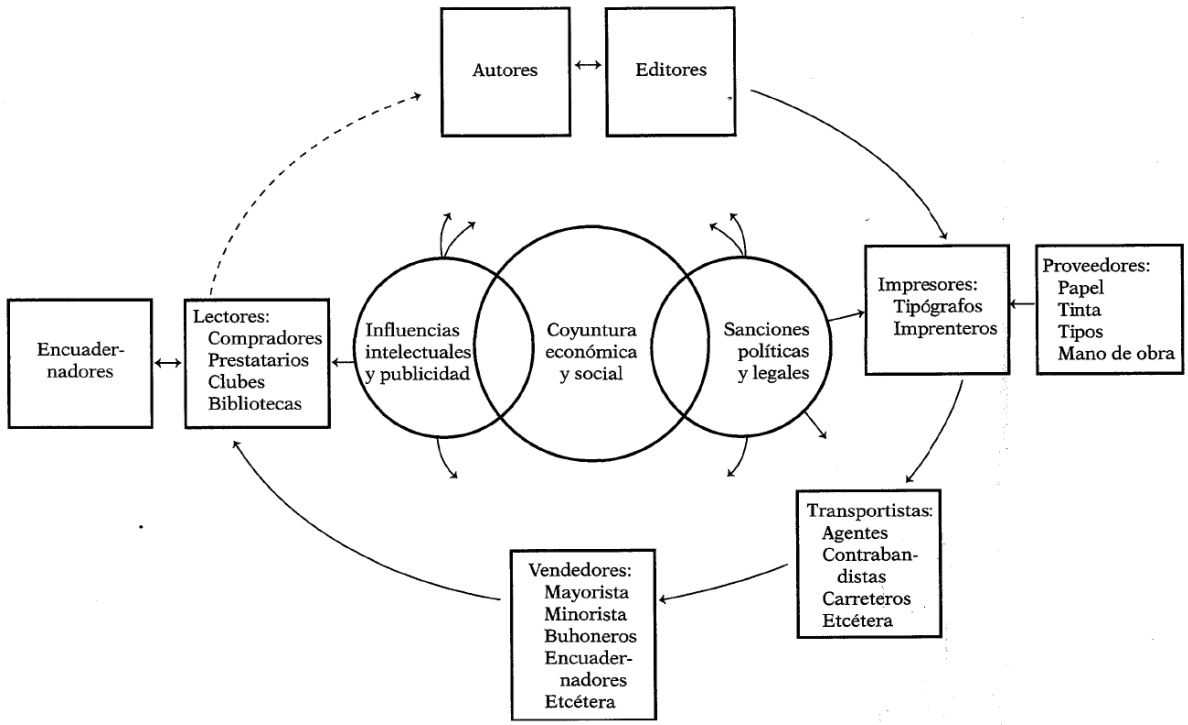

Figura 1. El circuito de la comunicación: libros

Fuente: Darnton, 2008, p. 275

Es por eso por lo que, a la manera de una coda a la discusión teórica, el capítulo 5 nos va a permitir, por un lado, aprehender la propia obra gramsciana como un problema de la organización (material) de la cultura (socialista), y, por otra parte, tender un puente hacia su recepción en el contexto británico de posguerra. Para ello, haremos mención de la manera en la que el sardo, en el doble sentido de la acepción de intelectual –esto es, como profesional de la cultura y, al mismo tiempo, agitador revolucionario–, mostró en el transcurso de toda su carrera militante una atención especial a las cuestiones de índole formativo y de disposición de los materiales elaborados en el seno del movimiento socialista. Por eso, desde la propia estructura tópica de los *Quaderni*, el estilo o, en general, los usos de la retórica, reflejan la preocupación constante de Gramsci por la coherencia y la traducibilidad, su concepción de la cultura como expresión y articulación práctica para la eliminación de las fracturas de clase.

Además, pocos ejemplos tan paradigmáticos de las asociaciones entre la configuración material de un legado teórico y la modulación ideológica de un partido comunista se encuentran

como la del PCI y la herencia gramsciana. Es así que defenderemos, siguiendo las enseñanzas del propio Gramsci y las del filósofo salmantino Fernando Broncano, que, si no hay cultura sin artefactos, sin aparatos e instrumentos, los apuntes de prisión fueron la estructura de posibilidad de la reconstrucción y expansión del Partido Comunista Italiano capitaneado por Palmiro Togliatti. Este fue, asimismo, el encargado junto a Felice Platone de la primera publicación de los *Quaderni*, una edición dividida en fragmentos temáticos, en extractos de las notas sin criterios de orden cronológico, que vería la luz entre 1948 y 1951. En nuestra opinión, estas palabras del historiador Pierre Vilar a propósito de la casuística editorial marxista bien podrían valer para el caso gramsciano, y es que

> es perjudicial que casi todas las ediciones de Marx aíslen las obras, desordenando su cronología, distinguiendo entre sus contenidos y sus "géneros" [...] mientras que la fuerza de Marx está en tratar los problemas no *bajo* todos los aspectos, sino *a través* de todos los aspectos relacionados entre sí, surgiendo precisamente sus lecciones de esas combinaciones en adquisiciones sucesivas (Vilar, 1975, p. 13).

Hasta la década de los setenta no se imprimiría una versión integral de los cuadernos que permitió aprehender el flujo literario, el ritmo del pensamiento en desarrollo, la cual fue acompañada de un vasto andamiaje crítico elaborado por el filósofo Valentino Gerratana. La difusión de ambas ediciones –así como el resto de publicaciones, instituciones y actividades asociadas– determinaría la trayectoria y la recepción ulterior de Gramsci allende las fronteras nacionales, las formas en las que el campo semántico gramsciano serviría para radiografiar la apertura de los «nuevos tiempos».

En el próximo capítulo nos vamos a detener sobre el contexto británico de su itinerario, en el cual, según pensadores como David Forgacs, Gramsci ha ejercido una influencia muy prolongada, profunda y diversa. En lugar de tratar de ofrecer un mapa omniabarcante de la difusión del sardo en Gran Bretaña, se trazará un recorrido en el que se exponen las primeras incursiones editoriales de los *Quaderni* en el ecuador del siglo XX hasta la integración de algunos de sus conceptos fundamentales en la grilla analítica de la Escuela de Birmingham, centrándonos sobre todo en la obra de Raymond Williams y Stuart Hall.

Quizás, uno de los aspectos más importantes que habría que subrayar de la recepción de Gramsci en la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales es que, en realidad, lo más interesante para aproximarse a su estudio es tener en cuenta el modo de «intermediación indirecta». En otras palabras, invertir el sentido de la pregunta: no necesariamente interrogarnos acerca de lo

que Gramsci tenía que decir sobre la coyuntura, sino cómo lo que estaba ocurriendo en Gran Bretaña condicionó la trayectoria y la posterior asimilación de la obra gramsciana en la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales. Para ello, habría que enmarcar el contexto genético de ambas expresiones en una época de desencanto político y cultural respecto al comportamiento de las organizaciones burocráticas de la vieja izquierda, especialmente después de uno de los acontecimientos clave de 1956: la represión de las revueltas húngaras por parte de la Unión Soviética y la complicidad del Partido Comunista de Gran Bretaña. El descontento generalizado entre los jóvenes rebeldes y los antiguos militantes del partido sin ningún cauce que los albergara desembocó en la proliferación de multitud de proyectos e iniciativas, dando lugar a la fundación, entre otras, de la *New Left Review* (1959) o el *Center for Contemporary Cultural Studies* (1963).

Esta última escuela, creada por Richard Hoggart en la Universidad de Birmingham, buscaba dar cuenta de las transformaciones en la vida de la clase obrera en la década de los cincuenta y sesenta con la irrupción de la industria cultural y, en general, la sociedad de masas. Lo hacían, además, a partir del encuentro de dos tradiciones de pensamiento radicalmente antagónicas: la crítica cultural británica de cuño conservador (Matthew Arnold, Raymond Leavis, la revista *Scrutiny*, etc.) y el arsenal teorético y metodológico de Marx y las corrientes «heterodoxas». Es aquí donde Gramsci, tanto por su experiencia biográfica de la derrota como por el nutritivo aparato conceptual de los *Cuadernos de la cárcel*, se integrará en los itinerarios bibliográficos y los instrumentos de análisis de los Estudios Culturales.

El paradigma de investigación del intelectual proveniente de Gales, Raymond Williams, tiene, a menudo, resonancias sorprendentes con la obra gramsciana, antes incluso de cualquier aproximación sistemática. Esto se debe parcialmente a que su noción de la cultura siempre estuvo atravesada por su experiencia biográfica, una realidad existencial dividida entre sus orígenes de clase obrera y el destino del profesor universitario en la Universidad de Cambridge, un conflicto vital entre diferentes «estructuras de sentimientos». Esta fórmula, probablemente una de las más conocidas del campo semántico de los Estudios Culturales, le era útil a Williams para unificar segmentos de temporalidad y poder en la configuración de cualquier régimen cultural o estructura de gobierno.

El encuentro con Gramsci, sobre todo con el significante «hegemonía», le permitió ahondar en algunas de sus intuiciones previas, avanzar sobre una concepción relacional, dinámica y conflictual de la cultura que dejaba atrás las versiones maniqueas de la ortodoxia marxista, por un lado, y del elitismo conservador de la crítica cultural británica, por el otro. Entendiéndola de esta forma, y aplicada al compromiso con las fuerzas emergentes de la Nueva

Izquierda, Williams irá matizando en el curso de su obra el sintagma de la «larga revolución», aproximándolo cada vez más a una estrategia posicional de la lucha de clases: una guerra de asedio al estilo gramsciano por la que cualquier transformación revolucionaria que aspire a ser prolongada ha de producir alteraciones moleculares y, por ende, antropológicas en todos los rincones del cuerpo social.

Por otra parte, el pensador de origen jamaiquino, Stuart Hall, será el que, a lo largo de su dilatada carrera, en más ocasiones haga explícita su deuda con el pensamiento y la obra de Antonio Gramsci. En una multitud de escritos e intervenciones confiesa que el dirigente del PCd'I fue un modelo a seguir, una fuente de inspiración biográfica e intelectual que dotó de sentido el proyecto de los Estudios Culturales –paradigma al que veían como un intento de construir un intelectual orgánico para afrontar la experiencia británica–. En efecto, la definición de Gramsci del «filósofo democrático», aquel intelectual público anudado en la coyuntura y comprometido con la modificación de su medio ambiente cultural, se aproximaría con mucho al desempeño de Hall durante toda la segunda mitad del siglo XX. Es así como, verbigracia, cuando asumió como director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham (1969), Hall le proporcionó un amplio repertorio metodológico –con recursos marxistas y no marxistas–, haciendo un esfuerzo por romper las barreras disciplinarias en aras de una comprensión colegiada más adecuada de las luchas sociales y la configuración de un incipiente capitalismo posindustrial.

Este es el contexto en el que el arsenal gramsciano presente en las traducciones que circulaban por Gran Bretaña le ayudaría a emprender una conceptualización expandida de la distribución y el ejercicio del poder, de la fenomenología rizomática de la cultura y de la proliferación de los puntos de antagonismo –algo a lo que habría que sumar el efecto del feminismo y las luchas antirracistas–. Como veremos, a partir de la irrupción de una industria cultural de masas, la cuestión de la cultura y la ideología se plantea, más que nunca, como un problema de la *organización de la cultura*.

No obstante, la única fuerza que demostró estar a la altura de librar la batalla cultural en los «nuevos tiempos», de aprehender la especificidad de la época y su punto de no retorno, fue el proyecto reaccionario capitaneado por Margaret Thatcher. Por su parte, la izquierda, tanto el ala socialdemócrata como los partidos y sindicatos radicales, parecían haber quedado aturdidos después de la integración estructural en los Estados de bienestar y los acontecimientos globales del año 1968, sumiéndose en una profunda crisis con serias dificultades para recomponerse. Hall registró todo esto con extraordinaria lucidez en una serie de artículos publicados a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, un análisis coyuntural de largo recorrido

que el historiador Perry Anderson ha definido como el diagnóstico gramsciano más emblemático de los conocidos hasta el momento. En dichos escritos, recogidos en el volumen *The Hard Road to Renewal* (1988), el intelectual jamaiquino despliega un amplio abanico de recursos gramscianos, cuyo examen más destacado es el del fenómeno thatcherista como revolución pasiva: una empresa de «modernización regresiva» para la cooptación de las energías nacientes y la conservación del equilibrio en la distribución de la jerarquía y las correlaciones de fuerzas.

Por último, el apéndice que clausura la investigación estará dedicada a la realización de un examen de las afinidades y contrastes entre Gramsci y el filósofo francés Michel Foucault, sobre todo a partir de la cuestión del poder y la hegemonía.

La obra del intelectual de Poitiers estuvo fuertemente atravesada por la apertura de los interrogantes que se produjo al calor de los «nuevos tiempos». Durante la elaboración de esta, también por cuestiones de índole personal, tendrá reiterados acordes y desencuentros con el *corpus* marxiano y marxista de investigación. No obstante, a pesar de que algunos de los conceptos fundamentales de su campo categorial tienen increíbles resonancias con el análisis gramsciano –principalmente con aquellos apuntes dedicados al escrutinio del americanismo y el fordismo– no es posible hallar en el texto una sola referencia al oriundo de Cerdeña, a excepción de una enigmática alusión en su correspondencia privada con Joseph Buttigieg.

En nuestra investigación, en lugar de hacer una arqueología filológica sobre las huellas de Gramsci en los escritos de Foucault, la estructura será la siguiente. En primer lugar, se llevará a cabo un bosquejo hermenéutico del *Cuaderno 22*, una libreta monográfica en la que Gramsci anticipa algunos de los problemas mencionados en el capítulo anterior, así como de aquellos otros vinculados a la genealogía de los diagramas biopolíticos foucaultianos, con un énfasis particular en la transición del individualismo a una economía programática que penetra en todas las esferas de la vida –incluso en aquellas que se habían considerado privadas–. A continuación, nos detendremos en el análisis de los sistemas disciplinarios del pensador francés durante el «momento marxista» de su carrera, esto es, allí donde el examen del auge y la coordinación de los espacios de encierro confluye con la expansión del capitalismo industrial y su fuerza centrípeta. Para finalizar, veremos como el trabajo de ambos puede ayudarnos a dar una respuesta al interrogante sobre la posibilidad de una gubernamentalidad socialista a partir de elementos como los usos disciplinarios, la tensión pedagógica o el cuidado de sí.

Este apartado nos permitirá conocer aspectos de la teoría gramsciana de la hegemonía y el poder en el seno de los modos masivos de producción, atendiendo a la especificidad de la regularidad y la subjetivación en unas coordenadas que trascienden los esquemas culturalistas

y economicistas. De manera complementaria a la más que legítima opinión de que ciertas desviaciones vulgarizadas del marxismo han opacado el valor de la ideología, la subjetividad o, en general, de los vectores «superestructurales», la reflexión sobre el americanismo y el fordismo en Gramsci y los espacios disciplinarios en Foucault nos permitirá ahondar en los determinantes culturales del desarrollo y la actividad económica, ganando así cierta complejidad y profundidad en la comprensión *sobredeterminada* del conjunto social. En palabras de César Rendueles, «no se trata tanto, como a veces se dice, de que de este modo se infravaloren los procesos culturales en beneficio de los económicos, sino de que los propios fenómenos económicos pierden relevancia en su especificidad cultural» (Rendueles, 2017, p. 56).

En línea con la exposición anterior, esto nos servirá para ahondar en lo que tiene de original la propuesta del sardo, la filosofía de la praxis, como una teoría de las inercias, los quiebres y las interrupciones de los sistemas culturales, es decir, de la re-producción de los individuos vivos, de su experiencia y de los marcos simbólicos de sentido que orientan la práctica cotidiana.

SECCIÓN A. ANTECEDENTES

Capítulo 1.

La larga revolución pasiva del liberalismo: el caso italiano, 1815-1926

La idea de comenzar a indagar en Gramsci a través de la reflexión histórica responde, en realidad, a una deficiencia inveterada en las hermenéuticas del pensamiento y la obra del dirigente comunista. Sólo en las décadas recientes, sobre todo entre las lecturas diacrónicas de los *Cuadernos de la cárcel*, se ha señalado con mayor énfasis la centralidad del pasado para la configuración del *corpus* teórico gramsciano; siendo el historicismo, como apunta Roberto Cessi, «la mentalidad, diría, casi la personalidad de Gramsci, la cual agita, informa e inspira toda su actividad y los fines hacia los cuales apunta toda su acción» (Cessi, 1965, p. 77). Sumergido en un contexto de derrota, el sardo quería encontrar soluciones al *impasse* letárgico de la década de los veinte, ofrecer una alternativa para superar la crisis orgánica del capital y la declinación autoritaria del régimen de Mussolini –el cual le había condenado, aunque eso él lo desconocía, a pasar el resto de su vida en prisión–. Observaremos más adelante que pronto se percató de que lo que había estado en juego no era una simple disputa entre dos fuerzas políticas de signos opuestos, sino algo de una profunda trascendentalidad: «la pérdida del sentido de una historia en cuya prevista dirección ascendente se basó por largo tiempo la confianza en la futura liberación humana» (Aricó, 2009, p. 251). Por ello, explorar entre los orígenes de tal situación le ayudaría a comprender de manera más efectiva la dimensión del problema. Algo que le empujó, en verdad, mucho más lejos de los antecedentes inmediatos del siglo XIX, aunque en este punto vamos a limitarnos a realizar una sucinta exposición del *Risorgimento* y los acontecimientos decisivos que marcarían el rumbo biográfico e intelectual del propio Gramsci. Es vital, entonces, para cualquier examen de un pensador, y mucho más si es un agitador

revolucionario, aproximarse a él a partir de lo que Raymond Williams llamaba su «estructura de sentimientos», esto es lo que nos ayudará a comprender mejor la dimensión práctica, además de teórica, del orgánico campo semántico gramsciano.

Inaugura el presente capítulo un esbozo del método historiográfico en Gramsci en discusión con la sociología (o el sociologismo) de la época, precisamente para tener una noción más adecuada de su «presentismo». Antes de dar el salto, nos gustaría hacer una advertencia. En la misma medida que ocurre con la totalidad de los contenidos de los escritos de prisión, una aproximación diacrónica a la cuestión del *Risorgimento* nos revelaría que hay modulaciones terminológicas y del pensamiento de Gramsci respecto a la interpretación del curso histórico, tales como las variaciones de conceptos como el de hegemonía o revolución pasiva. Sin embargo, dado que este epígrafe tiene el objetivo de ser meramente introductorio, esbozaremos un paisaje general con gruesos trazos conceptuales extraídos de fuentes bibliográficas secundarias y, sobre todo, del cuaderno especial número diecinueve (redactado en el verano de 1934 y febrero de 1935), aquel en el que Gramsci agrupa ordena y matiza algunas de las notas dedicadas al siglo XIX y la construcción del Estado unitario en Italia.

1.1. Filología *vs* sociología: el presentismo historiográfico y la crítica al «*lorianismo*» en las ciencias sociales

El ejercicio que realizó Gramsci en la cárcel de revisión histórica del pasado inmediato de la península itálica,[12] dedicando incluso uno de las libretas «especiales» al análisis del *Risorgimento*, tenía una fuerte motivación política; algo que se comprende mejor si tenemos en cuenta que, en palabras de Modonesi, los *Quaderni* «están escritos no desde el punto de vista de un líder derrotado, sino de un partido que, aun encontrándose reducido por las condiciones de clandestinidad, no cesaba de luchar por la conquista del poder» (Modonesi, 2022, p. 257). Por este motivo, para el sardo la erudición estaba muy lejos de ser un mero placer de acumulación de conocimiento, convertido este gesto en un fin en sí mismo. Esta noción del saber, contraria a un enciclopedismo anodino, no hizo acto de presencia por primera vez en los

[12] Es de recibo aclarar que, en realidad, Gramsci, en «su afán de esclarecer las raíces de la peculiar conformación de la sociedad italiana» (Aguilera, 1984, p. 28), remonta sus intuiciones hasta el Imperio romano y, con mayor énfasis y desarrollo, hasta las Repúblicas comunales medievales y el Renacimiento, la Reforma protestante y la Contrarreforma de la iglesia católica, pero extendernos hasta ese punto desbordaría por completo los objetivos de la presente investigación. Es por esto por lo que, a modo de introducción, se ofrecerá una breve aproximación a los antecedentes históricos inmediatos.

escritos de prisión, sino que es posible hallar su rastro en los primeros artículos de juventud; especialmente en aquel titulado «Socialismo y cultura», publicado en *Il Grido del Popolo* el 29 de enero de 1916, en el que un Gramsci de apenas veinticinco años recién cumplidos declara que

> hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico en el cual el hombre no se contempla más que bajo la forma de un recipiente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos, con hechos en bruto e inconexos que él tendrá luego que encasillarse en el cerebro como en las columnas de un diccionario para poder contestar, en cada ocasión, a los estímulos varios del mundo externo. Esa forma de cultura es verdaderamente dañina, especialmente para el proletariado. Sólo sirve para producir desorientados, gente que se cree superior al resto de la humanidad porque han amontonado en la memoria cierta cantidad de datos y fechas que desgrana en cada ocasión para levantar una barrera entre sí mismo y los demás. Sólo sirve para producir ese intelectualismo cansino e incoloro [...] que ha dado luz a una entera caterva de fantasiosos presuntuosos, más deletéreos para la vida social que los microbios de la tuberculosis o de la sífilis para la belleza y la salud física de los cuerpos. El estudiantillo que sabe un poco de latín y de historia, el abogadillo que ha conseguido arrancar una licenciatura a la desidia y a la irresponsabilidad de los profesores, creerán que son distintos y superiores incluso al mejor obrero especializado, el cual cumple en la vida una tarea bien precisa e indispensable y vale en su actividad cien veces más que esos otros en la suya. Pero eso no es cultura, sino pedantería; no es inteligencia, sino intelecto, y es justo reaccionar contra ello (Gramsci, 2018b, p. 38).

Parece evidente, entonces, que el conocimiento posee un valor añadido y que, además, como se refleja unas líneas más adelante, es susceptible de cumplir una función precisa:

> Si es verdad que la historia universal es una cadena de los esfuerzos que ha hecho el hombre por liberarle de los privilegios, de los prejuicios, de las idolatrías, no se comprende por qué el proletariado, que quiere añadir otro eslabón a esa cadena, no ha de saber cómo, y por qué y por quién ha sido precedido, y qué provecho puede conseguir de ese saber (Ibid., p. 42).

A pesar de ser este el escrito de un joven que está todavía bajo la intensa influencia del neoidealismo italiano, fundamentalmente de Croce y Gentile, es posible deducir una concepción de la historia como una *longue durée* que arrastra sus efectos hasta el presente y que, en su apropiación práctica, puede ser intervenida y troquelada. Es así que el interés por el escrutinio metódico del pasado es también el interés por las fuerzas vivas de la actualidad histórica; concepción similar, por cierto, a la del ya nombrado Benedetto Croce, uno de sus maestros y antagonistas: «y si la historia contemporánea salta directamente de la vida, lo que suele llamarse historia no contemporánea también brota directamente de la vida, porque es evidente que sólo el interés por la vida presente puede movernos a investigar un hecho pasado» (Croce, 2007, p. 12).

Si bien desde los primeros artículos publicados desde una posición militante podía vislumbrarse la circularidad efectiva de la historia entre lo pretérito y lo actual, será en los escritos carcelarios donde esta idea encuentre su desarrollo *in extenso*. Hasta entonces, el «presentismo historiográfico» de Gramsci ha estado condicionado por el debate con las corrientes intelectuales dominantes de la época: por un lado, el positivismo en las ciencias sociales del que se habían contagiado algunos de los principales representantes del marxismo, como en el caso de Kautsky o Bujarin, reduciendo el materialismo histórico a un fatalismo economicista; de otra parte, el idealismo de Croce o Sorel, especialmente el concepto de la historia ético-política del filósofo napolitano.[13] A todo esto, habría que añadirle el «lorianismo», una «categoría inventada por Gramsci para agrupar a ciertos tipos de intelectuales italianos y condenar su estrechez de miras» (Antonini, 2020b, p. 161).

Este modo de proceder, por cierto, en el que Gramsci inventa una rúbrica bajo la que reúne a «una amplia gama de actores involucrados en la cultura italiana, quienes comparten con aquel [Achille Loria para este caso concreto] la tendencia a la extravagancia y a la falta de control metodológico o de esfuerzo lógico en su trabajo intelectual» (Garrido en Gramsci, 2023c, p. 770), es habitual en el sardo. También en los cuadernos, por ejemplo, acuña el término «brescianismo» o «los sobrinitos del padre Bresciani» para denunciar un tipo de literatura burguesa que, en su forma de propaganda ideológica, evidenciaba una profunda incapacidad para representar la vida de las clases populares. Una operación intelectual de este tipo encuentra su virtud en la «voluntad de recurrir –en el intento de definir los fenómenos generales– a

[13] Más adelante, se estudiará con mayor detalle la compleja idea del historicismo gramsciano, especialmente en su relación con Croce y Bujarin. Por ahora, esta concisa exposición nos servirá para introducir algunos elementos, como los antecedentes inmediatos de la historia italiana, sin los cuales las reflexiones del sardo no podrían ser comprendidas en todo su alcance.

términos que, también en su acepción abstracta y generalizante, logran conservar la icástica eficacia de la actitud concreta individual, sobre todo cuando es posible fijar, en la mentalidad colectiva, una imagen caricaturesca» (Paladini, 2010, p. 64).

Tanto a Loria como a los «lorianistas» Gramsci creía que, a pesar de su excentricidad, había que tomarlos lo suficientemente en serio y no reducirlos a un mero caso anecdótico. En la nota §32 del *Cuaderno 1*, dedicada a Loria y a Alberto Lumbroso, Gramsci afirma que «se podría escribir una introducción general que serviría precisamente para demostrar que Loria no es una excepción única, sino que representa en su mayor parte un hecho cultural general, que después se ha "inflamado" propagándose por el campo de la "sociología"» (Q1, §32, p. 34). En la recuperación de este epígrafe en el *Cuaderno 28*, donde se recogen algunas notas dedicadas al «lorianismo» y que el sardo titula de manera homónima, Gramsci introduce una variante retórica significativa para acentuar que este deterioro cultural «quizás ha tenido su tumefacción más patente en el campo sociológico» (Q28, §6, p. 780).

En todas estas formas, cada cual con una declinación diferente, Gramsci percibía un riesgo real: el de disociar los procesos históricos de las acciones de los sujetos que los encarnan. Dado que, como escribe en una carta a su hijo Delio, la historia «concierne a los hombres vivos» (Gramsci, 2006, p. 60), esta es la razón por la que para él es necesario el firme compromiso con una historiografía políticamente consciente de su labor; y así lo pone en valor en el parágrafo dedicado a las «interpretaciones del *Risorgimento*» del Q19: «si escribir historia significa hacer historia del presente, será un gran libro de historia aquel que en el presente ayude a las fuerzas en desarrollo a que devengan más conscientes de sí mismas y por tanto más concretamente activas y efectivas» (Q19, §5, p. 427).[14]

Ahora bien, la concepción «militante» de la historia no implica un uso meramente instrumental y voluntarioso de la misma, sino todo lo contrario, exige el máximo rigor metodológico en su aproximación a los acontecimientos. De facto, como se observará en los próximos apartados, es precisamente esa una de las fuertes críticas que le imputará al historicismo ético-político crociano, ya que el ademán elíptico que oculta los nudos de conflicto entre fuerzas reales en tensión es una manera de falsear el curso histórico, de convertirlo en propaganda ideológica al servicio de los intereses de la burguesía. Como describe Aguilera, el sistema de Croce «está viciado por su carácter especulativo y antihistórico que omite

[14] Nótese también la deuda de Gramsci con Labriola: «Los proletarios sólo pueden mirar al porvenir. A los socialistas científicos les interesa, sobre todo, el presente, en cuyo seno germinan y se desarrollan espontáneamente las condiciones del mañana. El conocimiento del pasado sólo interesa y aprovecha, prácticamente, en la medida en que alienta y vigoriza la explicación de lo actual» (Labriola, 1949, p. 354).

deliberadamente los momentos más agudos de conflictividad social para presentar un desarrollo armónico del proceso histórico» (Aguilera, 1984, p. 22).[15]

Por otra parte, el sardo también repudió los intentos de una cierta sociología positivista y un materialismo «vulgar», cuya obra más representativa sería la *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociologia marxista* de Nikolái Bujarin, que reducía la historia a una serie de correspondencias abstractas entre elementos. Como indica Frosini, el conocimiento de Gramsci de la disciplina sociológica de su tiempo era incompleto,[16] por lo que «concebía de forma excesivamente simplista esta ciencia, que reducía un a un sistema formal de esquematismos con "leyes" que no añaden nada a la mera descripción histórico-empírica de los "hechos", procediendo así de manera tautológica, a través de un sistema de *duplicación* de lo que explica» (Frosini, 2007, p. 182).[17] La crítica gramsciana centró su atención en el finalismo teleológico, ya sea en su forma liberal o socialdemócrata de la comprensión del curso histórico como una racionalidad ascendente o por etapas, o en la versión de un cierto marxismo que entendía la transformación social como una dialéctica mecánica predeterminada, independiente de la voluntad y el accionar de los sujetos. En cualquier caso, «la fortuna de la sociología estaba en relación con la decadencia de la ciencia política en beneficio de concepciones evolucionistas y mecanicistas que se limitaban a describir fenómenos sociales sin explicarlos ni, por supuesto, extraer sus consecuencias prácticas» (Aguilera, 1984, p. 25). Esto aclararía la resistencia del sardo a entender los fenómenos en términos de «legalidad» histórica, y la sustitución del concepto de «ley» por el de «regularidad».

La ciencia de la política, por lo tanto, debería de ser «el estudio del modo en el que se constituyen históricamente las regularidades observables en la sociedad y como se articulan recíprocamente en cada momento y en momentos sucesivos» (Frosini, 2007, p. 195). El análisis del *Risorgimento* es el análisis de la constitución de esas regularidades históricas que permanecen y explican, tanto ciertas conductas grupales o sectoriales, como la configuración

[15] A propósito del procedimiento elíptico del pensador napolitano, Giaime Pala hace un apunte que es, cuanto menos, ocurrente: «de no haber muerto en 1937, Gramsci habría constatado cómo Croce volvió a seguir el mismo guion en 1944, cuando calificó el fascismo de "paréntesis de veinte años", odioso e indigno de ser estudiado, en medio de un "perfecto régimen liberal" en el que Italia prosperó y –pensaba– prosperaría tras el segundo conflicto mundial» (Pala, 2021, p. 16).

[16] Una definición del historicismo absoluto gramsciano en el marco de la sociología y las filosofías de las ciencias del siglo XX puede encontrarse en Bodei (2024).

[17] En otra parte, Gramsci define la sociología como «un intento de clasificar y describir esquemáticamente hechos históricos y político, de acuerdo con criterios construidos a partir del modelo de las ciencias, o de determinadas ciencias» (Q4, §13, p. 415). Además, lejos de ser una herramienta aséptica y neutral, siempre presupone una filosofía, es decir, «una concepción del mundo a la que está en parte subordinada» (Ibid.). Por otro lado, la descripción completa de la sociología como un «sistema de duplicación» a la que hace referencia Frosini puede encontrarse en Q4, §23, p. 423; y como crítica a Henri de Man en Q4, §31, p. 433.

propia de las relaciones de fuerza en el presente. En contraste, la forma mecánica de comprender el funcionamiento social supondría un riesgo real para la iniciativa y la incursión de los elementos populares en las transformaciones históricas. Esto es así en la medida en la que esta noción favorece la pasividad, anulando la percepción de la actividad que un individuo que forma parte de una colectividad más amplia tiene de sí –de ahí que la investigación sociológica, como también ocurre en economía y en las reducciones de la politología a un juego de cálculo electoral, sólo tenga sentido *ceteris paribus*–. En un epígrafe del *Cuaderno 15* en el que Gramsci se pregunta acerca del «fetichismo», deja muy claro que

> al estar muy difundida una concepción determinista y mecánica de la historia (concepción que es propia del sentido común y está ligada a la pasividad de las grandes masas populares), cada individuo, al ver que pese a su no intervención algo sucede igualmente, tiende a pensar que por encima de los individuos existe una entidad fantasmagórica, la abstracción del organismo colectivo: una especia de divinidad autónoma que no piensa con ninguna cabeza concreta y no obstante piensa; que no se mueve con determinadas piernas de hombre y, pese a todo, se mueve, etc. (Q15, §13, p. 236).

La desconfianza hacia los usos sociales de la estadística, muy presente en diferentes momentos de los apuntes carcelarios, debe ser entendida en este marco. En la misma línea de la crítica, una nota del Q7 dedicada a «El "*Ensayo popular*" y la sociología»,[18] Gramsci denuncia que, para las ciencias históricas, el empleo de la «ley de los grandes números» puede dar lugar a «despropósitos científicos» que podrían ser fácilmente corregidos, «pero en el arte y la ciencia de la política puede dar lugar a catástrofes, cuyos daños "graves" no podrán nunca repararse» (Q7, §6, p. 151).[19] Como resultará evidente a estas alturas, la matriz de la crítica gramsciana no es estrictamente gnoseológica, sino que esta se encuentra subordinada a criterios de índole político. Lo que tendrían en común todos los puntos de vista que el sardo designa como sus

[18] En el epígrafe §25 del cuaderno especial número 11, Gramsci retomará esta nota e introducirá un matiz a propósito de los usos de la estadística en una sociedad regida según una economía programática. En este punto, la estadística como instrumento si tendría un gran valor, pero para ello ha de darse un cambio cualitativo en el que las grandes masas se conviertan en dirigentes y, por tanto, organizadoras, es decir, en sujetos activos de gobierno, control y distribución de los recursos. Un ejemplo de la «ley de los grandes números» aplicada al desarrollo social en una presunta sociedad socialista puede encontrarse en *Estrella roja* (2017), un clásico de la ciencia ficción escrito por el filósofo Aleksandr Bogdánov.

[19] En palabras de Gallino: «cuando estas [las grandes masas] se transforman en sujeto histórico bajo el impulso histórico de un grupo dirigente desaparece la mecanicidad y casualidad de los hábitos precedentes y con ello también la posibilidad de aplicar el concepto restringido de "ley estadística". Como resultado, la sociología abunda en pseudo-leyes, generalizaciones arbitrarias y caprichosas que son aceptadas como causas sin tener ninguna "importancia causativa", tautologías privadas de significados cognitivos"» (Gallino, 1972, p. 13).

antagonistas –tanto el idealismo de Croce, el materialismo vulgar de Bujarin o la extravagancia «lorianista»– es que su concepción de la historia y la historiografía expulsa a las clases populares a los márgenes del acontecimiento.

Un último ejemplo de este «desprecio ontológico» a las clases populares es la mención bibliográfica a *Pazzi ed anomali* (1890), libro del famoso criminólogo italiano Cesare Lombroso, en la que Gramsci aprovecha para hacer un largo paréntesis y evidenciar el proceder metodológico reaccionario –entendido como «costumbre cultural de la época»– típico de una aristocracia social que explica los comportamientos de las clases subalternas a través de sus rasgos «patológicos»:

> (en lugar de estudiar los orígenes de un acontecimiento colectivo, las razones que explican su difusión o por qué fue colectivo, se aislaba al protagonista y solamente se trazaba su biografía patológica, partiendo con demasiada frecuencia de motivos que no estaban comprobados o que permitían diferentes interpretaciones: para una élite social, los elementos que componen los grupos subalternos siempre tienen algo de bárbaro y patológico) (Q25, §25, p. 723).[20]

En el parágrafo §1 del cuaderno dedicado al lorianismo, Gramsci destaca la «facilidad, en tiempos anormales y de pasiones desencadenadas, con que los Lorias, apoyados por fuerzas interesadas, rompen todos los diques y empantanan durante décadas un ambiente de civilización intelectual aún débil y frágil» (Q28, §1, p. 778); llegando incluso a afirmar que semejante excentricidad intelectual ha encontrado su «traducción»[21] práctica en la Alemania nazi: «el hitlerismo ha mostrado que en Alemania anidaba, bajo el aparente dominio de un grupo intelectual serio, un lorianismo monstruoso que ha roto la cáscara oficial y se ha propagado como concepción y método científico de una nueva "oficialidad"» (Ibid., p. 777). Del mismo modo, en el año 1932, en una nota B del Q9 titulada «Loria», haciendo referencia a la entrada sobre el fascismo escrita por Mussolini para la *Enciclopedia italiana*, Gramsci declara: «la influencia de las teorías de Loria es evidente» (Q9, §77, p. 422).

A diferencia de estos modelos ideológicos de investigación, los análisis gramscianos priorizan el método filológico y están siempre enmarañados en una red constituida por criterios

[20] En relación a la complicidad y proactividad del cientificismo positivista italiano con la construcción del arquetipo del ser racialmente inferior perteneciente a las clases subalternas del *mezzogiorno*, véase la nota §24 del Q19.

[21] Más adelante analizaremos cuáles son las implicaciones de la «traducción» en el armazón teórico gramsciano.

de interpretación histórico-teóricos, elementos de ciencia política –entendida también como arte de la política– y escrutinio de su presente en un proceso sometido en el tiempo a la mutua influencia y su redefinición. En uno de los apuntes titulados «Cuestiones de método», correspondiente al parágrafo §2 del *Cuaderno 16*, desplegando una serie de instrucciones para el estudio de la obra poco sistemática de Marx, Gramsci subraya la obligatoriedad de llevar a cabo «un minucioso trabajo filológico preliminar, realizado con el máximo escrúpulo de exactitud, de honradez científica, de lealtad intelectual, de ausencia de todo prejuicio, apriorismo o toma de partido» (Q16, §2, p. 298). El «historiador integral», por tanto, tiene como objetivo el estudio de las relaciones de fuerzas en pugna en las diferentes épocas pasadas para alumbrar y esclarecer las tensiones de su propia coyuntura, y, «en tanto que asume el punto de vista de la totalidad social», debe también reconstruir «la vida de los grupos sociales subalternos y de comprenderla no como irracionalidad, sino como expresión de una concepción del mundo *in nuce* que pugna con la concepción del mundo de la clase dominante actual» (Garrido en Gramsci, 2023c, p. 722). Según Gramsci, «solamente el conocimiento de todo un proceso histórico puede darnos buena cuenta del presente y dar cierta verosimilitud al hecho de que nuestras previsiones políticas sean concretas». Además, «hay tanta gente que no conoce la historia de Italia, también en la medida que explica el presente, que me parece necesario conocer esta antes que cualquier otra» (Q14, §63, p. 192). Se entenderá ahora mejor el empeño del sardo por comprender en todo su espesor el proceso de unificación nacional de la península (así como esta breve introducción).

1.2. Apertura y límites del mundo burgués: modernidad, hegemonía y transformismo en la construcción del Estado unitario (1815-1914)

Gramsci tenía claro que las palabras son segmentos históricos de fuerza que ayudan a imponer un sentido y, por tanto, que la elección de las mismas para designar un hecho histórico, aunque se haga de manera inconsciente, no es un gesto inocente o «neutral».[22] Este sería también el caso del término «Risorgimento». En la nota §11 del Q26, rotulada «Rinascimento, Risorgimento, Ricossa, etc.», Gramsci da buena cuenta de ello al afirmar que «Risorgimento», así como las fórmulas «Riscossa nazionale» y «Riscatto nazionale», expresan el retorno a un «estado de cosas que ya habría existido en el pasado; o el concepto de una "recuperación"

[22] Para un análisis de la cuestión lingüística en Gramsci, véase Ives (2004), Boothman (2004) y Garrido (2021).

ofensiva ("*riscossa*") de las energías nacionales, dispersas en torno a un núcleo militante y concentrado; o el concepto de emancipación respecto de un estado de servidumbre para regresar a una autonomía primitiva ("*riscatto*")» (Q26, §11, p. 751). Es probable que este sea uno de los motivos por los que para el sardo es primordial una hermenéutica propia de la fenomenología sociopolítica del siglo XIX italiano: escapar de las interpretaciones fetichistas e ideológicas del *Risorgimento*.[23]

Conforme a su hermenéutica, los orígenes de este se remontan al reordenamiento geopolítico de Europa que se llevó a cabo entre 1814 y 1815 en el conocido Congreso de Viena. Tras la derrota de Napoleón, los europeos «tenían que renunciar a sus aspiraciones nacionales y constitucionales y volver a aceptar su condición de súbditos de Estados considerados como patrimonios personales de sus reyes» (Pala, 2021, p. 39). No obstante, la mayoría de gobiernos mantuvieron parcialmente algunas de las innovaciones fundamentales de los códigos y las estructuras administrativas napoleónicas,[24] por lo que, incluso después del intento de reestablecimiento del orden prerrevolucionario, se puede afirmar, siguiendo a Hobsbawm, que «la Revolución francesa terminó la Edad Media europea» (Hobsbawm, 2018, p. 90).[25] Gramsci, en contra de la historiografía nacionalista, no duda en destacar la relevancia del contexto internacional, especialmente los acontecimientos de 1789, en la formación del espíritu unitario:

> Si durante el siglo XVIII empiezan a aparecer y a consolidarse las condiciones objetivas, internacionales y nacionales, que hace de la unificación nacional una tarea históricamente concreta (o sea, no sólo posible, sino necesaria), es cierto que sólo después de 1789 esta tarea se vuelve consciente en grupos de ciudadanos dispuestos a la lucha y al sacrificio. De modo que la Revolución francesa es uno de los acontecimientos europeos que más contribuyen a profundizar un movimiento que habría comenzado en las «cosas» mismas, reforzando las condiciones positivas (objetivas y subjetivas) del movimiento mismo y funcionando como elemento de agregación y centralización de las fuerzas humanas

[23] Para Gramsci, enlazando con la crítica historiográfica del apartado anterior, esta lectura fetichista «en lugar de investigar los orígenes históricos de un acontecimiento concreto y circunstancial, esto es, la formación del Estado italiano moderno en el siglo XIX, se transforma en una búsqueda de ese Estado, como Unidad o como Nación o como Italia en general, en toda la historia anterior, al igual que la gallina debe existir en el huevo fecundado» (Q19, §5, p. 432).

[24] La integración de los cuadros funcionariales napoleónicos en la nuevas arquitecturas burocráticas de la restauración es un fenómeno crucial para comprender los antecedentes biográficos de Marx, véase Sperber (2013).

[25] En Italia, tras la división en Estados, los intentos de restauración fueron totales en el Reino de Cerdeña (Pala, 2021) y en Roma, donde «el Papa fue autorizado a reorganizar sus Estados pontificios sin haber firmado las actas de Viena» (Bergeron et al., 1985, p. 198).

> dispersas por toda la península, y que de otro modo habrían tardado más en «centrarse» y comprenderse mutuamente (Q19, §3, p. 423).

Esta influencia se extendió especialmente a los ámbitos de la cultura y el movimentismo político. La proliferación de revistas de análisis e intereses cosmopolitas sirvió como núcleo de atracción de periodistas e intelectuales de todo tipo y, también, como espacio para la producción de ideas progresistas en los que se «formó la intelectualidad italiana más avanzada y representaron [...] el primer centro de formación del grupo dirigente de la burguesía del *Risorgimento*» (Pala, 2021, p. 46). Verbigracia de la «organización de la cultura» en esta etapa, para Gramsci, es «el que forma ‹Giovan Pietro› Vieusseux en Florencia, con su gabinete literario y sus publicaciones periódicas, es un centro de propaganda intelectual para la organización y "condensación" del grupo intelectual dirigente de la burguesía italiana del Risorgimento» (Q6, §171, p. 114). Estos grupos sirvieron para nutrir a las sectas y sociedades secretas,[26] fundamentalmente círculos jacobinos y logias masónicas contrarias a los regímenes políticos de 1815, como los carbonarios del sur (Berti & Peruta, 2004). Precisamente fue un antiguo miembro de la Carbonería quien estuvo destinado a convertirse en una de las figuras más destacadas de la integración nacional italiana, Giuseppe Mazzini, extensamente aludido por Gramsci en las notas carcelarias. El republicano genovés, pese su rechazo al comunismo y su respeto por la propiedad de la tierra, comprendió muy pronto la importancia de la cuestión social, dado que «si la italiana era una revolución "nacional", entonces tenía que implicar a todo el pueblo de Italia, del que también formaban partes los humildes» (Pala, 2021, p. 50). Pese a ello, como veremos más adelante, en un gesto muy caro que se prolongaría hasta la actualidad política del sardo, el Partito d'Azione (PdA), sucesor de La Joven Italia (1831) y cuyo líder indiscutible fue Mazzini, siempre se mostró reticente a incorporar en su proyecto determinadas demandas populares.

Quizás, este no fuera un rasgo exclusivo del contexto nacional italiano, sino una reacción común a los segmentos aristocráticos más conservadores y los sectores más progresistas de la burguesía internacional provocada por la incertidumbre ante un fenómeno radicalmente novedoso en la historia: la organización del proletariado y la expansión del socialismo. Ya en el año 1846, anticipando la «primavera revolucionaria» que tendría lugar sólo dos años más tarde, el conde de Cavour, probablemente el personaje más descollante de los antecedentes del *Risorgimento*, afirmó: «si se viera de verdad amenazado el orden social, si

[26] Para un apunte sobre las sectas en el *Risorgimento*, véase Q19, §8, pp. 445-446.

corrieran un grave riesgo los grandes principios sobre los que ese orden descansa, entonces muchos de los más decididos oposicionistas, de los republicanos más entusiastas, estamos convencidos de que serían los primeros en incorporarse a las filas del partido conservador» (citado en Hobsbawm, 2018, p. 347).[27]

Más allá de los acontecimientos de 1848-1849 en Italia, a los que Gramsci designará como «nudo histórico» (en Q19, §49 y §51; recuperadas de Q3, §158 y §162 respectivamente), son importantes sus efectos en la década posterior, en la que se irán tejiendo las redes políticas, nacionales e internacionales, que dieron lugar a la construcción por etapas del Reino de Italia. Las palabras de Hobsbawm que refieren a las secuelas del cuarenta y ocho en Europa casan de manera extraordinaria con las correlaciones de fuerzas y debilidades entre los grandes protagonistas del *Risorgimento* –y se inscriben en la dinámica de las dos caras de la moneda del proceso de modernización en el siglo XIX–: la hegemonía y la revolución pasiva.[28] El historiador británico sugiere que fue el temor al espectro subversivo, a su reaparición, lo que marcaría indefectiblemente la historia europea de los próximos veinte años, por lo que 1848 estaría «muy lejos de ser "el punto final cuando Europa falló en el cambio" [...] el año de la revolución se sostiene por sí mismo; es una obertura pero no la ópera principal; es la entrada cuyo estilo arquitectónico no le permite a uno esperar el carácter de lo que descubriremos» (Ibid., p. 342).

En la península itálica, el temblor social de las revueltas se hizo sentir muy pronto. Algunos de los levantamientos populares y de las empresas militares por la independencia, pese a la brevedad de su éxito, salieron triunfantes y funcionaron como ensayos políticos para el curso posterior de los acontecimientos. El más destacado de estos escenarios fue Roma, lugar en el que, después del asesinato del conde de Rossi y la celebración de elecciones con sufragio universal masculino, se proclamó la «República romana» (Greenville, 2018). Esta congregó a varios de los personajes más sobresalientes del *Risorgimento*, como a Mazzini y Garibaldi, quienes se encargaron de organizar la defensa de la ciudad hasta que finalmente cayó a manos del ejército francés de Luis Napoleón. Ese mismo día, el 3 de julio de 1849, como recuerda Pala, «el gobierno de Mazzini sancionó, de forma simbólica, una avanzadísima constitución

[27] A propósito de las revueltas del 1848 en París, Hobsbawm comenta: «el año 1848 fracasó porque resultó que la confrontación decisiva no fue entre los viejos regímenes y las unidas "fuerzas del progreso", sino entre el "orden" y la "revolución social". La confrontación crucial no fue la de París en febrero, sino la de París en junio, cuando los trabajadores, manipulados para que pareciera una insurrección aparte, fueron derrotados y asesinados en masa» (Hobsbawm, 2018, p. 349).

[28] A propósito de la interpretación gramsciana de la modernidad como un proceso paradójico de hegemonía y revolución pasiva, es muy ilustrativa la clase del profesor Fabio Frosini «Envers la historia de l'hegemonia» del 20 de junio de 2023. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=eHqDmzxsmN8&t=5517s.

que reconocía la soberanía popular, la laicidad del Estado y la mejora material de sus ciudadanos» (Pala, 2021, p. 59). No obstante la derrota, el activista genovés persistió con sus campañas militares a través del viejo método de la insurrección armada y la acción directa, lo que le condujo finalmente a una serie de resultados catastróficos y desembocó en una crisis de su liderazgo que comprometía, desde el momento de su fundación en la primavera de 1853, al Partito d'Azione. De cualquier forma, allende la voluntad de los demócratas y republicanos, para Gramsci el curso de la década posterior estuvo condicionado por la incapacidad de las fuerzas conservadoras de otorgar una dirección política y militar al movimiento, llegando incluso a manifestar que «la política de la derecha en 1848 retrasó algunas décadas la unificación de la península» (Q19, §28, p. 491).

El mayor núcleo de reactivación de la lucha por la unificación durante la década del cincuenta fue el Reino de Cerdeña. En el Piamonte, el rey Victor Manuel II «defendió férreamente el gobierno constitucional» (Greenville, 2018, p. 316) y conservó el famoso *Statuto* Albertino, concedido por su padre, Carlos Alberto de Saboya, en la primavera de 1848 y derivado «en su texto literal de una adaptación y, una parte, de la fiel traducción de las constituciones francesas de 1814 y 1830, y con influencia de la constitución belga de 1831» (Marinini, 1985, p. 113). Además, el nuevo rey se ganó el favor de los austriacos a cambio de una política de represión contra el radicalismo republicano que había protagonizado las revueltas. Sin embargo, la inteligencia estratégica de la expansión de la influencia del Piamonte sobre el resto de la península corresponde a un personaje ya mencionado anteriormente: Camilo Benso, popularmente conocido como Conde de Cavour. Según Greenville:

> Cavour poseía el empuje, la ambición y la dureza necesarias para intentar controlar todas las decisiones importantes como primer ministro del rey y limitar en lo posible la independencia real. Utilizaba el parlamento para refrenar la autoridad real y esta última para refrenar al parlamento en caso de necesidad. Cavour creía sinceramente en las instituciones parlamentarias, pero no en el predominio del parlamento. Deseaba mantener el sufragio limitado para permitir el voto únicamente a los ciudadanos más acomodados. Despreciaba a Mazzini por su programa democrático y revolucionario. Cavour creía que las masas necesitaban aceptar las decisiones de sus ilustrados dirigentes (Greenville, 2018, p. 319).

A lo que añadiríamos, con Pala, que a pesar de su conservadurismo era «partidario de una modernización capitalista y de un liberalismo que tenía que oponerse tanto a los reaccionarios

absolutistas como a los republicanos demócratas» (Pala, 2021, p. 71). Los apuntes de ambos historiadores son importantes para comprender la lectura de Gramsci del periodo a partir de la relaciones de Cavour con los demócratas y con las clases populares. Bajo su dirección, primero como ministro y después como presidente del gobierno,[29] acaecieron los hitos que conducirían a la unificación nacional: los acuerdos con Napoleón III para la expulsión de los austriacos de los territorios del norte de Italia, por un lado, y un gesto de anticipación militar para evitar que Garibaldi y su «expedición de los Mil» modificara la correlación de fuerzas en contra de los moderados y generara tensiones geopolíticas. Desde de su muerte, en junio del mismo año 1861, hasta 1914, para Gramsci la política *risorgimentale* estuvo caracterizada fundamentalmente por dos cuestiones: 1) la dirección intelectual y ético-política de los sectores más moderados, con la consecuente subalternización e integración molecular de las fuerzas radicales y republicanas; 2) la exclusión de los grupos sociales subalternos, con especial énfasis en el campesinado, de la participación en la vida del Estado.

La nota §24 del *Cuaderno 19* es, según Garrido, «el texto decisivo para comprender la interpretación elaborada por Gramsci, pues en ella se esbozan las líneas maestras en torno a las que engarzar las demás aportaciones originales de su lectura» (Garrido en Gramsci, 2023c, p. 412).[30] En este texto, titulado de manera sugerente «El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia», Gramsci parte de la siguiente matriz metodológica:

> la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos maneras, como «dominio» y como «dirección intelectual y moral». Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a «liquidar» o a someter, incluso con la fuerza armada; y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede y de hecho debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (esta es una de las condiciones principales para la propia conquista del poder); después, cuando ejerce el poder, y aunque lo aferre con fuerza, es dominante, pero también debe seguir siendo «dirigente» (Q19, §24, p. 456).

Entre los contornos de este párrafo se encuentran las claves hermenéuticas fundamentales para una profunda comprensión de las tensiones y los flujos entre los actores principales del *Risorgimento*. A través de una modulación creativa del marxismo en la que se distancia de la

[29] Con un breve lapso entre julio de 1859 y enero de 1860 (Greenville, 2018).

[30] Es un texto C cuya primera aparición se remonta al §44 del Q1, escrita entre febrero de 1929 y mayo de 1930.

correspondencia mecánica entre base y superestructura, el sardo erige un aparato crítico-filológico para el análisis de las correlaciones de fuerza en el que un concepto se revela como la clave de bóveda del proceso: la «hegemonía»; y, adherido a este, apareciendo como la otra cara de la moneda, el de «revolución pasiva». Más adelante, nos detendremos extensamente sobre los matices teoréticos de ambos, mientras tanto los observaremos a la luz del desarollo histórico de la unificación nacional italiana.

Después de lo expuesto hasta aquí, no será difícil deducir que, para Gramsci, el hegemón principal desde 1848, aquel que ejerce el «dominio» y la «dirección intelectual y moral» sobre el resto de los territorios peninsulares y de los grupos políticos en liza, será el Reino de Cerdeña a los mandos de los moderados. La forma en que lo lograron estuvo determinada por las relaciones con los intelectuales y las masas populares, los sectores capitalistas y aristocráticos del campo y la ciudad, y las fricciones y la persuasión de los adversarios y los aliados políticos. A lo que habría que sumar, teniendo en cuenta que Gramsci hace una fuerte crítica de los mismos, el demérito del Partito d'Azione y Mazzini en su lectura del proceso.

En primer lugar, en el terreno de la cultura despuntó Vincenzo Gioberti, filósofo y sacerdote moderado procedente de Turín que «intuyó la inevitabilidad de las transformaciones sociales que acarrearían el auge de la nueva burguesía y el naciente capitalismo industrial europeo» (Pala, 2021, p. 52). La virtud principal de este eclesiástico, al que Gramsci prestaría una atención especial, fue la de ofrecer «una filosofía que resultaba a la vez original y nacional, capaz de elevar Italia, al menos, al nivel de las naciones más avanzadas y de conferir una dignidad nueva al pensamiento italiano» (Q19, §27, p. 488). En un largo paréntesis del epígrafe §26 de este mismo cartapacio, Gramsci hace una aclaración sobre lo que debería ser correctamente entendido con la denominación de «intelectual», esto es, como «todo el estrato social que ejerce funciones organizativas en sentido amplio, tanto en el campo de la producción como de la cultura, así como en el político administrativo» (Q19, §26, p. 483).

La función social de la filosofía giobertiana, y de Gioberti como cuadro organizativo del proceso unitario, fue la del heraldo de la Italia por venir, no en un sentido profético de anticipación, sino como expresión orgánica y coherente de los anhelos de una clase emergente.[31] En otras palabras, dotó a los grupos dirigentes de «una concepción general de la

[31] En una nota B del Q10 dedicada al libro de Gioberti *Introduzione allo studio della Filosofia* (1844), Gramsci señala que la obra del sacerdote debería ser estudiada «contando con su época y circunstancias históricas, y dada la personalidad de Gioberti, su actividad filosófica no podía atraparse en esquemas propios de intelectual profesional: el filósofo y pensador no podía escindirse del hombre político y de partido». Y describe la *Introduzione*… como «un trabajo enciclopédico que se propone "revolucionar" un mundo cultural, en toda su complejidad, tratando todos los temas que puedan ser de interés para una "cultura" nacional, para una concepción del mundo nacional» (Q10, §43, pp. 4591-592)

vida [...] un principio de distinción y un elemento de lucha contra las viejas ideologías» (Q19, §27, p. 489). El gran logro de Cavour frente a un Mazzini que «no proponía más que afirmaciones nebulosas y alusiones filosóficas que, al parecer de muchos intelectuales [...] sonarían como vacua palabrería» (Ibid., p. 488), fue el de «asumir la autocrítica de Gioberti y recoger el capital sociocultural de la intelectualidad liberal de la primera mitad del siglo XIX» (Pala, 2021, p. 87).

Por otro lado, en el terreno de la enseñanza y la formación, otros de los pilares de la hegemonía cultural[32] de los moderados que destaca Gramsci fueron el principio educativo de la «enseñanza mutua»,[33] un modelo pedagógico para las zonas con carencias severas de recursos para la instrucción, y los diferentes congresos científicos celebrados entre la década de los treinta y cuarenta, los cuales tuvieron una doble eficacia: «1) reunir a los intelectuales de más alto grado, concentrándolos y multiplicando su influencia; 2) obtener una concentración más rápida y una orientación más decidida entre los intelectuales de grados inferiores» (Q19, §27, p. 489).

La potencia de atracción que identifica el sardo en los dirigentes moderados reside en que no es un elemento impostado, una retórica y un quehacer artificial incorporado en aras de la seducción, sino que eran representantes profundamente orgánicos de las clases ascendentes –tanto es así que Gramsci los describe con el adjetivo «condensados»–. Es decir, «los intelectuales moderados eran una vanguardia real y orgánica de las clases altas, porque ellos mismos pertenecían económicamente a las clases altas: eran intelectuales y organizadores políticos, y al mismo tiempo jefes de empresa, grandes agricultores o administradores de tierras, emprendedores comerciales e industriales, etc.» (Q19, §24, p. 457). El resultado de esta política de filiación identitaria fue la exclusión de la participación masiva de las clases populares en la construcción del Estado unitario. Para Gramsci, el Partito d'Azione pudo haber desempeñado este papel de dirección e integración de los grupos sociales subalternos. Sin embargo, ellos mismos se encontraban imbuidos en la «atmósfera de intimidación» y la oleada de pánico generada por las revueltas plebeyas de 1848, lo que los «hacía dudar sobre si incluir en su

[32] Como señala Thomas en su monumental *The Gramscian Moment*, en los *Quaderni* «el examen del rol de los moderados en términos de hegemonía es inmediatamente seguido por un extenso análisis del complejo de formas y prácticas culturales que emergieron en las relaciones hegemónicas del Risorgimento [...] Para comprender teóricamente estos análisis, pronto desarrollará el concepto de "aparatos hegemónicos"» (Thomas, 2010, p. 224).

[33] Según Pala, este método de enseñanza consistía en que «el maestro no debía enseñar contemporáneamente a todos sus estudiantes, sino sobre todo a los mejores, quienes a su vez habrían ejercido de profesores con los alumnos menos aventajados» (Pala, 2021, p. 85).

programa determinadas reivindicaciones populares (por ejemplo, la reforma agraria)» (Ibid., p. 458). Como afirma Aguilera,

> en última instancia, el PdA no comprendió el nexo entre la cuestión agraria y la nacional y no supo ver en el campesinado una base social de maniobra formidable, dejándose arrastrar por un nacionalismo abstracto y desaprovechando coyunturas tan decisivas como la dictadura «jacobina» de Garibaldi en el sur y la batalla por la Asamblea constituyente. Evidentemente no se trataba de formar durante el *Risorgimento* un imposible bloque obrero-campesino [...] sino de que la burguesía italiana asumiese un rol verdaderamente hegemónico contra la aristocracia (Aguilera, 1984, p. 35).

Ciertamente, a pesar del estilo contrafáctico del análisis gramsciano, lo que estaba en juego era la capacidad de «imprimir al movimiento del Risorgimento un carácter más marcadamente popular y democrático» (Q19, §24, p. 458), y de establecer, al estilo jacobino, un vínculo efectivo entre el campo y la ciudad. En este punto, parece quedar claro que la hegemonía en el *Risorgimento* no se produce debido a la activación o «a la movilización y el involucramiento de las masas populares (guerra de movimiento) sino por medio de su control capilar, de una estrategia de neutralización continua de sus tentativas para conquistar una posición autónoma en el terreno político y que, en definitiva, se define como guerra de posición» (Frosini, 2022d, p. 266).[34] La dirección, incluso la de los grupos no-dirigentes,[35] no se caracterizó por la articulación y la agregación de elementos con la potencialidad necesaria para causar una explosión de «tipo francés», sino por la incorporación molecular de recursos políticos e intelectuales en aras de la neutralización de las fuerzas subversivas. Para caracterizar este fenómeno, Gramsci se sirvió de una expresión del historiador italiano Vincenzo Cuoco ya mencionada anteriormente, la de «revolución pasiva». El carácter revolucionario del acontecimiento reside en que,

> con todos sus límites, el *Risorgimento* había sido un fenómeno objetivamente progresivo: dotó a los italianos del tipo de Estado-nación que caracterizaba la modernidad europea; unificó el mercado nacional, condición indispensable para el desarrollo de las fuerzas

[34] Para un análisis diacrónico de la «revolución pasiva», véase Frosini (2022d), Voza (2022a).

[35] A propósito de esto, el partido del Piamonte es caracterizado por Gramsci por su «neomalthusianismo político-económico». Es decir, buscaba el dominio y la dirección «nacional» sin la participación activa de las grupos subordinados: «quería que la monarquía piamontesa extendiera su alcance a toda Italia, con la única sanción de plebiscitos regionales, sin ninguna condición o limitación popular» (Q4, §38, p. 442).

> peninsulares; y [...] introdujo en la vida nacional una cultura política liberal que, por muy clasista que fuera, representaba al fin y al cabo un avance respecto del tétrico absolutismo de los Estados preunitarios (Pala, 2021, p. 105).

Este juicio, además, no sería exclusivo del contexto italiano decimonónico, sino que es una tendencia «dinámica» de escala internacional, típico de la constitución burguesa de la Modernidad occidental. Así es destacado por Voza en el *Dizionario gramsciano (1926-1937)*: «el concepto de revolución pasiva [...] es planteado siempre por Gramsci, incluso cuando se refiere al *Risorgimento* italiano, como un concepto válido que pone en evidencia e interpreta el modo de la formación de los Estados modernos en el siglo XIX europeo y continental» (Voza, 2022c, p. 437). En la nota §11 del *Cuaderno 15*, el sardo se pregunta sobre la posibilidad de vincular la fórmula «revolución pasiva» con la de «guerra de posición», contrapuesto a la «guerra de maniobra». Aunque la respuesta ha sido anticipada en la cita de Frosini presente en este mismo párrafo, lo importante es que, en relación con estas categorías, lo particular del *Risorgimento* es que ambos sintagmas estaban encarnados en la dialéctica Cavour (revolución pasiva-guerra de posiciones) - Mazzini (iniciativa popular-guerra de maniobras).

No obstante, debido a la ignorancia de Mazzini respecto de su posición en la coyuntura histórica –«si Mazzini hubiera sido consciente de ello, es decir, si hubiese sido un político realista y no un apóstol iluminado» (Q15, §11, p. 234), como dirá Gramsci en un tono desdeñoso– el desenlace se caracterizó por la integración progresivas de los principales vectores de fuerza de los demócratas en el bando contrario. En efecto, «la ausencia de participación popular masiva en el *Risorgimento* se traduce en el hecho de que los moderados no sólo dirigieron a los demócratas durante el proceso de unificación, sino también posteriormente, disgregando a la oposición e integrándola molecularmente en el sistema» (Aguilera, 1984, p. 27). A este fenómeno histórico que produce una modificación de la composición de fuerzas en el campo social, en este caso gracias a la conciencia hegemónica de los moderados, Gramsci lo denominará «transformismo»: «el llamado "transformismo" no es sino la expresión parlamentaria del hecho de que el Partido d'Azione es incorporado molecularmente por los moderados y las masas populares son decapitadas, sin ser absorbidas en el ámbito del nuevo Estado» (Q19, §26, p. 484).

En lo que va desde 1860 hasta el periodo giolittiano, con el estallido de la guerra de 1914 y la participación activa de Italia en la misma, la política peninsular se caracterizó fundamentalmente por el equilibrio transformista. Según Aguilera, apoyándose en la nota B §36 del Q8, se podrían distinguir dos etapas en el interior de este largo intervalo. En primer

lugar, las cuatro décadas que comprenden el ocaso del siglo XIX, que sería una forma de transformismo producida molecularmente, es decir, en la que «los dirigentes de la oposición democrática se integran individualmente en la "clase política" conservadora-moderada» (Aguilera, 1984, p. 42). Y un segundo momento a partir de 1900, en el que «se asiste al fenómeno de integración masiva de enteros grupos políticos que se pasan al campo moderado» (Ibid.).[36] En los primeros compases del Estado unitario se llevó a cabo una política de represión contra las corrientes «subversivas», especialmente el bandolerismo. La tradición subversiva o el «subversivismo», convertida en una entidad en sí misma dentro del léxico gramsciano, se refiere «al movimiento de las clases subalternas que, carentes de conducción, coordinación y organización, intentan quebrar periódicamente el dominio de las clases al cual se encuentran sujetas» (Frosini, 2022d, p. 267).[37] La preponderancia de los conatos no-centralizados de rebeldía sería un síntoma de la incapacidad de la burguesía para ser realmente hegemónica, de integrar de manera efectiva a las clases subalternas en la vida del Estado, con un énfasis particular en la «cuestión meridional». Este problema, lejos de solucionarse, se prolongó tras la victoria de la «Izquierda histórica» en 1876. En palabras de Gramsci:

> no se ha producido ningún cambio esencial en el paso de la Derecha a la Izquierda: el marasmo en que se encuentra el país no se debe el régimen parlamentario (que se limita a hacer público y notorio lo que antes permanecía oculto o daba lugar a publicaciones clandestinas libelistas), sino que es producto de la debilidad e inconsistencia orgánica de la clase dirigente y de la gran miseria y atraso del país» (Q19, §5, p. 430)

A partir de la década de los ochenta del siglo XIX, el «transformismo» se institucionalizó sobre la base de un gran acuerdo entre los diputados de la Izquierda y la Derecha parlamentaria, «ahora casi indistinguibles ideológicamente, y con gobiernos que obtenían la confianza en el parlamento con una sopesada distribución de cargos públicos» (Pala, 2021, p. 116). Esta variante oficial del transformismo, continuando con Pala, «más que una decisión autónoma de la Izquierda, era otra manifestación del control de los moderados sobre la izquierda de origen mazziniano que venía de los años anteriores a 1861» (Ibid., p. 117). La encarnación paradigmática de la impotencia transformista de la *Sinistra storica* fue, para Gramsci, la política colonial de Francesco Crispi. En aras de hacer frente a las demandas de tierra de los campesinos

[36] Gramsci añade un periodo intermedio (1890-1900), «en el que una masa de intelectuales se pasa a los partidos de izquierda, llamados socialistas, pero en realidad puramente democráticos» (Q8, §36, p. 247).
[37] Sobre la definición del término «subversivismo» en Gramsci recomendamos el texto de Levy (2007).

del sur de la península, el político siciliano decidió buscar una solución en la expansión colonial en el Cuerno de África, pero, a diferencia de los grandes imperios coloniales europeos, «al imperialismo italiano le faltaba un impulso real, y esta carencia se suplió con la emocionalidad popular de los rurales, ciegamente dirigidos hacia la propiedad de la tierra: era una necesidad de política interna que había que resolver, y se aplazó su solución al infinito» (Q19, §24, p. 463). En este contexto es necesario interpretar la radicalización de ciertos grupos de la izquierda mazzinista y la creación del Partido Socialista Italiano (PSI) en 1892.

Por último, durante la «edad giolittiana», ya en la segunda etapa de la periodización establecida por Gramsci, el descontento y el hartazgo expresado en las rebeliones finiseculares obligaron a las clases dominantes a llevar a cabo una ampliación democratizadora del Estado. Ahora bien, esto únicamente era una respuesta parcial a la inveterada exclusión política de los grupos subalternos en la región, dado que en lugar de proponer soluciones que resolvieran de manera práctica las condiciones materiales de las clases populares, se optó por la «domesticación» de los partidos antisistémicos y de los cuadros medios del *mezzogiorno* a través de su inclusión efectiva en la arquitectura gubernamental. Según Gramsci, se logró con medidas policiales-políticas,

> favores personales a la capa de «intelectuales» y picapleitos, bajo la forma de empleos en las administraciones públicas, permisos para el saqueo impune de las administraciones locales, una legislación aplicada menos rígidamente que en otros lugares, dejando al clero disponibilidad de patrimonios notables, etc., es decir, incorporación a «título personal», dentro del personal dirigente estatal, de los elementos meridionales más activos, con particulares privilegios «judiciales», burocráticos, etc. De este modo, el estrato social que habría podido organizar el endémico descontento meridional se convertía, por el contrario, en un instrumento de la política septentrional, un accesorio en forma de policía privada (Q19, §26, p. 481).

Es así como la revolución pasiva y el transformismo propios de los orígenes del *Risorgimento* son arrastrados hasta la orilla de la década de los veinte, determinada por la derrota del movimiento obrero y el auge del fascismo. Aquello que Gramsci encuentra en su teorización del largo proceso histórico de tensiones y conflictos por la construcción de la unidad nacional es

> una forma nueva de hegemonía que, paradojalmente, se apoya sobre «la ausencia de iniciativa popular en el desarrollo de la historia italiana» [...] El pueblo es, a su modo, «protagonista» de la historia de Italia: la política de las clases dominantes se ve constantemente constreñida a relacionarse con ello, mediante una serie de innovaciones que logren impedir una explosión revolucionaria, desviando constantemente su energía [...] a través de «una serie de reformas o de guerras nacionales» [...].[38] El pueblo, aunque disgregado y disperso, «presiona» sobre el Estado y, aunque permanezca fuera de él, su presión modifica el Estado, impulsándolo a «modernizarse» (Frosini, 2022d, p. 268).

1.3. Interludio catastrófico: del *biennio rosso* a la contrarrevolución fascista (1914-1926)

Si la larga revolución pasiva del liberalismo se caracterizó por la absorción de los conatos populares y la canalización parcial de sus demandas a través del ejercicio transformista, el intervalo que va del estallido de la I Guerra Mundial a la Marcha sobre Roma de 1922 fue, sin lugar a dudas, el del despertar organizativo, los anhelos de cambio y la posterior derrota de la «antítesis vigorosa» subyacente a la arquitectura política del Estado unitario. Así como los apuntes sobre el *Risorgimento* tienen una presencia destacada en los *Quaderni*, no ocurre lo mismo con el periodo señalado, y, de hecho, ni siquiera con el análisis del fascismo. Probablemente, el motivo que lo explica sea el más obvio de todos: la dificultad para escribir sobre la naturaleza y la represión del fascismo en una prisión controlada por la burocracia del régimen fascista. Aun así, Gramsci legó algunas reflexiones de un valor incalculable, muchas de las cuales han de ser leídas entre líneas por razones de criptografía. Hay que tener en cuenta, además, que dicho intervalo coincide con la etapa de mayor intensidad política del sardo, a la que Manuel Sacristán denominó como «la breve plenitud de Gramsci». En este apartado, en lugar de profundizar sobre los pormenores de la historia, nos limitaremos a señalar algunos de los acontecimientos decisivos en la evolución militante e intelectual del sardo para, finalmente, arribar en su particular hermenéutica del fenómeno fascista.[39]

Después de que Austria declarara la guerra a Serbia, con el atentado de Sarajevo del 28 de junio de 1914 y la posterior crisis diplomática de julio, se desató la que hasta el momento había sido la más colosal de las contiendas de la historia. Por su parte, Italia decidió mantenerse

[38] La cita de Gramsci aludida por Frosini se encuentra en Q4, §57, p.495.

[39] Para un perfil biográfico de Gramsci, confróntese Fiori (2016), D'Orsi (2017), Pearmain (2023) y Vacca (2020). También sobre el joven Gramsci, Grisoni & Maggiori (1975).

al margen del conflicto, lo que terminaría por dividir al país en dos posturas enfrentadas. De un lado, en el bloque partidario de la neutralidad se encontraban las fuerzas de Giolitti o el Partido Socialista Italiano. Mientras tanto, entre los agentes más proclives a la intervención se congregó una mezcla de lo más variopinta, desde los mazzinistas republicanos hasta el por aquel entonces director del diario *Avanti!*, Benito Mussolini.[40] Sin embargo, movidos por los intereses geopolíticos y unas expectativas de triunfo inmediato que resultaron frustradas, las clase gobernante en connivencia con el rey Victor Manuel III finalmente decidió incorporarse a la contienda. En medio de todo este tumulto, Gramsci publicó un artículo que le valdría para ganarse las antipatías de algunos de sus compañeros, acompañándolo como un peso muerto en el curso de los años por defender una postura favorable a Mussolini. Si bien el texto, titulado «Neutralidad activa y operante», puede resultar anecdótico en lo que al conflicto bélico se refiere, según Sacristán, «es de una gran importancia porque documenta las raíces del primer socialismo de Gramsci» (Sacristán, 1998, p. 100). Para el filósofo catalán, la relevancia del artículo se halla en que, todavía con un concepto idealista de la evolución de la historia, da muestras de su pre-leninismo y de una incipiente idea de la hegemonía al presentar el principio de la autonomía activa del proletariado:

> los revolucionarios conciben la historia como creación de su propio espíritu, hecha por una serie ininterrumpida de tirones actuados sobre las demás fuerzas activas y pasivas de la sociedad, y preparan el máximo de condiciones favorables para el *tirón* definitivo (la revolución), no debe contentarse con la fórmula provisional de «neutralidad absoluta», sino que deben transformarla en una «neutralidad activa y operante» (Gramsci, 2013, p. 19).

El lustro que siguió a los sucesos de 1917, resultó ser de una intensa actividad política para el joven sardo. Además de la Revolución de Octubre, a la que Gramsci saludó con entusiasmo,[41] el clima de agitación que recorría todo el continente desembocó en el *biennio rosso* italiano.[42] Según documenta el historiador Giaime Pala, sólo «en 1919, se produjeron 1.663 huelgas en el

[40] Quizás sea necesario recordar que, por aquel entonces, Mussolini era un enérgico militante del Partido Socialista Italiano que debido a su carácter carismático había ganado muchas simpatías, sobre todo, entre los militantes más jóvenes del partido.

[41] Más adelante se comentarán brevemente dos de los artículos más señalados del joven Gramsci: «La revolución contra *El capital*» (24 de noviembre de 1917) y «Nuestro Marx» (4 de mayo de 1918), ambos publicados en *Il Grido del Popolo*.

[42] Un breve relato de los acontecimientos revolucionarios se encuentra en Juan Dal Maso (2021).

ámbito industrial y 208 en el sector agrícola, en las que participaron 1.554.566 trabajadores y se perdieron 22 millones de jornadas laborales» (Pala, 2021, p. 137); lo que sirve para hacernos una idea general del elevado nivel de conflictividad social de la época.

La incursión de Gramsci en el terreno llegaría de la mano de la creación de un nuevo proyecto, el periódico *L'Ordine Nuovo*, en el que, junto a varios de los antiguos compañeros de la universidad, se debatiría sobre los problemas de orden coyuntural al margen de la influencia de las corrientes dirigentes del partido.[43] El intelectual liberal y antifascista Piero Gobetti, al que Gramsci apreciaba (y viceversa),[44] en un artículo de 1922 describió *L'Ordine Nuovo* como «el único documento de periodismo revolucionario y marxista aparecido en Italia (dotado de algún ideal de seriedad)» (Gobetti, 2024, p. 141). El periódico pronto se convirtió en un órgano de los soviets italianos, esto es, los consejos de fábrica. Los integrantes del proyecto creían que los consejos obreros de la ciudad de Turín «podían ser la semilla de una nueva forma de autogobierno proletario enraizado en el entorno productivo y alentaron la ocupación y autogestión de las fábricas» (Rendueles, 2018, p. 17).[45]

A diferencia de otras hermenéuticas marxistas, la concepción del orden propia del revolucionario sardo no requería de un salto metafísico en el tiempo, sino que los ingredientes y las condiciones para combatir el caos de la burguesía e instaurar un «orden nuevo» se encontrarían ya como líneas de tendencia incipientes entre los modos de vida de la clase trabajadora; razón por la que afirmaba que «el Estado socialista existe ya potencialmente en las instituciones de vida social características de la clase obrera explotada» (Gramsci, 2013, p. 61).

No obstante su empeño y su capacidad organizativa, la cual resultó ser realmente sorprendente en algunos casos,[46] el movimiento consejista terminaría siendo derrotado. Las tensiones se extendieron por todo el PSI hasta que las fracturas fueron irreparables. En las disputas internas del partido a propósito de la cuestión electoral, la cual enfrentaba a maximalistas, reformistas y el abstencionismo capitaneado por Amadeo Bordiga, Gramsci decidió abandonar y retirarse a ejercer labores formativas con la creación de «un grupo de educación comunista» (Pearmain, 2023, p. 79). Es de sobra conocido, y lo pondremos en valor

[43] A pesar de que su filiación al PSI no se conoce con exactitud, se ubica su ingreso en torno a finales del año 1913. Por otra parte, el lanzamiento de *L'Ordine Nuovo* data del primero de mayo de 1919, y entre los fundadores se encuentran, además del propio Gramsci, Angelo Tasca, Umberto Terracini y Palmiro Togliatti.

[44] Cfr. Spriano (1974) o el estudio introductorio de Giaime Pala y Gianluca Scroccu a Gobetti (2024).

[45] Un análisis de la ocupación de las fábricas se puede encontrar en Spriano (1972).

[46] Según un informe enviado al Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista citado por Fiori (2016) y Pearmain (2023), en respuesta a la orden de desbaratar la organización de un mitin fascista, «los consejos de fábrica movilizaron en el curso de una hora y sin ninguna preparación a ciento veinte mil obreros encuadrados en fábricas» (Fiori, 2016, p. 158).

en los capítulos posteriores, que Gramsci era especialmente sensible a la relevancia del papel de la cultura en la adquisición de una progresiva autoconciencia orientada a la metamorfosis socialista. Como cuenta Giuseppe Fiori en la biografía del dirigente comunista, «sus compañeros de lucha política recordarán más tarde como dato destacado de la personalidad de Gramsci su vocación por la propaganda de las ideas y su constante incitación a estudiar, a profundizar en los problemas con método» (Fiori, 2016, p. 131).[47]

Finalmente, tras la celebración del XVII Congreso Nacional del PSI, cuando las costuras no soportaron más la divergencia táctica y estratégica, el 21 de enero de 1921 se fundó en Livorno el Partido Comunista de Italia (PCd'I),[48] ocupando Gramsci, todavía, un rol subordinado. Casi dos años más tarde, el ascenso del fascismo que se venía fraguando en forma de una contrarrevolución se consumó con la marcha sobre Roma, una exhibición del músculo militante que, con la venia del rey, terminaría convirtiendo a Mussolini en jefe de gobierno. De manera muy telegráfica, los eventos más destacados que acontecieron en la vida del sardo a partir de entonces se podrían resumir en dos periodos. En primer lugar, su estancia en Moscú como delegado italiano para la II Conferencia del Comité Ejecutivo ampliado de la Internacional Comunista, donde tendrá la oportunidad de conocer tanto el desempeño del gobierno soviético como, en el sanatorio de Serebriani Bor, a Yulia, Tatiana y Eugenia Schucht. Por otro lado, ya en 1924 Gramsci se convierte en el secretario general del PCd'I y tan sólo un par de años más tarde, una vez que la dictadura fascista ha suprimido todas las garantías constitucionales, será detenido y encarcelado hasta el cumplimiento de su condena el 21 de abril de 1935, apenas seis días antes de su muerte.

Lo que define el fondo de la nueva etapa histórica que inaugura la Primera Guerra Mundial es algo que la política del *Risorgimento* había buscado contener a toda costa: la irrupción masiva de los grupos sociales medios y subalternos en la vida pública de la nación. Esta sería la clave de bóveda para comprender el auge del fascismo. Precisamente, Gramsci se destacó desde muy temprano por ofrecer una respuesta de gran complejidad a un fenómeno social radicalmente novedoso, como lo fue el movimiento fascista en Italia. Son muy

[47] Verbigracia del entusiasmo por la formación sería la organización de un «club de vida moral» en el que se repartían tareas de lectura entre los jóvenes socialistas para posteriormente poner en común las conclusiones y discutirlas entre todos. Algunos detalles de esta experiencia se pueden encontrar en Fiori (2016), donde afirma que, por aquel entonces, «la educación política de los jóvenes seguía siendo lo que más le interesaba» (Fiori, 2016, p. 142).

[48] La denominación no fue escogida al azar, ya que, en palabras de Christophe Bourseiller, «los comunistas de Italia tienen la clara intención de integrarse en un movimiento internacional, sin patria ni fronteras. El Partido Comunista de Italia es sólo la parcela transalpina de un futuro partido comunista mundial, del que la Komintern no es más que una prefiguración» (Bourseiller, 2022, p. 71). No será hasta el año 1943, con la disolución de la Internacional Comunista, que el PCd'I cambie su nombre a Partido Comunista Italiano (PCI).

ilustrativas al respecto las palabras de Trotsky sobre las dificultades hermenéuticas de los revolucionarios para captar la singularidad del fascismo en los albores de su crecimiento:

> El partido comunista no distinguía los rasgos particulares del fascismo, que derivan de la movilización de la pequeña burguesía contra el proletariado. Según las informaciones de mis amigos italianos, *con la excepción de Gramsci*, el partido comunista no creía posible la toma del poder por los fascistas. Si la revolución proletaria había triunfado, ¿qué clase de golpe de Estado contrarrevolucionario podría haber todavía? ¡La burguesía no puede sublevarse contra sí misma! Esa era la orientación política fundamental del partido comunista italiano (Trotsky, 1932, s/p, el destacado es nuestro).

En 1920, a pesar de los vestigios de optimismo presente en otros escritos, Gramsci advertía que «la fase actual de la lucha de clases en Italia es la fase que precede a la conquista del poder político por el proletariado revolucionario [...] o bien una tremenda reacción de la clase propietaria y de la casta de gobierno» (Gramsci, 2013, p. 72).[49] Como explica Fernández Buey en la contextualización del artículo, más que la violencia de las escuadras fascistas o la grandilocuencia verborreica de Mussolini, lo que alertó a Gramsci fue «la fría reflexión de un empresario como Olivetti sobre el poder que pretenden representar en la fábrica los consejos y sobre la decisión del patronato de impedir rápidamente la consolidación de un doble poder en las empresas» (Fernández Buey, 1978, p. 146); esto es, la contraofensiva de la patronal.

Sería a partir de 1924 cuando el ya dirigente comunista ajustó sus instrumentos para orientar la mirada hacia las alteraciones sociológicas y antropológicas de la posguerra y la composición social de la empresa reaccionaria: su personalidad. Probablemente, el documento que da mejor muestra de ello es el informe que presentó al III Congreso del PCd'I en enero de 1926, comúnmente conocido como las «Tesis de Lyon», en el que se apuntan algunas líneas que conectan la fenomenología del fascismo con las deficiencias propias de la estructura política del *Risorgimento*.[50] Gramsci plasmó sus primeras intuiciones de que el fascismo,

[49] Un buen ejemplo de la sintonía de Gramsci con la línea política de Lenin y viceversa es el apoyo del dirigente soviético a las posiciones ordinovistas en las *Tesis para el II Congreso de la Internacional Comunista*, en cuyo punto número 17 dirá: «con relación al Partido Socialista Italiano, el II congreso de la III Internacional estima acertadas, en lo fundamental, la crítica a este partido y las propuestas prácticas expuestas al Consejo Nacional del mismo, en nombre de la Sección de Turín, en la revista *L'Ordine Nuovo* del 8 de mayo de 1920, que corresponden por entero a todos los principios fundamentales de la III Internacional» (Lenin, 1986, p. 206).

[50] Como indica Tafalla, en las Tesis de Lyon se pueden encontrar «los grandes ejes de reflexión de *Algunos temas de la cuestión meridional*, pero también de los *Cuadernos de la cárcel*: el análisis histórico de la formación social italiana, la cuestión meridional, el concepto de hegemonía, de alianzas de clase, de fuerzas motrices de la revolución, el análisis del fascismo, el rol del partido y de su organización» (Tafalla, 2024, p. 72). En la misma

apoyado en los resortes de la pequeña burguesía urbana, la nueva burguesía agraria e importantes sectores del ejército y la magistratura, era en realidad un agente original que, además de al movimiento obrero, se oponía a las viejas clases dirigentes y su incapacidad para canalizar las contradicciones que afloraron tras el estallido de la I Guerra Mundial. Como afirma Enzo Santarelli, lo «que resulta un dato constitutivo del fascismo es el hecho de que, por primera vez, viene a representar una organización de masas nacional de las capas medias que pretenden programáticamente la dirección del país» (Santarelli, 1979, p. 25). En definitiva, la conclusión a la que llegó Gramsci que le serviría como punto de partida para el escrutinio del fascismo en los *Quaderni* es que

> supo ver que todos los regímenes políticos occidentales, independientemente de sus características e ideologías, tuvieron que afrontar, después del primer conflicto mundial, el problema de cómo gestionar el ingreso de las grandes masas en la escena política y de cómo organizar las transformaciones de una economía que se dirigía hacia una imponente concentración de capitales y empresas y hacia formas productivas masificadas y estandarizadas (Pala, 2016, p. 250).

Si nos remitimos a los apartados anteriores, aprehenderemos el porqué del presentismo historiográfico gramsciano, es decir, en qué medida la contención de la pulsión emancipatoria en la forma de una revolución pasiva desembocó en una crisis de hegemonía y el estallido social al que el autoritarismo fascista buscaría dar una salida. La pregunta que hubo de formularse, entonces, fue acerca de la articulación política ulterior: ¿se limitó el régimen de Mussolini a ser un sistema represivo o, además, logró incluir vías de acceso y participación a la sociedad civil? Siguiendo a Frosini, una de las claves se encontraría en el parágrafo §18 del *Cuaderno 3*, dedicado a la historia de las clases subalternas. En él, Gramsci afirma que

> el Estado moderno abolió gran parte de la autonomía de las clases subalternas, abolió el Estado como federación de clases, pero ciertas formas de la vida interna de las clases subalternas renacieron como partidos, sindicatos, asociaciones culturales. La dictadura moderna elimina también estas formas de autonomía de clase, y se esfuerza por incorporarlas a la actividad estatal: en otras palabras, la concentración de toda la vida de

línea, Frosini declara que «las Tesis de Lyon habían sido el primer análisis de la realidad italiana desde el punto de vista comunista, un análisis que había encontrado su profundización monográfica en el escrito de 1926 sobre la cuestión meridional» (Frosini, 2022d, p. 258).

la nación en manos de la clase dominante se vuelve frenética y absorbente (Q3, §18, p. 289).[51]

En un análisis de continuidad entre el surgimiento de la arquitectura política del siglo XIX y la geometría de la dictadura moderna, Gramsci colige que el fascismo no erradica los núcleos organizativos propios de la sociedad civil, sino que los integra en el Estado a través de una concentración inaudita de los aparatos productivos y culturales; resultado de una expansión masiva que se había tornado irreversible. En este sentido, para Frosini, «se puede decir que el Estado totalitario es, en el mismo movimiento, una estatalización de la sociedad y una socialización del Estado» (Frosini, 2022d, p. 272), frase que recuerda a la dialéctica leninista entre extensión-extinción del Estado. Dicho modelo, de facto, no será exclusivo del corporativismo fascista, este es únicamente una de las respuestas posibles, para Gramsci el sistema soviético y la democracia americana han de entenderse también a partir de estas coordenadas.[52] Es muy importante tener esto presente para una comprensión más adecuada de la hegemonía en el examen posterior, debido a que esta, más que a la manera de una simple dirección cultural, deberá ser concebida como una alteración antropológica a través del control capilar de los modos de vida.

Por último, el logro de la tematización gramsciana del fascismo como la revolución pasiva típica del siglo XX alcanza su plenitud en 1932, a propósito de la revisión del método ético-político del filósofo Benedetto Croce.[53] La propuesta del pensador napolitano, como ya hemos mencionado anteriormente, subordina los procesos de transformación a la dialéctica revolución-restauración, definiendo los nudos de conflicto a la manera de un accidente sobre el curso normal de los acontecimientos. Esto le conduce, verbigracia, en su manuscrito sobre la historia de Europa a obviar el episodio acaecido en Francia en 1789, tomando la Restauración Borbónica como punto de partida. Frente al ejercicio revisionista, Gramsci se pregunta: «¿es posible (concebir) una historia de Europa en el siglo XIX sin abordar orgánicamente la Revolución francesa y las guerras napoleónicas?» (Q10(I), §9, p. 510). La réplica, obviamente,

[51] Esta nota habría de ser complementada con el epígrafe §47 del Q1, en la que Gramsci hace una lectura corporativista de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Por otro lado, también Togliatti, en un ciclo de conferencias celebrado en Moscú en 1935, comenta: «el fascismo ha destruido las organizaciones de clase, pero se ha propuesto reconstruir las organizaciones obreras y llevarlas a los cuadros de la dictadura fascista. Desde el punto de vista teórico general la cuestión se plantea así: tengamos organizada a la masa, pero infundamos a las organizaciones un carácter reaccionario» (Togliatti, 1977, p. 84).

[52] Nos detendremos en el análisis del modelo americano en el apéndice sobre el análisis del poder y la hegemonía en Gramsci y Foucault.

[53] En este apartado nos limitaremos a realizar una mención superficial, ya que nos detendremos *in extenso* sobre ello en apartados posteriores.

es negativa. La intuición gramsciana es que, más que una teoría científica, la historia ético-política es una hipótesis ideológica que busca constituir un movimiento semejante al de las restauraciones del siglo XIX, pero adaptado al contexto nacional de posguerra. Por eso, Gramsci se interroga de nuevo: «pero en las condiciones actuales, el movimiento que corresponde al liberalismo moderado y conservador, ¿no sería más precisamente el movimiento fascista?» (Ibid.). La zozobra de Croce ante las agitaciones revolucionarias desembocó, quizás a su pesar, en la elaboración de un método de interpretación-acción sobre la historia que justificaría y fortalecería la intervención cesarista propia del fascismo.[54]

Según Frosini, lo que tendrían en común sendas revoluciones pasivas es que «la burguesía se ha hecho cargo de impulsar una serie de cambios revolucionarios en el entramado del Estado y, por ende, de la producción, con el objetivo de *absorber*, y por este medio de *pasivizar*, las reivindicaciones de las clases populares» (Frosini, 2017, p. 50). A diferencia de la política decimonónica, en el régimen de Mussolini «la novedad consistió en aceptar el carácter de masas que había asumido la política peninsular» (Pala, 2021, p. 156), o sea, en restañar en falso las viejas heridas de la estructura de clases de la sociedad italiana, tales como la integración de los campesinos del *mezzogiorno* o los conatos de revuelta entre los obreros del norte industrial, para encontrar una salida al interludio catastrófico de la década de los veinte.

Es posible observar, pues, la importancia que tiene para el sardo el análisis historiográfico para una correcta comprensión del presente. En este capítulo hemos intentado, por un lado, sentar la base histórica, política y sociológica sobre la que reposa la grilla analítica gramsciana; que, por otro parte, ha de ser pensada siempre en una doble dimensión teórico-práctica, es decir, un intento de comprender el mundo para transformarlo y, al mismo tiempo, actuar sobre el mundo para generar nuevas formas de conocimiento.[55] En los próximos episodios, nos detendremos en la configuración del pensamiento gramsciano a partir de la polémica y la adaptación de la obra de algunos de los más influyentes personajes del siglo XIX y, por aquel entonces, corto siglo XX. Desde Marx hasta Croce, pasando por Labriola o Lenin, van a producir efectos decisivos para la modulación del marxismo de Gramsci, la filosofía de la praxis, que es, en realidad, una completísima teoría de las inercias, los quiebres y las interrupciones de la sociedad, de las alteraciones socio-antropológicas en la cultura, y del rol de la subjetividad y la libertad en (y desde) la historia. Todo ello, además, atravesado por el

[54] Acerca del término «cesarismo» en la lectura gramsciana del fascismo, véase el trabajo de Antonini (2020a).
[55] Desarrollaremos esta cuestión en el apartado «*Hacer* y *prever*: un conocer el mundo al transformarlo».

conflicto y las relaciones de fuerza que dividen la sociedad en gobernantes y gobernados, división que Gramsci, como veremos, pretende abolir en su propuesta. Antes de arribar en ese punto, a modo de preámbulo, nos detendremos sobre la evolución del pensamiento en el joven Marx y la configuración histórica de la tradición socialista de la que Gramsci se nutre y, al mismo tiempo, con la que Gramsci polemiza.

Capítulo 2.

Del joven Marx al viejo Engels.
Sociogénesis del materialismo histórico

Probablemente, el momento en el que mejor se capte el sentido de este capítulo sea tras la lectura de la innovación de Gramsci en el interior del marco teórico marxista. La razón es que, como ya hemos advertido en la introducción, la función de dicho apartado puede ser considerada accesoria o propedéutica, complementaria al núcleo expositivo de los episodios ulteriores. Lo que nos proponemos, entonces, es, en primer lugar, trazar el itinerario recorrido por el joven Marx hasta *llegar a ser* «marxista», esto es, a ofrecer las claves de un pensamiento original: la teoría de la revolución comunista, que es también una contribución a la comprensión profunda de la inmanencia: el absoluto *ser* en la historia del pensamiento. Es importante reseñar la cuestión del devenir marxista como un relación compleja, polémica y pedagógica con el entorno intelectual –Hegel y los jóvenes hegelianos– y los fenómenos políticos de la época –fundamentalmente con la evolución del movimiento obrero en tensión con las estructuras del mundo burgués–.

Posteriormente, esbozaremos con trazo grueso un paisaje epocal de la invención de la «tradición» marxista, lo que es, a todas luces, un problema de la organización de la cultura con arreglo a circunstancias de índole científica y política. Para Gramsci, y para otros pensadores antes que él, será fundamental establecer una diferencia entre ambos: el «marxismo» de Marx, por un lado, y el materialismo histórico como una configuración posterior, el cual se inicia con las aventuras del viejo Engels y será decisivo para entender la formación del contexto en el que Gramsci recibe la herencia marxiana. Es así que en sus pautas metodológicas para un estudio riguroso de la obra de Marx, el sardo declara que «resulta indispensable investigar las diferencias entre el Marx que llamaré auténtico, y Engels, para poder ver lo que no es marxista en las presentaciones que hace Engels del pensamiento de su amigo» (Q4, §1, p. 300). Antes,

sin embargo, expondremos en unas pocas páginas la cuestión del «joven Marx», dado que la consideración de la madurez no responde a criterios espontáneos o neutrales, sino a una dilatada discusión política y filosófica. En resumen, podríamos sentenciar que la inspiración para la redacción de este capítulo se halla en este fragmento de la reflexión carcelaria:

> Hegel, a caballo entre la Revolución francesa y la Restauración, dialectizó los dos momentos de la vida filosófica, el materialismo y el espiritualismo. Los continuadores de Hegel destruyeron esta unidad, volviendo al viejo materialismo de Feuerbach, y al espiritualismo con la derecha hegeliana. En su juventud, *Marx revivió toda esta experiencia: hegeliano, materialista feuerbachiano, marxista*. En otras palabras, reconstruyó la unidad que había sido destruida, erigiendo una nueva construcción filosófica: esta nueva construcción suya, esta nueva filosofía, ya es perceptible en las tesis sobre Feuerbach (Q4, §3, p. 403).

No es fácil determinar el momento exacto en el que el texto de un autor deja de corresponder a su periodo de juventud para ser calificado como un escrito de madurez, mucho menos cuando se trata de la obra de alguien cuya comprensión ha requerido grandes esfuerzos de aproximación filológica. Normalmente, las variables que se emplean para definir las etapas de un autor o de una obra están relacionadas con el desarrollo particular de los sujetos sobre los que se está llevando a cabo una investigación, y no con una franja etaria determinada; etapas, pues, asociadas a su contexto histórico y biográfico, a sus referencias bibliográficas, a la introducción de una innovación teórica, etc.[56]

En el caso de Marx, aunque también en el de Gramsci, el establecimiento de una línea de demarcación para la delimitación de su trayectoria no ha sido una tarea sencilla, ni mucho menos de consenso, entre los especialistas. En el año 2017, por ejemplo, se publicó una película consagrada a los primeros años de la evolución filosófica y política de Marx que fue, de facto, titulada como *El joven Marx* (Peck, 2017) y, sin embargo, finaliza en un momento en el que algunos autores consideran que el revolucionario alemán ya se encontraba en plena maduración (Althusser, 1968). Más allá de lo anecdótico, esto plantea una serie de dificultades que intentaremos desentrañar en las próximas páginas. A modo de anticipo, hemos de confesar que,

[56] Es por esto por lo que, curiosamente, en ocasiones nos encontramos con que se etiquetan como «escritos de juventud» textos que han sido elaborados a una edad relativamente avanzada. Llama la atención, verbigracia, el caso de György Lukács, en el que algunos de los textos considerados de juventud fueron escritos y publicados habiendo ya superado generosamente la treintena.

dado que esta no es una cuestión central de los intereses de la presente investigación, nos limitaremos a exponer algunas ideas que, hasta el día de hoy, han sido ampliamente discutidas y comentadas, a partir de las cuales plantear un marco general de interpretación de la evolución de la teoría marxista. Es de recibo advertir que si nos limitamos en esta propedéutica a las etapas tempranas del pensador de Tréveris no es porque Gramsci circunscriba todo Marx al joven Marx, o que renuncie a los escritos de madurez del mismo, sino que lee al segundo a través de los lentes del primero, concretamente a partir del Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*.

La irrupción del «joven Marx» en la escena filosófica y política de la década de 1930, tras el descubrimiento y la publicación de *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*, abrió un cisma en la hermenéutica marxista:

> con la publicación de la obra en 1932 [...] tuvo inicio una larga controversia con respecto a la naturaleza del escrito, considerado por algunos un texto inmaduro en comparación con la crítica de la economía política que más tarde emprendió Marx; y por otros, por el contrario, el preciso sostén filosófico de su pensamiento, atenuado cada vez más durante el largo camino de la escritura de *El Capital* (Musto, 2015, p. 21).

La pregunta en torno a la que giran los argumentos fundamentales de la discusión es la de si es posible establecer una continuidad orgánica entre los intereses y las herramientas empleadas en *Los manuscritos*[57] y las categorías y los instrumentos metodológicos de las investigaciones tardías de Marx. Es decir, si el joven Marx es ya parte del «marxismo» o habría que distinguir entre, al menos, dos Marx diferentes.

Más allá del rigor académico, la disputa estuvo impregnada de una pátina eminentemente política que dividió el conflicto interpretativo en dos bandos enfrentados. Por un lado, los investigadores vinculados al *Diamat* soviético y, en general, a las tesis defendidas por los partidos comunistas oficiales, se destacaron por restar importancia a los apuntes de Marx considerándolos como una serie de escritos menores. Para el grupo ortodoxo «marxista-leninista», *Los manuscritos* estaban impregnados de una jerga filosófica que Marx terminaría por rechazar, inclinándose finalmente hacia un anti-humanismo radical. El ejemplo más evidente de la atención marginal prestada al texto por parte de este grupo fue la decisión consciente de excluirlo de las ediciones rusa y alemana de las obras completas de Marx y Engels

[57] A partir de ahora, para una simplificación de la escritura y la lectura, haremos referencia a *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* como *Los manuscritos* o *Los manuscritos de 1844*.

(Ibid.). El otro bando, agrupado de manera un tanto difusa bajo la etiqueta de «marxismo crítico», reunió a un amplio abanico de pensadores y posicionamientos que tenían, al menos, un rasgo en común: atribuir a los textos juveniles un lugar destacado en el desarrollo de la teoría marxista. Este podría subdividirse a su vez en dos facciones en función del valor epistémico que le imprimen a los apuntes marxianos en relación con el global de su obra. En primer lugar, se encuentran aquellos que creen que *Los manuscritos* es el documento capital del filósofo de Tréveris, restándole así importancia a las variantes creativas de los trabajos posteriores. Una de las mejores ilustraciones de este modelo hermenéutico es el caso del sociólogo Siegfried Landshut, autor junto a Peter Mayer de la introducción a la edición alemana de *Los manuscritos económicos-filosóficos de 1844* y creador del mito del «joven de Marx».[58] Por otra parte, la segunda de estas subcorrientes interpretativas desarrolló la hipótesis de la continuidad entre el joven autor de *Los manuscritos* y el Marx maduro de la crítica de la economía política. Tal sería el caso, por ejemplo, del destacado filósofo alemán Herbert Marcuse, para el que la publicación de *Los manuscritos de 1844*

> tiene que convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de la investigación sobre Marx. Estos *Manuscritos* podrían colocar sobre un nuevo suelo la discusión sobre el origen y el sentido originario tanto del materialismo histórico como del «socialismo científico» [...] [ya que en ellos] se pone de manifiesto –claramente como nunca antes– el sentido originario de las categorías fundamentales y podría volverse necesario revisar, a la luz de los orígenes, la interpretación corriente de la posterior formulación de la crítica (Marcuse, 2016, pp. 65-66).

En 1965, el filósofo francés Louis Althusser presenta su ya conocidísima teoría de la «ruptura epistemológica», la cual divide la obra de Marx en dos grandes bloques. En primer lugar, en el periodo situado entre 1840 y 1844 se encontrarían los escritos de juventud, cuya característica definitoria es la de pertenecer a una fase todavía ideológica y precientífica. En los años que comprende este intervalo de tiempo, Marx redactó algunos de sus textos más conocidos, como son *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), los *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844) o, en colaboración con Friedrich Engels, *La sagrada familia* (1844), además de su disertación de doctorado: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de*

[58] También Landshut (2004) en su libro *Karl Marx* llega a afirmar que lo esencial del marxismo ya está contenido en esta obra, anticipando así las tesis de *El Capital*, estudio en el que, por lo tanto, no apareció «ninguna idea fundamentalmente nueva» (Musto, 2015, p. 25).

Demócrito y la de Epicuro (1841). Por otro lado, en el año 1845, se elaboraron las denominadas «obras de la ruptura» (Althusser, 1968, p. 27), que serían los documentos de transición hacia una comprensión materialista y científica de los procesos históricos: *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y, de nuevo en colaboración con Engels, *La ideología alemana* (1845). Con esto, quedó inaugurado el proceso de maduración de Marx que le conduciría a la publicación de su obra monumental: *El capital* (1867).

Ahora bien, para ejecutar un «corte epistemológico»[59] tal y como lo hace Althusser, una fisura que secciona la totalidad de una vastísima obra en al menos dos partes diferenciadas, es de vital importancia definir cuáles son los criterios que, efectivamente, establecen la ruptura. Como hemos podido observar, la literatura marxista ha tomado varios momentos de referencia. Aquellos que, como en el caso de Kołakowski (1980) o del marxista italiano Lucio Colleti (1971), toman como punto de partida los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* basan su hipótesis en el cambio de objeto teórico marxiano: el estudio de la economía política; lo que los conduce a interpretar que la crítica de la economía política desarrollada en sus escritos de madurez hunde sus raíces en los primeros ensayos no publicados de 1844. Sin embargo, aunque es cierto que aquí se produce un cambio con respecto a las inquietudes anteriores, la introducción de un nuevo objeto de estudio no parece ser suficiente para llevar a cabo una fractura de tales implicaciones. Siguiendo a Ruiz Sanjuan, parece lógico afirmar que

> aunque en este escrito Marx se ocupa por primera vez de una nueva disciplina, lo que hay que analizar para constatar la existencia de una transformación fundamental de su posición teórica es el *marco conceptual* desde el que aborda este nuevo objeto de investigación (...) Para determinar un cambio de posición teórica no basta simplemente con constatar un cambio en el objeto de investigación, sino que hay que examinar si el marco teórico dentro del que se aborda el nuevo objeto sigue siendo el mismo o se ha transformado también a su vez (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 107).[60]

En resumen, para delimitar un nuevo sentido en el itinerario teórico marxiano es necesario percibir también una transformación de sus estructuras de pensamiento. No bastaría con una simple modificación del objeto que está siendo escrutado, sino la forma en la que esta operación

[59] Althusser toma prestado este concepto del epistemólogo francés Gaston Bachelard. Para un análisis de la adaptación del sintagma por parte de Althusser y su aplicación a la teoría marxista véase: «El concepto de "corte epistemológico" de Gaston Bachelard a Louis Althusser», en Balibar (2004).

[60] Este desplazamiento se repetirá en Gramsci, como veremos más adelante con la metáfora empleada por Paggi de la fundación de una «nueva Atenas».

es llevada a cabo en el arsenal metodológico y el *corpus* teórico empleado: una transformación en la propia configuración de la mirada sobre el objeto. Siguiendo a Althusser, y a otros autores como Michael Heinrich (2022), sería lógico afirmar que a partir de 1845 se produjo una interrupción fundamental en el desarrollo teórico de Marx que lo empujó a replantear las bases de su pensamiento: el abandono de la terminología y la problemática feuerbachiana.

La posición defendida por el filósofo francés no ha estado, ni mucho menos, exenta de críticas. Por el contrario, ha sido objeto de escrutinio de muchos pensadores marxistas que, sin negar los cambios fundamentales que se produjeron entre *Los manuscritos de 1844* y *La ideología alemana*, denuncian que la propuesta de una separación radical tiene implicaciones negativas que dificultan la exégesis del conjunto de su obra. Según Ernest Mandel, Althusser hace lo correcto al oponerse a cierto método analítico-teleológico, pero se equivoca en presentar las fases evolutivas de un autor en formaciones ideológicas coherentes, lo que le conduce a soslayar que en la transición al materialismo histórico los «elementos del pasado se combinan necesariamente con elementos del futuro [...] Esta combinación no es coherente [...] ofrece fragmentos dispersos que encierran numerosas contradicciones» (Mandel, 1974, p. 93). En la misma línea, el filósofo italiano Marcello Musto se lamenta de que a causa de esta rígida ruptura «*Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* y los otros escritos precedentes a *La ideología alemana* fueron considerados extraños al marxismo y no parte integrante de su desarrollo» (Musto, 2015, p. 41). Otros pensadores, como en el caso de Heinrich o Ruiz Sanjuán, ambos representantes de la «nueva lectura de Marx», tienen como uno de los rasgos de su innovadora matriz interpretativa la capacidad de conciliar ambas posturas.

A continuación, comentaremos la transición marxiana desde el idealismo hegeliano y la antropología de Ludwig Feuerbach hacia la génesis del materialismo histórico como un modelo de conocimiento praxeológico, es decir: el análisis de la realidad social como condición de posibilidad para la intervención sobre el curso mismo de los acontecimientos. Lo haremos, como ya se ha anticipado, teniendo en cuenta varios factores: la relación de Marx con el campo ideológico de la época y el contexto histórico nacional e internacional que le dió cobijo. Quizá esta sea la mejor forma de penetrar en el debate sobre dónde termina el joven Marx y dónde empieza el Marx maduro, escapando así de las interpretaciones unilaterales y ahondando en la paradoja que señaló el sociólogo francés Henri Lefebvre:

> El error, la falsa opción que hay que evitar, es sobrevalorar o infravalorar las obras juveniles de Marx. En ellas ya está contenido el marxismo, pero de forma virtual, y de ninguna manera todo el marxismo (expresión que, por otra parte, no tiene un significado

bien definido). Es falso (y antidialéctico, y antimarxista) creer que el pensamiento de Marx nació y surgió como Minerva de la cabeza de Júpiter; y es absurdo creer que el marxismo comenzó con el *Manifiesto* o *El Capital* (Lefebvre, 1977, p. 93).

2.1. De la crítica del cielo a la crítica de la tierra: pensar la revolución, revolucionar el pensamiento

Debido a la expuesto en el apartado anterior, es realmente difícil encontrar un punto de partida en la trayectoria vital e intelectual de Marx a partir de la cual podamos comenzar a situar su «marxismo». En este sentido, como decía Althusser, «no puede existir una alegría mayor que la de asistir a la génesis de la necesidad, una vez destronados los Dioses de los Orígenes y de los Fines, en una vida que empieza a nacer» (Althusser, 1968, p. 57). Dado el interés de esta investigación en la pregunta por los mecanismo de producción social del pensamiento –los principios teoréticos y los resortes a través de los cuales se organizan y generan los códigos culturales que orientan la existencia cotidiana–, buscaremos una respuesta allí dónde la literatura nos conduce: en la transición de Marx desde la determinación primaria de la conciencia hacia la hipótesis de la influencia fundamental de la «organización» material de la vida en los procesos de cambio histórico.

Desde la década de 1830, en su paso por las universidades de Bonn y de Berlín, en las que estudió Derecho y debutó como poeta y lo procuró, tras varios intentos frustrados, como dramaturgo y novelista, «la mayor distracción que encontró Marx en su carrera legal fue el encuentro con las ideas del filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel» (Sperber, 2013, p. 64). La transmisión de las ideas de Hegel en «el moro»[61] provino de algunos de sus profesores más destacados, pero, sin lugar dudas, la que sería la mayor de las influencias fue la que ejerció sobre él un grupo informal y variopinto de filósofos, teólogos e intelectuales independientes conocidos como los Jóvenes Hegelianos. El adjetivo de «jóvenes» para este caso, coincidiendo con lo que exponíamos a propósito del «joven Marx», no estaba justificado por la franja etaria en la que se encontraban, sino que, a diferencia de los «viejos», esta corriente aspiró a una renovación radical del pensamiento hegeliano (Löwith, 1974). El término, que se popularizó tras la Revolución francesa de 1830, tenía así un significado político concreto y apuntaba a un cambio generacional «que dejaba atrás las nostálgicas reminiscencias de los días gloriosos de

[61] Apodo que le darían durante su estancia en Bonn debido a la tez morena de su piel (Heinrich, 2021b; Sperberg, 2013).

la Revolución francesa de 1789 y abriga pretensiones de cambio con visión de futuro» (Sperber, 2013, p. 74). Honrando esta misma definición, la admiración que Marx sentía por el filósofo natal de Stuttgart no le impidió polemizar con su teoría y profundizar en sus debilidades para ir más allá de la misma.[62] El leitmotiv de este círculo de intelectuales alemanes fue la crítica de la religión tamizada por la arquitectura hegeliana de la «autoconciencia». En efecto, algunos de sus representantes más destacados, como Friedrich Strauss, Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach, definían la religión en sus análisis como una proyección extrañada y alienada de las características esenciales de la humanidad sobre un ser supremo.

En 1840, tras la muerte del monarca Federico Guillermo III y la transferencia del trono a Federico Guillermo IV, la mayoría de los neohegelianos celebraron este hecho como el inicio de un nuevo amanecer en Prusia: la posibilidad del establecimiento de un Estado racional. Muy a su pesar, el nuevo monarca pronto reveló su carácter reaccionario y antihegeliano que materializó con políticas de persecución y censura ideológica como la prohibición de la publicación de revistas y la expulsión de los profesores hegelianos de las universidades. La reacción de los mismos, aunque con matices, fue una defensa cada vez más ferviente de la democracia y el gobierno republicano, arrojándose a los brazos de la oposición liberal prusiana como un foco de resistencia al absolutismo. El itinerario vital e intelectual seguido por Marx se ajusta a la misma senda trazada para el grupo de los hegelianos de izquierda. Después de ser nombrado doctor por la Universidad de Jena,[63] Marx se reuniría con Bruno Bauer en la Universidad de Bonn para comenzar lo que, a todas luces, habría sido una prometedora carrera académica. No obstante, la persecución por parte del Estado prusiano de la filosofía hegeliana tuvo como consecuencia el despido fulminante de Bauer y, por lo tanto, la interrupción de una trayectoria profesional que ni siquiera había comenzado, la de un joven Marx de apenas veintitrés años:

> esta destitución brutal, a la cual los jóvenes hegelianos dieron la importancia de un acontecimiento histórico y de un símbolo de la política reaccionaria del Estado prusiano, fue decisiva para la «politización» radical del hegelianismo de izquierda en general y de

[62] Este fue el caso, el primero de muchos, de su famosa tesis doctoral dedicada a las diferencias entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro (Marx, 1971).

[63] Cuando finalizó su tesis, Marx ya no era estudiante de la Universidad de Berlín debido a que superó el máximo reglamentario de permanencia y no solicitó una prórroga. Además, la Universidad de Berlín se convirtió en un entorno hostil para el hegelianismo en general y para la orientación radical de los Jóvenes Hegelianos en particular. Marx decidió presentar su tesis en la Universidad de Jena, según el minucioso trabajo biográfico de Sperber, porque era la única universidad alemana que no exigía un periodo de residencia ni la presencialidad del candidato para una defensa formal. Así es que Marx obtuvo el título de doctor el 15 de abril de 1841 (Sperber, 2013).

> Marx en particular: al consumar la ruptura entre el neohegelianismo y el gobierno, y al cerrarles las puertas de la universidad, esta medida obligó a la filosofía a «instalarse en los periódicos», a «volverse profana» y a ocuparse de problemas políticos y sociales concretos (Löwy, 1973, p. 38).

Dicho esto, es importante establecer algunos matices a la afirmación de Löwy sobre el proceso en el que la filosofía devino profana para Marx, cómo este efectuó una transición radical de la crítica del cielo a la crítica de la tierra, algo que será fundamental para comprender de manera exhaustiva el desarrollo de la crítica inmanente en un sentido materialista más allá de la inmanencia idealista del flujo evolutivo de la (auto)conciencia. A este respecto, aunque en la teoría contemporánea de la religión «Marx es tratado, en el mejor de los casos, como una referencia marginal, en el peor –como él mismo observó acerca del tratamiento de Hegel en su época– como un "perro muerto"» (Toscano, 2012, p. 178), la aportación del filósofo de Tréveris al debate sobre la naturaleza social del cristianismo nos revela que «entre todos los hegelianos de izquierda no sólo fue el más radical, sino en general el que pudo competir, por su penetración conceptual y erudición, con Hegel mismo» (Löwith, 1974, p. 134).

Uno de los desplazamientos teóricos más importantes ejecutado por el grupo de jóvenes hegelianos fue el de identificar política y religión como dos caras de la misma moneda, es decir, emplear la crítica religiosa como una herramienta afilada para incidir y denunciar el atraso político de la Alemania del periodo de restauración. Marx, bajo el fuerte influjo de los textos de Bauer y Feuerbach, continuó la estela dibujada por estos, y «critica la religión en cuanto "la religión es el fundamento del Estado", [por lo que] la crítica del Estado supone la crítica a su fundamento: la religión hegemónica» (Dussel, 1993, p. 37).

Sin embargo, muy pronto Marx se dará cuenta de que la crítica a la religión es insuficiente e incluso una grosera distracción, aunque no por ello menos imprescindible, para alcanzar el objetivo ilustrado de la emancipación de la razón humana (Toscano, 2012). A este respecto, es muy ilustrativo el párrafo con el que da apertura a su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicado en los *Anales franco-alemanes*: «En Alemania la *crítica de la religión* se halla fundamentalmente superada. Ahora bien, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica» (Marx, 2014, p. 41). Por un lado, la *crítica irreligiosa* será importante en la medida en que ayudará a suprimir la ilusión de autonomía del reino de la divinidad, no siendo este en realidad más que un reflejo del hombre mismo, la proyección fantasmática de un otro celestial que es en verdad una apariencia deformada de sí. La disputa teórica por descubrir los mecanismos alienantes del funcionamiento del cristianismo fue,

entonces, la batalla principal y la más lograda de los jóvenes hegelianos. Sin embargo, como indica Alberto Toscano, «la crítica ateísta sobrestima la centralidad del cristianismo para el Estado y considera la secularización del Estado como un fin en sí mismo» (Toscano, 2012, p. 182). Partiendo de este análisis, el filósofo nacido en Tréveris va un paso más allá. El atraso del Estado político alemán, junto al papel retrógrado de la burguesía, aparecen como los principales obstáculos para una transformación radical de las estructuras de la sociedad prusiana:

> hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin compartir sus revoluciones. Hemos sido restaurados, primero, porque otros pueblos se atrevieron a una revolución; y, segundo, porque otros pueblos sufrieron una contrarrevolución. Una vez porque nuestros señores tenían miedo, y la otra porque no lo tenían. Nosotros, con los pastores [de nuestro rebaño] a la cabeza, sólo nos hemos encontrado en una ocasión con la libertad: el día de su entierro (Marx, 2014, p. 46).

En el Estado alemán de la primera mitad del siglo XIX, especialmente después del Congreso de Viena de 1815, se encontraban todavía presentes los resortes ideológicos y políticos del antiguo régimen. De estas duras palabras se deriva que, en su análisis, en lugar de una hermenéutica del Estado como la meta de la autoconciencia, Marx crea encontrar en el mismo un orden universal abstracto y profundamente alienante constituido por la «esencia privada de la sociedad civil, es decir, su individualismo atomista centrado en la propiedad privada, lo que funda la "exteriorización" de lo universal en un "cielo político"» (Löwy, 1973, p. 65). Para Marx, igual que para Feuerbach, Hegel había formulado a la inversa el sintagma del sujeto (idea absoluta) y predicado (sociedad), lo que tenía como consecuencia que «al extraer las formas y funciones del gobierno del desarrollo de la idea, exaltaba los poderes del monarca, enaltecía la situación social y política de la nobleza terrateniente y reforzaba la autoridad de los funcionarios estatales» (Sperber, 2013, p. 123).[64] Como podemos observar, la distancia que lo separa de

[64] Es importante aclarar, ya que puede dar pie a confusiones, que esta primera crítica a la fórmula hegeliana fue redactada por Marx, durante su estancia Kreuznach en el verano 1843, para un manuscrito que finalmente no fue publicado, conocido como *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Lo que sí vería la luz más tarde, en los *Anales franco-alemanes*, sería la introducción redactada para el mismo tras su llegada a París entre dicembre de 1843 y enero de 1844. Véase la introducción de Juan Manuel Aragües a *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. De todas formas, según la investigación de Löwy, la primera parte de este artículo parece haber sido escrita en Kreuznach debido a la vaguedad de su terminología («masa», «pueblo»), mientras que las partes finales llevaría ya la «marca» de París en tanto que aparece por primera vez en su obra una referencia explicita al «proletariado».

Hegel, pese a permanecer todavía en un marco idealista de la crítica, es cada vez más evidente.[65] En este punto, Marx no sólo hace de la crítica de la religión una crítica política del Estado prusiano realmente existente, sino también de la esfera de la sociedad civil burguesa:

> La revolución radical no es un sueño utópico para Alemania. Tampoco lo es la emancipación humana en general. Sí lo es, en cambio, una revolución parcial, meramente política, revolución que deja intactos los pilares de la casa. ¿En qué se basa una revolución parcial, meramente política? En que una parte de la sociedad burguesa se emancipa y accede al dominio general (Marx, 2014, p. 67).

El humanismo democrático de Marx está ya preñado de una apreciación esencial de la incapacidad de la burguesía para el cambio en la arquitectura del poder y busca entre los debates de la época un grupo social que disponga, este sí, de las condiciones y la energía revolucionaria necesaria para ello. El oriundo de Tréveris da cuenta en este punto de cómo a mediados del siglo XIX la burguesía únicamente despliega sus resortes democráticos mediante una forma restringida de la hegemonía, la revolución pasiva, la cual hemos examinado con más detalle en el capítulo anterior.

Marx comienza a esbozar un problema que lo acompañará a lo largo de toda su obra, y, con ánimo de buscar una solución, construye una herramienta epistémica transdisciplinar que oscila entre la filosofía, la economía y la sociología. Esto lo hace, además, a partir de la crítica de la religión llevada hasta sus últimas consecuencias, y es que «con el fin de abordar las abstracciones religiosas [le] resulta imperativo investigar las dinámicas sociales en las que estas se inscriben, y su dependencia respecto a los modos de producción y relaciones sociales dadas», es por eso que «afirma lo que podríamos denominar *la necesidad social de la religión como forma de conciencia* y principio ordenador de la vida colectiva» (Toscano, 2012, pp. 183-184). Ahora bien, todavía faltan por dilucidar algunos aspectos fundamentales sobre la herramienta a través de la cual tiene lugar la crítica –la filosofía– y su relación con la joven sociedad moderna europea y con el sujeto naciente de la emancipación –el proletariado–.

[65] Recordemos cuando, por ejemplo, en sus artículos de la *Gaceta Renana* sobre los robos de leña o la libertad de prensa Marx identifica el sufrimiento con el sistema de las necesidades de la esfera privada y el derecho a la prensa libre, por lo tanto, se convierte en una correa de transmisión para la universalización de la miseria en el Estado. Como explica Löwy: «es probable que, en 1842, Marx no hubiera aún desarrollado todas las implicaciones de sus observaciones a propósito de los debates en la Dieta, y que haya considerado la miseria no como un fermento de rebelión emancipadora sino como un "objeto" (*Gegenstand*), una "situación" (*Zustand)*, que es preciso reconocer y a la cual el Estado debería prestar ayuda» (Löwy, 1973, p. 47).

En la *Introducción*[66] Marx dedica un epígrafe a la «La conciencia alemana» en el que aparece, como no podía ser de otra manera, la disciplina filosófica como objeto de reflexión y una crítica incipiente a la izquierda hegeliana, aludida aquí con la etiqueta de «el partido teórico» en contraposición a «el partido práctico» o «Los verdaderos socialistas» –un reproche que desarrollará extensamente poco tiempo después en *La sagrada familia* y *La ideología alemana*–. La denuncia consiste en que ambas corrientes, aunque de una forma invertida en los términos, plantean de manera equivocada la función social y política de la filosofía. Por un lado, «los verdaderos socialistas» desprecian la filosofía por su énfasis del ejercicio de la práctica, lo que les conduciría a superar la filosofía sin realizarla. Mientras tanto, la izquierda hegeliana comete, según Marx, el mismo error sólo que de signo opuesto. Es decir, creer que «la lucha consiste exclusivamente en la lucha crítica de la filosofía contra el mundo alemán, sin pensar en que la misma filosofía siempre ha pertenecido a este mundo y es su complemento», por lo que «su error fundamental puede resumirse así: creer que se puede realizar la filosofía sin superarla» (Marx, 2014, p. 58). La pregunta, entonces, está ahora directamente relacionada con la capacidad para llevar a cabo una síntesis superadora de estos polos de la dialéctica: la teoría y la práctica. Para Marx, sólo hay una única solución al problema de la filosofía especulativa alemana para alcanzar la emancipación: la *praxis*.

La elaboración teórica de la problemática filosófica articulada por Marx revela algunos aspectos verdaderamente enriquecedores. La praxis, entonces, podría ser definida como un centro de contradicción dialéctica que va más allá del espontaneísmo ingenuo de la *práctica* y la propagación puramente intelectual del conocimiento en tanto formación de la *conciencia* –un conocimiento que, para más inri, debería ser rebasado en tanto que producto mismo del mundo que se pretende dejar atrás–. De acuerdo con la exposición lógica de *La introducción*, el agente de esta praxis transformadora ya tiene un nombre propio, el proletariado, pero este la completará en su relación de subordinación con el filósofo. A estas alturas, se presenta una paradoja que Marx no ha sido aún capaz de resolver, o, para ser más precisos, que resuelve de una manera todavía insatisfactoria o no consecuente con el «marxismo» posterior. Y es que, aún sin desprenderse del marco teórico ofrecido por los jóvenes hegelianos, Marx afirma sin ambages que la revolución comienza en la *cabeza* del filósofo.[67] En este punto es donde cobra

[66] A partir de ahora, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* será citada como *Introducción* para una mayor comodidad.

[67] Nótese la impronta de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* publicadas por Feuerbach en 1842: «Los instrumentos, los órganos esenciales de la filosofía son la *cabeza*, fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica, y el *corazón*, fuente del padecimiento, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo» (Feuerbach, 1976, p. 16).

sentido la famosa cita marxiana que Gramsci[68] empleará reiterativamente para reseñar el papel decisivo de las ideologías en las pautas de acción de los sujetos: «el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material una vez que prende en las masas» (Ibid., p. 60).[69]

Como ponen de manifiesto algunas de las afirmaciones contenidas en esta *Introducción*, la clase obrera naciente no es todavía para Marx un agente activo de la transformación social, sino una superficie de inscripción para las ideas revolucionarias. La definición que da Marx del proletariado como un «elemento pasivo», una base material que «sólo pondrá por obra la teoría en tanto que esta represente la realización de sus necesidades materiales» (Ibid., p. 63), se ajusta al esquema de los pares dialécticos en el joven Marx esbozado por Löwy:

Espíritu ↔ Materia

Actividad ↔ Pasividad[70]

Cabeza ↔ Corazón

No sería correcto afirmar, ni ciertamente tampoco muy materialista, que la inclinación de Marx por el comunismo como una alternativa sociopolítica para la superación de la sociedad realmente existente haya sido debido a una influencia puramente intelectual, sus contactos con el asociacionismo obrero parisiense entre 1844 y 1845 van a resultar imprescindibles para la evolución política e intelectual del mismo. El proletariado francés se presenta «a los ojos de Marx (...) como la expresión concreta, como la "encarnación" del "socio" feuerbachiano del pensamiento filosófico alemán: el corazón "francés" y "materialista" con sus "necesidades" y

[68] En nuestra opinión, dado que el propio Gramsci parece haber olvidado en qué texto se halla dicha frase (cfr. Q7, §21, p. 164) y, también, desde el privilegio que nos otorga una mirada retrospectiva a la luz de las grandes innovaciones de nuestro presente, la reproducción de dicha cita debería ser replanteada en el marco posterior de la crítica marxiana de las ideologías, especialmente si es tenido en cuenta que tal formulación es planteada previamente a la «transición» de las glosas sobre Feuerbach. Dicho esto, semejante revisión no invalidaría la hipótesis gramsciana del valor y los «efectos» de las superestructuras sobre la vida de las personas.

[69] En este punto, se percibe un evolución notable del estatuto de la práctica y el comunismo en el pensamiento de Marx, sobre todo si lo comparamos, por ejemplo, con este fragmento publicado en la *Gaceta Renana* apenas un año antes, en octubre de 1842: «tenemos la firme convicción de que el verdadero peligro no lo constituye el intento práctico sino el desarrollo teórico de las ideas comunistas, pues a los intentos prácticos, aunque sean masivos, se puede responder con cañones apenas se vuelvan peligrosos, pero en cambio las ideas que nuestra inteligencia ha dominado, que nuestro ánimo ha conquistado, sobre los cuales el entendimiento ha forjado nuestra conciencia, son cadenas que no pueden arrancarse sin arrancarse el corazón, son demonios que el hombre sólo puede doblegar sometiéndoseles» (Marx, 1983, p. 165).

[70] El propio Löwy hace una apreciación filológica para señalar que la palabra alemana que Marx emplea a propósito de los pobres de manera reiterada es «leiden», cuyo significado es, al mismo tiempo, «sufrimiento» y «pasividad» (Löwy, 1973, p. 2014).

su “sufrimiento” que se opone a la actividad espiritual en virtud de un atributo esencial, el de la pasividad» (Löwy, 1973, p. 93). Vamos a examinar a continuación algunos documentos de la época en los que se avanza hacia una determinación más precisa de las «condiciones que hacen ocupar al proletariado esa posición social que le dota de potencia revolucionaria. Esas condiciones vienen definidas por las relaciones económicas que estructuran la sociedad, por lo que la investigación de Marx se va a dirigir a partir de aquí al ámbito de la economía» (Ruíz Sanjuan, 2019, p. 56).

1844. De los «Cuadernos de París» a La sagrada familia

En el año 1844 fueron tomados algunos apuntes que, tal y como se ha explicado al inicio de este capítulo, casi un siglo más tarde revolucionarían la recepción del paradigma materialista de investigación: *Los manuscritos de economía y filosofía*. La novedad radical de las notas de Marx se debe a su atención a la economía política y una definición más prolija de conceptos tales como trabajo, alienación o comunismo. Si bien la huella de Feuerbach es determinante en la grilla analítica marxiana, no es simplemente la adaptación literal de los presupuestos del mismo a su propio esquema conceptual, es una recepción modulada tanto por la amalgama teórica proveniente de otras corrientes y disciplinas de pensamiento como por los acontecimientos históricos reales que sucedieron en su entorno. Por lo que «esta “influencia” no es una recepción pasiva, sino una selección y reinterpretación por parte del autor “influido”» (Löwy, 1973, p. 158), lo que permite que se encuentre en los manuscritos de París elementos originales de la crítica que Marx desarrollará tan sólo un año más tarde.

En términos generales, la forma en la que Marx va a realizar la crítica a la economía política clásica en estos manuscritos es ya un primer esbozo del procedimiento de su crítica tardía, la forma «genético-inmanente».[71] Marx estudia a los clásicos y adopta su punto de vista, dialoga con su aparato conceptual y amplia la trazabilidad de los conceptos empleados para llegar hasta sus orígenes. De este modo, formulando la crítica a partir de sus propios fundamentos, desvelando sus debilidades e incoherencias, lo que pone en evidencia es que la economía clásica no dispone de la capacidad suficiente para dar cuenta de sí y de su necesidad interna. El economista, entonces, va a tomar como punto de partida una realidad que ha sido

[71] Sobre el método de Marx recomendamos un trabajo al que volveremos en alguna que otra ocasión, el estudio que realiza Stuart Hall a partir del documento *Introducción a la crítica de la economía política* (1857). El procedimiento marxiano será fundamental para Gramsci en su lectura particular de David Ricardo y la fórmula del «mercado determinado» que será estudiada en el capítulo 4.

previamente constituida como tal, es decir, que es el resultado de los mecanismos de funcionamiento que esa misma realidad ha puesto en marcha:

> no nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es también como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar (Marx, 1981, p. 105).

El cinismo de los más destacados representantes de la economía política no se debe a una voluntad consciente de engaño, a la intención velada de generar una ilusión a sabiendas de la falsedad de sus premisas, sino que la construcción teórica de los fundamentos para la defensa de los intereses de clase de la burguesía es la expresión de las propias relaciones objetivas de la sociedad burguesa: «el individuo atomizado de la moderna sociedad burguesa es hipostasiado por la economía política como el *hombre en cuanto tal*» (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 65). Este es el motivo por el que Marx no se limita a llevar a cabo una detracción de los contenidos del análisis de la economía política, sino una alteración de los pilares de su arquitectura científica, de una *legalidad* ya «cosificada» por el propio principio de realidad de la sociedad burguesa. En su escrutinio meticuloso de la alienación se puede observar nítidamente el modo de proceder de la crítica genética marxiana respecto a los presupuestos de la economía política, a partir del cual resulta un sujeto dominado por un «poder social extraño», aislado tanto de sí y de sus capacidades como del medio ambiente social, un aislamiento inducido por la morfología social que adopta el trabajo en el mundo burgués. Mientras que esta disciplina presenta a una sociedad de individuos egoístas, empujados a actuar únicamente por interés y la maximización de su propio beneficio,

> Marx muestra como resultado de su análisis cómo la misma constitución de la sociedad, la forma en que se desarrolla el proceso de producción material en la sociedad burguesa, da lugar a la atomización de los individuos, a la enajenación del hombre respecto del hombre, por lo que lejos de ser un estado de cosas que resulta de la misma naturaleza humana, es el resultado de una determinada forma de *organización social* (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 62).

Siguiendo pasos idénticos, Marx va a evidenciar que la propiedad privada, situada por los economistas como uno de los resortes explicativos del modo de producción capitalista, es en realidad «la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo» (Marx, 1981, p. 116). A partir de la pregunta: ¿a quién pertenece el trabajo que al trabajador le es ajeno? el autor de *Los manuscritos* responde que son otros hombres los que, con goce y alegría, se apropian del sufrimiento y el esfuerzo de la actividad y el producto de los trabajadores, invirtiendo la relación causal y remitiéndola después a un movimiento circular: «el análisis de este concepto [trabajo enajenado] muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca» (Ibid.).

En el desarrollo de esta idea perteneciente al primero de los manuscritos, es posible identificar algunas de las variantes creativas de Marx respecto de la influencia de sus predecesores, a través de referencias cruzadas y elementos teóricos reconceptualizados y reorientados de manera original; es decir, podemos rastrear las huellas de Feuerbach y de Hegel por caminos que ellos no habían transitado. Verbigracia, Marx recupera la concepción hegeliana del movimiento histórico como un devenir dialéctico, pero, a diferencia de Hegel y su «abstracción especulativa», desplaza su fuerza motriz a las relaciones materiales entre los hombres: el trabajo es el núcleo de esta pulsión en tanto que, en la transformación y disposición social de la naturaleza, el hombre produce a la historia y a sí mismo históricamente. Por otro lado, Hegel, en su reducción de la historia al concepto, identifica objetivación y enajenación como parte del mismo proceso, por lo que la supresión de una es también la supresión de la otra. Para Marx, sin embargo, la objetivación, entendida como una transferencia de fuerzas y cualidades del sujeto al producto de la actividad, es un proceso inevitable que no puede ser alterado. Ahora bien, este mundo *objetivo* es susceptible de aparecer de manera independiente a su acción creadora, revelándose ante al hombre, empleando las palabras de Marx en *El manifiesto comunista*, como una suerte de «brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró» (Marx, 2023, p. 67). La consecuencia de esta disociación radical es la de una «ruptura metabólica»[72] en la relación entre el ser humano y la naturaleza, en la que se

[72] Para la discusión sobre el concepto de «metabolismo» en Marx, véase: Foster (2000); Mau (2024); Moore (2015).

fundamenta el paso de la *objetivación* a la *cosificación* y se «funda la posibilidad de "perder" completamente el objeto en su esencia y de dejar que se convierta en independiente y demasiado poderoso: una posibilidad que se ha vuelto realidad en el trabajo alienado y en la propiedad privada» (Marcuse, 2016, p. 85).

La otra gran influencia presente en los apuntes tomados en París, como ha sido anticipado en varias ocasiones, es la de Feuerbach y su noción de la «esencia genérica». A estas alturas, Marx está de acuerdo sólo parcialmente con el materialismo sensualista de este. Si es cierto que todavía «considera que en *cada individuo* habita ya lo *universal* del género» (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 78), la relación del sujeto con el mundo no es la de la pura contemplación sino la de la acción transformadora a través del proceso de trabajo. El ser no es únicamente afectado por la realidad exterior, sino que modula la historia y, de esta manera, se produce también a sí mismo. Por lo que podemos extraer de aquí otra conclusión que lo distancia de Feuerbach: la esencia humana no es inmutable, está sometida a los cambios históricos. De ahí que la propia inercia del movimiento desemboque en el «hombre socialista», reconciliado con la naturaleza y desprendido de la apariencia y el extrañamiento. En este punto, Marx se sirve de esta combinación entre Feuerbach y Hegel para definir por primera vez el comunismo como la autoconciencia positiva del hombre y la posibilidad para la reapropiación de su esencia. Como afirma Dussel: «desde este momento en adelante el ateísmo [negación] no es más necesario; el socialismo [negación de la negación] es la superación práctica de tal ateísmo» (Dussel, 1993, p. 49). Además, el oriundo de Tréveris incluye un elemento de sociabilidad dado que la recuperación del principio de su naturaleza requiere de la superación de la enajenación y, por lo tanto, del reconocimiento del otro:

> Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la *sociedad*, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ve reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los

> hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo (Marx, 1983, p. 165).[73]

Es curioso que Löwy, al que hemos seguido hasta aquí a propósito de la evolución del concepto marxiano de revolución y el comunismo como trayectoria hacia a un inmanentismo original, apenas se detenga en su libro en el análisis de *Los manuscritos* de 1844, otorgando mayor relevancia a otro texto que, en comparación con estos, ha ejercido una menor influencia en la configuración teórica del marxismo: «Glosas críticas marginales al artículo: "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano». Este artículo, escrito en el verano de 1844 como una respuesta a la hermenéutica idealista con la que Ruge interpreta el levantamiento de los tejedores de Silesia, según el filósofo franco-brasileño, «es el punto de partida del itinerario intelectual que conduce a las *Tesis sobre Feuerbach* y a *La ideología alemana* (...) abre una nueva fase en el movimiento del pensamiento de Marx, fase en la cual se constituye su teoría de la autoemancipación del proletariado» (Löwy, 1973, p. 143). A diferencia de las nociones contenidas en *Los manuscritos*, todavía imbuido en el aparato exegético neohegeliano, se ha producido una inversión de los roles de la teoría y la práctica, siendo ahora el proletariado el encargado de encender la llama de una revolución consciente y quedando los críticos alemanes a la retaguardia de la misma: «tan sólo en el socialismo puede un *pueblo filosófico* encontrar su práctica adecuada, y únicamente en el proletariado puede hallar el *elemento activo* de su liberación» (Marx, 1977, p. 19, el destacado es nuestro). Marx elogia la cultura y la formación de los obreros alemanes, cuyas obras sitúa incluso por encima de las de Proudhon y, por supuesto, de la «mediocridad mezquina y prosaica» de la literatura producida por la burguesía alemana. Con la síntesis de un «pueblo filosófico», portador de la iniciativa revolucionaria, parece haber dado un paso adelante respecto a sus intuiciones previas y el papel de primacía de la conciencia todavía presente en *Los manuscritos de 1844*:

> El levantamiento silesio comienza precisamente donde terminan las insurrecciones obreras inglesas y francesas, con la conciencia de lo que es la esencia del proletariado. La misma acción presenta este carácter de superioridad, pues no se destruyen tan sólo máquinas, rivales del obrero, sino también los *libros de comercio*, los títulos de

[73] A pesar de que Gramsci desconocía este texto, hay rasgos en común entre el principio de sociabilidad que introduce Marx en este párrafo y la noción gramsciana del «orden nuevo», un orden embrionario que se gesta en el propio conflicto de clases. Tal fue la experiencia, como hemos referido anteriormente, de *L'Ordine Nuovo* durante el *biennio rosso* de 1919-1920 en Turín.

> propiedad; y mientras todos los demás movimientos en principio tan sólo se dirigen contra el patrono industrial, enemigo visible, este otro se vuelve igualmente contra el banquero, enemigo oculto. Ni siquiera uno de los levantamientos obreros ingleses se ha llevado con tanta valentía, superioridad y resistencia (Ibid., pp. 18-19).

En el artículo, el filósofo natural de Tréveris anticipa una de las afirmaciones contenidas en los adagios sobre Feuerbach en la que el ambiente social y las circunstancias aparecen como el educador fundamental: «la única tarea de un hombre, que ama la verdad y cree en ella, consiste –frente a la primera explosión del levantamiento obrero de Silesia–, en lugar de actuar como un maestro de escuela, estudiar su aspecto específico» (Ibid., p. 20). Por otra parte, otra de sus hipótesis, la que defiende el carácter necesariamente social del acto revolucionario, también se ve confirmada en las singularidades de este levantamiento. Como ya se citó anteriormente a propósito de *La introducción*, una revolución política tiene sólo un carácter parcial porque se limita a la defensa de los intereses corporativos de una clase y su integración en el Estado, pero no produce ningún cambio sustancial. Por el contrario,

> aun cuando no se produzca más que en un único distrito industrial, una revolución social se sitúa en el punto de vista de la totalidad porque es una protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque parte del punto de vista de cada individuo real, porque el ser colectivo del que el individuo se esfuerza en no permanecer separado es el verdadero ser colectivo del hombre, el ser humano. Por el contrario, el espíritu político de una revolución consiste en la tendencia de las clases sin poder político a suprimir su aislamiento respecto del ser del Estado y del Poder. Su punto de vista es el del Estado, una totalidad abstracta que tan sólo existe por la separación de la vida real, que sería impensable sin la contradicción organizada entre la idea general y la existencia individual del hombre (Ibid., p. 22).[74]

Antes de introducir ese «documento de transición» redactado en 1845, las *Tesis sobre Feuerbach*, vamos a hacer una mención muy concisa de la primera de las obras escritas junto a

[74] En el capítulo dedicado a la recepción de Gramsci en la Escuela de Birmingham observaremos como esta noción integral de la revolución es la que inspira a Williams en su concepción de la misma, así como en su lectura particular de la experiencia trágica.

Engels: *La sagrada familia*;[75] un texto publicado poco después de su expulsión de Francia y su arribada en Bruselas.

Esta obra pretende ser, y lo fue, un ajuste de cuentas con las posiciones teóricas y políticas de sus antiguos compañeros, los jóvenes hegelianos, capitaneados, como su subtítulo indica, por su antiguo mentor y discípulo de Hegel: Bruno Bauer. A los propios amigos de Marx, «la lectura de la obra les causó la impresión de que era una crítica dispersa y con un detalle excesivo, a veces obsesivo» (Sperber, 2013, p. 167). En ella, por ejemplo, ridiculiza las posiciones de Bauer en las que defiende, ni más ni menos, el esquema por él elaborado en *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* unos meses antes: «de un lado está la masa, el elemento pasivo, sin espíritu ni historia, el elemento material de la historia; y del otro lado está el espíritu, la crítica, el señor Bruno y compañía, el elemento activo de donde parte toda acción histórica» (Marx, 2019, p. 112). De forma general, la artillería teórica del manuscrito está dirigida a esta oposición jerarquizada que, si bien en Hegel estaba presente de manera virtual, la crítica, especialmente en la obra de Bauer, va a concretar sobre la terrenalidad del mundo. En esta división se identifica el espíritu absoluto con la vanguardia intelectual prusiana, los jóvenes hegelianos, sobre los que reposa el movimiento mismo de la historia. Por el contrario, la masa es despojada de cualquier atisbo de autonomía o iniciativa, quedando reducida un elemento insustancial, como expone de manera irónica con su tono habitualmente mordaz que Gramsci clasificará, a propósito de esta obra, como «sarcasmo apasionado»: «¡Qué inferior es, pues, a la santa crítica esta masa que cree necesarias las transformaciones materiales y prácticas, aun si no se tratara más que de conquistar el tiempo y los medios simplemente indispensables para cualquiera que desee ocuparse de teoría!» (Ibid., p. 122).

En su argumentación, los filósofos neohegelianos han puesto a los hombres bajo la voluntad y la razón del desarrollo de la autoconciencia mientras que los desposeídos, aquellos que Marx ya había agrupado vagamente bajo la etiqueta del proletariado, no suponen más que un obstáculo para este objetivo. Sin embargo, para el filósofo de Tréveris, «desde el punto de vista no-crítico, la historia más bien llega a la conclusión de que la verdad más complicada, la quintaesencia de toda verdad, es que los hombres se comprenden finalmente por sí mismos» (Ibid., p. 104). En su ruptura radical con el idealismo, tanto con Hegel como con su antiguo grupo de afinidad política e intelectual, Marx va a ir perfilando su materialismo o, según el

[75] Para este análisis nos centraremos en la posición de Marx, dado que, pese a estar escrita de manera conjunta, es de sobra conocido cuales son los textos que corresponden a cada uno de ellos. Esto se debe a una carta de Engels en la que declara que su contribución a este manuscrito fue muy escasa, tanto que, en un principio, al ver la ingente cantidad de texto redactado por Marx, se negó a firmarla como una publicación conjunta, y fue únicamente debido a la insistencia de Marx que finalmente lo hizo.

criterio gramsciano, la filosofía de la praxis, todavía con una fuerte influencia feuerbachiana, para poner de nuevo al hombre sobre sus pies y derivar las estructuras de pensamiento de la existencia material de los mismos, como deja ver esta reflexión de Marx invocada por Gramsci en los *Quaderni*:

> La caída de la metafísica del siglo XVII únicamente puede, pues, explicarse por la teoría materialista del siglo XVIII en la medida que se explica este mismo movimiento teórico por la *configuración práctica* de la vida francesa de entonces. Esta vida tenía como objeto inmediato el tiempo presente, los placeres y los intereses temporales; en una palabra: el mundo terrestre. A su práctica antiteológica, antimetafísica, materialista, debía corresponder una teoría antiteológica, antimetafísica, materialista. Prácticamente, la metafísica había perdido todo crédito (Ibid., p. 160).[76]

Es así como se van tejiendo también los elementos que darán lugar al comunismo como proyecto político y social para la superación práctica del momento presente, «trayendo a la inmanencia del obrar humano lo que en la filosofía hegeliana se presenta como un principio trascendente» (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 99). En este punto, dado su giro hacia el materialismo francés y, por lo tanto, su inclinación unilateral por la materia para la crítica efectiva de los jóvenes hegelianos, Marx no ha establecido aún la unidad necesaria entre la teoría y la práctica en el proceso histórico de la emancipación, un proceso en el cual los sujetos adquieren conciencia de su propia miseria y se disponen a sí mismos para «salir del cieno en el que se hunde» (Marx & Engels, 2014, p. 61).

Esta síntesis entre el cambio de las circunstancias y el cambio de la conciencia, expresada en el núcleo de la praxis, será desarrollada en los adagios que van a ser escrutados en el próximo apartado. Este es un documento imprescindible para la culminación del inmanentismo materialista de Marx y, también, para la posterior comprensión de las inquietudes políticas e intelectuales de Gramsci y los pensadores marxistas de la Escuela de Birmingham en su empeño por explicar los resortes materiales de la conciencia y el papel de las superestructuras en el cambio histórico. Si nos hemos detenido a analizar estas cuestiones, contradiciendo los posicionamientos que menosprecian la aportación teórica del «joven Marx» pero, al mismo tiempo, estando de acuerdo con aquellas otras corrientes que afirman que a partir

[76] En el apartado dedicado a la «traducibilidad» recuperaremos el pasaje extraído por Gramsci de *La sagrada familia* que será la piedra de toque para el desarrollo de tal concepto.

de 1845 se produce una transformación de los pilares fundamentales de su pensamiento, es porque, acorde con la interpretación gramsciana, la exposición «de la estructura teórica sobre la que se plantea la argumentación de Marx en los distintos períodos de su evolución intelectual no es algo que afecte solamente a la comprensión del proceso de formación de su teoría, sino que tiene consecuencias decisivas para la interpretación de su obra de madurez» (Ruiz Sanjuán, 2019, p. 105).

1845. Las Tesis sobre Feuerbach

Las *Tesis sobre Feuerbach* se antojan, probablemente, uno de los documentos de Marx más complicados de aprehender debido a su carácter transicional, a su condición entre dos aguas: la crítica antropológica de Feuerbach y un materialismo embrionario. Como es de sobra conocido, dicha colección de epigramas se redactó en 1845 durante su estancia en Bruselas como un esbozo preparatorio para *La ideología alemana*. No obstante, este documento no lograría ver la luz hasta 1888, cuando Engels las adjuntó a modo de apéndice a su libro sobre *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En la nota preliminar al mismo, Engels advertía: «se trata de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se *contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo*» (Engels, 2006, p. 8). En este punto, aunque todavía en una forma inconclusa, el discurso de Marx gana su especificidad respecto a la tradición filosófica precedente, algo que Bolívar Echeverría define como «el momento teórico de la revolución comunista» (Echeverría, 2013, p. 13).

El conjunto de las once glosas no sigue, en realidad, un orden lógico por el cual sería posible deducir el sentido propuesto a través de una interpretación secuencial de los contenidos. El filósofo alemán Ernst Bloch, en su monumental *El principio esperanza*, fue el primero en sugerir la posibilidad de una reagrupación en diferentes bloques temáticos en aras de una mayor efectividad en su exposición.[77] No obstante, lo que nos interesa destacar en este breve apartado es, más que nada, la originalidad de las premisas marxianas que serán determinantes para la elaboración posterior de la filosofía de la praxis en los *Cuadernos de la cárcel*; razón por la que no vamos a detenernos en la discusión sobre la composición óptima del texto.

[77] Recomendamos, además de Bloch (2007, pp. 295-238), el reagrupamiento temático presente en los textos de Bolívar Echevarria (2013), para el cual las once tesis deberían ser estudiadas en el orden siguiente: Grupo A: casi toda la tesis I, tesis V, II y VIII; grupo B: tesis IV, VI y VII; grupo C: IX, X y la última parte de la tesis I; grupo D: tesis III y XI.

A estas alturas, hemos podido observar en la evolución del joven Marx que su objetivo es el de dotar, o desarrollar, un cuerpo teórico propiamente comunista, al servicio de las insurrecciones y de la revolución proletaria en ciernes. Para ello, ha de confrontar con los dos «sistemas» de pensamiento supuestamente capacitados para dar una respuesta satisfactoria a esta exigencia: el idealismo de Hegel y los neohegelianos, por un lado, y el materialismo de los sentidos de Feuerbach, por el otro. No obstante, si Marx busca desplazar a estas corrientes filosóficas es precisamente porque ambas han manifestado síntomas suficientes de incapacidad, no proporcionando a los movimientos revolucionarios una explicación o una vía de escape alternativa por encontrarse todavía subordinadas a la estructura ideológica dominante. Es por eso que, en la primera de las glosas sobre Feuerbach, aquella que según Echeverría (2013) hará la función de premisa, el de Tréveris afirma:

> La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*Objekt*)[78] o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a los objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como un actividad *objetiva* (*gegenständliche*) (Marx & Engels, 2014, p. 499).[79]

La crítica (y autocrítica) de Marx va más allá de una polémica de contenidos con cualquiera de las posiciones defendidas en sendos discursos, sino que se dirige «más bien hacia el horizonte epistémico implícito o supuesto como condición de ese discurso» (Echeverría, 2013, p. 46); esto es, a la estructura del pensamiento filosófico burgués, el cual escinde inevitablemente a la realidad en dos dimensiones herméticas y autosuficientes: sujeto y objeto. Por su parte, el «materialismo precedente» en sus esfuerzos por dejar atrás la actividad omnipotente del «espíritu», de aproximarse a los «objetos sensibles» allende los «objetos conceptuales», habría

[78] Reproducimos aquí la apreciación filológica de Adolfo Sánchez Vázquez: «Hay que advertir que Marx utiliza en alemán dos términos para designar objeto: la primera vez dice *Gegenstand*; la segunda, *Objekt*. Con esta diversa designación, Marx quiere distinguir el objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica, y el objeto en sí que es el que entra en la relación cognoscitiva de acuerdo con el materialismo» (Sánchez Vázquez, 2003, p. 169).

[79] La edición de las *Tesis sobre Feuerbach* que estamos empleando se encuentra como apéndice en el volumen de *La ideología alemana* de la editorial Akal, en Marx & Engels (2014, pp. 499-502).

cometido el error de insuflar a los mismos una substancia propia. Una definición tal de la objetividad como una propiedad inherente antecede a cualquier forma de interacción, y, por ende, «la presencia de sentido en lo real es presupuesta como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas, previo a toda actividad de comunicación y significación» (Ibid., p. 47). De otro lado, el idealismo de sus colegas y algunos de sus grandes maestros o fuentes de inspiración, si bien se destacó por apreciar la actividad creadora del mundo histórico, habrían reducido al objeto a una simple manifestación del «espíritu»; motivo por el que dicho subjetivismo extremo sería también deficiente para dar cuenta de la fenomenología del acontecer histórico. Frente a esto, la antropología de Feuerbach reitera una advertencia fundamental para la posición ganada por Marx, y es que, en última instancia, la realidad o el objeto es inaprehensible a la actividad del conocimiento, al énfasis de la teoría por establecer un marco absoluto de significación.[80]

La explicación propia de una teoría revolucionaria, entonces, debería desplazar la dicotomía por la que únicamente es posible escoger o bien por el materialismo vulgar y su metafísica del objeto, o bien por la versión especulativa que mistifica la actividad del sujeto. En su radicalidad, la propuesta marxiana no se limita a elegir entre una u a otra versión, y, en realidad, ni siquiera a ofrecer una respuesta con una tímida síntesis entre ambas, sino que consistiría en un «cambio de posición» y, por lo tanto, en el desplazamiento de la propia estructura cognoscitiva.[81] El hecho de que Labriola, primero, y Gramsci, después, insistan en nominar la teoría de Marx como una «filosofía de la praxis» para escapar así a las etiquetas de «dialéctica» y «materialista», algo que examinaremos más adelante, se explica porque las hermenéuticas posteriores a Marx, dando un paso atrás, simplificaron su aportación, lo redujeron a una o a otra de las viejas contribuciones. En efecto, el punto arquimédico del esbozo marxiano es una noción relacional de la práctica, una «actividad sensorial-humana *práctica*» (Marx & Engels, 2014, p. 500) en la que se constituyen, a la vez, el sujeto y el objeto, el humano y la naturaleza. Como indica Bloch, «*los conceptos de praxis anteriores a Marx son, pues, completamente diferentes de la concepción teoría-praxis, de la teoría de la unidad entre teoría y praxis*» (Bloch, 2007, p. 321). De lo que se trata, pues, es de que

[80] Como veremos más adelante, dicha advertencia será crucial también para Gramsci en su teoría de la «traducibilidad» entre la actividad práctica y la teórica, ya que todo ejercicio de traducción deja un resto que no es posible asimilar.

[81] Este «cambio de posición» será imprescindible en la recuperación gramsciana de Marx, en su relectura del Marx maduro a partir de las once glosas al modelo antropológico de Feuerbach.

> la *praxis* presupone la teoría, del mismo modo que alumbra y necesita nueva teoría para la prosecución de una nueva *praxis*. Nunca se ha valorado más alto el pensamiento que aquí, donde la luz se hace acción, ni nunca tampoco tan alto la acción como aquí, donde se convierte en coronación de la verdad (Ibid.).[82]

La clausura del fragmento de Bloch nos conduce a la que es, probablemente, una de las contribuciones más determinantes de las *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente en lo que a Gramsci se refiere. En el octavo de los adagios, Marx afirma que «toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica» (Marx & Engels, 2014, p. 501). Es posible distinguir del aforismo lo que serían, al menos, dos caras de una misma moneda: la inmanencia emancipada del vestigio idealista. En primer lugar, la teoría ha de ser concebida en su dependencia total del medio ambiente social en la que esta se produce, es una derivación del mundo práctico, de las relaciones reales entre los individuos. Pero, por otro lado, en el viaje de vuelta a la materialidad de tales relaciones su «efectividad» ha de ser medida por su «efecto», esto es, por su capacidad de generar un sentido social colectivo, de modificar las conductas de los sujetos. En otras palabras, «su "verdad" es su "poder", su contribución o participación específica en la realización concreta de la tendencia fundamental de este proceso práctico-histórico» (Echeverría, 2013, p. 29). Marx lo sentencia de este modo en la segunda tesis:

> El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente *escolástico* (Marx & Engels, 2014, p. 500).

Es así como la teoría y la práctica se hallan profundamente imbricadas, anudadas en el terreno de la historia; de lo que inferimos que el discurso teórico comunista, además de ser la «consecuencia» de la evolución del movimiento proletario, sólo podrá «refractar» su verdad en la asimilación, la progresión y el éxito político de este mismo movimiento. Asimismo, este

[82] Recordemos que el núcleo de la praxis en Marx es la noción de trabajo como una relación metabólica, de transformación, entre el ser humano y la naturaleza.

adagio presupone que la concepción dialéctica requiere necesariamente de la valorización de las abstracciones, por tanto, estas serán algo más que un apéndice del proceso social o una mera fantasía. Como reza la tercera glosa, la «teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado» (Ibid.). Anticipando la interpretación gramsciana, es posible colegir del aforismo que el problema de los intelectuales y la organización de la cultura tendrá una relevancia primordial en el conflicto de clases, en la consecución del proceso revolucionario. Es por eso que cuando Marx, en la undécima de las tesis, sentencia que «los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*» (Ibid., p. 502), contra toda apreciación vulgar, no está mostrando su rechazo por la iniciativa teórica, sino por la forma concreta del filosofar burgués. Es decir, no es un clamor por la abolición de la filosofía, sino una reivindicación de la continuación de la misma por otros medios, concretamente por la *praxis* revolucionaria.[83] En contraste, el materialismo de Feuerbach únicamente conducía a dos soluciones igualmente deficientes por su unilateralidad: la fatalista, por la que el sujeto social se halla supeditado a su entorno, es el resultado pasivo de los cambios en las circunstancias; o la voluntarista, en la que el medio social es el producto de la actividad, de la acción creadora del sujeto. A partir de este dualismo, según Echeverría, se comprendería la posición política adoptada por algunos de los jóvenes hegelianos, un compendio de voluntarismo y fatalismo con un nefasto resultado:

> la transformación social aparece entonces como la actividad ejercida por un sector del sujeto social, por una élite reformadora y educadora –para la cual el mundo institucional sería materia dúctil, absolutamente determinable, mero resultado o creación– sobre el resto del sujeto social –para el cual el mundo institucional será imposición férrea, absolutamente determinante– (Echeverría, 2013, p. 41).[84]

El nudo problemático de la adopción de una postura semejante se hallaría en una comprensión limitada de la naturaleza humana, la cual, a su vez, deriva de la propia posición social de la crítica filosófica: la sociedad civil, entendida como el lugar del intercambio, de la propiedad, en definitiva, de la socialidad burguesa. Como Marx demostró en los manuscritos de París a

[83] Se podría ubicar aquí el punto de llegada de algunas de las intuiciones presentes en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, especialmente de aquellas en las que exponía las deficiencias del partido teórico y el partido de la práctica.

[84] Recordemos aquí las duras críticas lanzadas por Marx y Engels a los jóvenes hegelianos en *La sagrada familia* mencionadas unas páginas más arriba.

propósito de la economía política, la teoría burguesa acostumbra a confundir el punto de partida con el de llegada, tomando como algo definido de antemano lo que es, en realidad, el resultado de un procedimiento previo. Esto es lo que les conduce a pensar en el sujeto como en un lugar ya dado, cosificado, de propiedades inherentes, y, por ende, a descuidar los niveles de tránsito en los que el sujeto se modula, deviene, *llega a ser* lo que es. En contraste, la honda originalidad de Marx, entre otras cosas, reside en su rechazo de toda concepción abstracta de la naturaleza humana, y su aproximación a la misma a través de una relacionalidad radical que la determina. En las palabras empleadas en el adagio número seis, Marx dirá que «Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, *el conjunto de las de las relaciones sociales*» (Marx & Engels, 2014, p. 501, el segundo destacado es nuestro). En resumen, el paso de la «esencia genérica», estática, que afirma la existencia de un sustrato común a los individuos, a la visión dinámica del sujeto como un absoluto *ser* en la historia.

En este punto, habiendo finalizado el recorrido trazado por Gramsci en la cita con la que inauguramos este capítulo, vamos a interrumpir nuestro análisis sobre la evolución del joven Marx en la consecución de una teoría original, revolucionaria, del cambio histórico, de la revolución. Resultaría un completo absurdo afirmar que, a partir de aquí, el pensamiento de Marx no sufre modulaciones significativas, sin embargo, atendiendo a los intereses de la presente investigación, consideramos que esta exposición propedéutica es suficiente para comprender algunas de las reflexiones fundamentales de la contribución gramsciana, especialmente aquella sobre la terrenalidad absoluta del pensamiento en la historia. También Gramsci encontrará determinantes las aportaciones de Marx contenidas en obras posteriores como, por ejemplo, *Miseria de la filosofía* –de la que dirá, de facto, que se puede ver «como la aplicación y desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*» (Q4, §38, p. 445)–, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* o *El Capital* –manuscrito del que es capaz de reproducir párrafos de memoria–. A continuación, haciendo una elipsis de la producción teórica marxiana de madurez, daremos un salto a la configuración histórica del «socialismo» como una tradición científica e ideológica, la cual resultará decisiva en la definición del «marxismo» y las polémicas a él asociadas. En este sentido, entendemos la tradición en la acepción aportada por Raymond Williams, esto es, no como la agrupación inerte de segmentos del pasado, sino como una «tradición selectiva»: «una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social» (Williams, 1980, p. 137).

2.2. Después de Marx. La invención de la tradición teórica socialista

En el «Discurso ante la tumba de Marx», Engels, conmovido por la pérdida de su amigo, declaró que «es de todo punto imposible calcular lo que el proletariado militante de Europa y América y la ciencia histórica han perdido con este hombre. Harto pronto se dejará sentir el vacío que ha abierto la muerte de esta figura gigantesca» (Engels, 1883, s/p). Ese vacío vaticinado por Engels fue el que, efectivamente, de forma enérgica y progresiva ocupó el «marxismo». La filósofa Montserrat Galcerán, al comienzo de su libro dedicado a la «invención» de dicho paradigma, afirma que «a la muerte de Marx, el 14 de marzo de 1883, el *marxismo* no existía» (Galcerán, 2023, p. 27); por lo que su formación debe ser estudiada en calidad de un proceso histórico ulterior y allende su figura nuclear, lo que implica tener en cuenta sus gradaciones, las disputas en torno al significado y al significante, los resortes culturales de su difusión, etc.[85]

A lo largo del tiempo, las nociones «marxista», «marxiano» o «marxismo» han sufrido profundas modulaciones. En los inicios, todavía en vida de Marx, semejantes conceptos eran empleados de forma peyorativa por los adversarios del pensador de Tréveris para designar a los seguidores del mismo, así como sinónimos de autoritarismo o intransigencia –un recurso, dicho sea, también reiterativo en la pluma de Marx, en el que abundan referencias como la de «proudhoniano»–. Un ejemplo de esto sería el uso que hace Bakunin durante las polémicas con Marx en la Primera Internacional, momento en el que utiliza el término «marxiano» como un descalificativo en analogía verbal con el de «mazziniano» (Manale, 1974). También era frecuente que, además de sus rivales directos, la prensa burguesa recurriera a tales términos en su afan de personificar la confrontación ideológica y política, desvinculándola de su sentido estratégico. En este caso, serán los propios obreros los que rechacen ardorosamente las etiquetas

[85] Lo expuesto en este apartado pretende ser, como se comprenderá, únicamente una introducción muy somera de un problema mucho más amplio: el de la formación del «marxismo» como teoría, las intrigas políticas y culturales por la consecución de un «marxismo» hegemónico, con la construcción de un «aparato ideológico» asociado, y las relaciones de este, por un lado, con el movimiento obrero y con los partidos socialdemócratas y comunistas de finales del siglo XIX y principios del XX, y, por el otro, con la cultura intelectual de su tiempo. Tal y como se pregunta Franco Andreucci, «¿realmente existía un bloque de pensamiento tan compacto y homogéneo? ¿Realmente pueden remitirse Kautsky y Bernstein, Lenin y Rosa Luxemburg, Plejánov y Max Adler, a un único modelo?» (Andreucci, 2024, p. 26). La repuesta es, obviamente, negativa. Pese a que existían rasgos de analogía y cierta homogeneidad, las diferencias podían llegar a ser considerables. El objetivo, entonces, es el de señalar una tendencia común a la reducción y la deformación del texto marxiano con la que habrá de vérselas Gramsci en los *Quaderni*. Para una historia completa de la «formación del marxismo» desde el punto de vista de su configuración histórica e ideológica recomendamos especialmente el manuscrito de Galcerán (2023), algunas de las lecciones de Aricó (2012), el libro de Krätke (2020) y la colección *Historia del marxismo*, compilada por una comitiva de estudiosos del marxismo encabezada por el historiador británico Eric Hobsbawm (2024), cuya reedición en español está llevándose a cabo hogaño por la editorial 2cuadrados.

en tanto que las pasiones humanas individuales soslayaban la acción lenta y metódica en defensa de los intereses generales de las masas. Es así que, al menos hasta la década de los ochenta del siglo XIX, «el uso de la etiqueta "marxista" sirve para acusar [...] y sólo después de un proceso lingüístico que está por aclarar, las distintas etiquetas acaban siendo englobadas en el vocablo infinitamente más cómodo, lingüísticamente plausible y actualmente sin connotaciones negativas de "marxista"» (Haupt, 2024, p. 170).

Las primeras acepciones positivas del término parecen hallarse en el seno de la socialdemocracia alemana y la fundación de la Segunda Internacional, una coyuntura marcada por la expansión y la fuerte represión de las tendencias socialistas. Durante estos años, el objetivo principal será el de la propagación de las ideas de Marx entre el movimiento obrero internacional y la instauración del socialismo científico como corriente teórica dominante. Para la consecución de esta meta hubo dos personajes fundamentales, Engels y Kautsky, y un manuscrito que, quizás de manera involuntaria, se convirtió en la médula espinal del «marxismo» entendido como sistema: el *Anti-Dühring* de Engels, publicado en un único volumen en 1878, y también difundido en un compendio breve a partir de 1880 con el título *Del socialismo utópico al socialismo científico*. La influencia de Engels y su obra tardía en la gestación del «marxismo» no presenta ninguna duda,[86] como también parece haber un amplio consenso, aunque con matices, en que tales «escritos fueron la base de sucesivas simplificaciones por parte de los principales dirigentes del movimiento obrero, a partir de los cuales se acabó configurando el corpus doctrinal del "marxismo"» (Ruiz Sanjuán, 2008, p. 11). Gustav Mayer, autor de una monumental biografía de Engels, afirma lo siguiente sobre el *Anti-Dühring*:

> Fue esta obra la que realmente reveló a los dirigentes de la socialdemocracia alemana el contenido, el sentido y la esencia de la teoría de Marx, que era también la de Engels. Y, partiendo de ahí, siguió y sigue todavía hoy ganando a miles y miles, a generaciones enteras de trabajadores para el marxismo. A la luz de estas brillantes páginas comprendieron los espíritus más esclarecidos de aquella joven generación de socialistas que, más tarde, contribuirían con el mayor empeño a iniciar al mundo del proletariado en este mundo de ideas –entre los alemanes, sobre todo, Bebel, Bernstein y Kautsky, entre

[86] La actividad divulgadora de Engels no se limita al manuscrito sobre Eugene Dühring, ya en los años sesenta, tras la publicación de *El Capital* (1867), «se lanzó a una actividad de difusión y de explicación de su contenido, que dio como resultado numerosas reseñas y un esquema que le sirvió para su trabajo de divulgación en el *Volksstaat*» (Galcerán, 2023, p. 235).

> los rusos Plejanov y Axelrod, entre los italianos Antonio Labriola– que era, para Marx y Engels, lo fundamental. Esta obra es realmente la que inicia una verdadera escuela y una verdadera tradición marxistas en el continente (Mayer, 1979, p. 646).

El contexto de producción del escrito es el de la lucha contra la «dühringmanía», esto es las tendencias vagamente socialistas y anarquistas por parte del profesor Eugene Dühring y sus discípulos. El libro, publicado originalmente por fascículos, tenía un doble propósito, a la vez científico y político, habría de servir para integrar las ideas de Marx en un conjunto teórico en aras de arrojar una influencia real sobre la práctica del movimiento socialista, pues existía el peligro de que «la estrategia revolucionaria del movimiento obrero socialista se desbandara hacia posiciones muy fáciles de rentabilizar por Bismarck contra el propio movimiento» (Galcerán, 2023, p. 247). En un primer momento, las opiniones de Dühring fueron ignoradas o tímidamente comentadas por Marx y Engels, sólo cuando creyeron que sus ideas eran susceptibles de tener una autoridad sustantiva en el partido decidieron, con la petición expresa y reiterativa de Liebknecht, escribir y publicar una réplica. En una carta de Engels a Marx del 28 de mayo de 1876 queda claro el tedio que le supone semejante tarea:

> Tú puedes quedarte calentito en la cama y estudiar la renta del suelo en general y las condiciones agrícolas rusas en particular sin que nada te moleste, pero yo tengo que estar sentado en el duro banco, achisparme con vino frío, interrumpirlo todo súbitamente una vez más y seguirle los rastros al aburrido Dühring. Pero sin duda no hay otro remedio, aun cuando me meta en una polémica cuyo final es imposible divisar (Marx & Engels, 1973, p. 281).

Este párrafo de la misiva de Engels puede ser considerado una simple anécdota o una curiosidad filológica, sin embargo, como hemos destacado antes a próposito de las consecuencias imprevistas de su publicación, «sirve también para subrayar la distancia existente entre los orígenes ocasionales del *Anti-Dühring* y el significado que este ha llegado a cobrar en la historia del marxismo» (Gerratana, 1975, p. 148). Según Galcerán, «exagerando un poco puede decirse que el *Anti-Dühring*, después del *Manifiesto Comunista*, fue el libro más leído por los socialistas de los años ochenta y constituye el elemento fundacional del *marxismo* con sus ventajas y sus defectos» (Galcerán, 2023, p. 51).

Volviendo sobre el párrafo de Mayer, si tenemos en cuenta lo que afirma Galcerán, habría que preguntarse si, efectivamente, la esencia teórica de Marx era también la de Engels. El propio

Gramsci, en sus pautas metodológicas para una aproximación rigurosa al pensamiento y la obra de Marx, disiente de semejante aseveración. En el epígrafe que inaugura la serie «Apuntes de filosofía»,[87] el sardo reparó en que la aportación de terceros debe ser considerada de manera secundaria. En el caso concreto de Marx, «la contribución de Engels no debe subestimarse, pero tampoco identificarse a Engels con Marx; ni se debe pensar que todo lo que Engels atribuyó a Marx es auténtico en un sentido absoluto»; e insiste en que «Engels no es Marx, y si uno quiere conocer a Marx, debe buscarlo *especialmente* en sus obras auténticas, publicadas bajo su directa supervisión personal» (Q4, §1, pp. 398-399). El motivo de las advertencias no era una desconfianza personal de Gramsci hacia el filósofo natal de Barmen, del que considera, de hecho, que no cabe la menor duda de su «absoluta lealtad personal», sino una precaución estrictamente filológica. No obstante, continúa Gramsci, «resulta indispensable investigar las diferencias entre el Marx que llamaré auténtico, y Engels, para poder ver lo que no es marxista en las presentaciones que hace Engels del pensamiento de su amigo»; y, por último, introduce una apostilla importante: «en realidad, en el mundo de la cultura esta distinción no se hace nunca, y las exposiciones relativamente sistemáticas de Engels (especialmente en el *Anti-Dühring*) se consideran una fuente auténtica y, a menudo, la única fuente auténtica» (Ibid., p. 399).

La relación de Gramsci con Engels en los *Quaderni*, y en concreto con el *Anti-Dühring*, es en realidad ambivalente, compleja y también productiva en la elaboración original de la «filosofía de la praxis».[88] A pesar de que, en su rechazo frontal al positivismo, Gramsci encuentra el germen de ciertas interpretaciones mecanicistas en este volumen, también lo emplea como un antídoto para evitar derivaciones simples. En palabras de Liguori:

> dejando claro que Gramsci planteó en los *Cuadernos* una oposición radical a las versiones del marxismo que habían partido del positivismo y de las que el *Manual* de Bujarin era el último fruto, será interesante analizar cómo en muchos pasajes de los propios *Cuadernos* Gramsci se remite precisamente a Engels y utiliza muchos y no secundarios argumentos

[87] A lo largo de los *Quaderni*, Gramsci introduce diferentes aclaraciones con respecto a las diferencias entre ambos. Otro ejemplo de esto sería el fragmento de la nota §50 del Q11 en el que haciendo referencia al estudio necesario de la génesis de las metáforas en sus usos determinados afirma: «por otra parte, desde este punto de vista hay que distinguir entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis ‹Marx y Engels›, cuyo lenguaje no tiene el mismo origen cultural y cuyas metáforas reflejan intereses distintos» (Q11, §50, p. 713).

[88] Cfr. el artículo de Liguori «La presenza di Engels nei “Quaderni” di Gramsci», disponible en castellano en el volumen colectivo coordinado por Fernández Buey et al. (1994, pp. 105-118).

> de este para defender su propia batalla y para apuntalar su reconocimiento teórico-filosófico hacia él (Liguori, 1994, p. 109).

Verbigracia de uno de los juicios negativos que Gramsci espeta sobre el libro, sin ir más lejos, se halla en su formato o estructura. Recordemos que el criterio de no-sistematicidad era un rasgo propio de la originalidad del marxismo para Gramsci desde las elaboraciones tempranas de la «filosofía de la praxis». Ya en el *Cuaderno 5*, cuando hace mención a la «concepción del mundo original» de Machiavelli, a su «neohumanismo» o «filosofía de la praxis», el sardo señala una característica trascendental de semejante *Weltanschauung*: su estilo. Es así que el consejero florentino «en su tratamiento crítico del presente, trazó conceptos generales, que se presentan de forma aforística y no sistemática» (Q5, §127, p. 617); lo que contrastaría de manera implícita «con la voluntad engelsiana de sistematicidad, llevada especialmente a cabo en el *Anti-Dühring*» (Liguori, 1994, p. 106). Por el contrario, allende el panfleto contra Dühring, también son recurrentes en los escritos carcelarios las referencias a la correspondencia de Engels a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890 y a W. Borgius del 25 de enero de 1894. En sendas cartas, Engels hace una fuerte (auto)crítica de las reducciones mecánicas y economicistas en la hermenéutica de los procesos sociales de cambio histórico:

> El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. [...] Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado.... (Engels, 1890, s/p).

Dejando a un lado la opinión gramsciana, sobre la que volveremos más adelante, unos de los discípulos más aventajados a los que hace referencia el texto sería el filósofo y periodista Karl Kautsky, también apodado como el «papa del marxismo». Como intelectual empecinado en la agitación y, por lo tanto, propagandista, lo que le condujo a la fundación de la revista *Die Neue Zeit* (*La Nueva Época*), Kautsky se convirtió en el ideólogo oficial de la socialdemocracia

alemana. Además, teniendo en cuenta su inveterada amistad y colaboración, tras la muerte de Engels, se revelaría como albacea del «materialismo histórico», aquel de cuyo legado es continuador, lo que le garantizó un papel preponderante en el marxismo de la 2ª Internacional.[89] Según Haupt,

> La paternidad de las nociones de «marxista» y de «marxismo» en el sentido asumido por nuestro vocabulario corresponde a Kautsky. Mientras que en la pluma de sus contemporáneos alemanes y en la de los colaboradores de Engels estas expresiones suelen ser aún fortuitas, Kautsky la usa a partir de 1882 de un modo consciente, sistemático, en un contexto bien definido y con un significado ideológico y político que no tiene nada que ver con el mimetismo o la contaminación del lenguaje (Haupt, 2024, p. 185).

Al contrario que Gramsci, Kautsky no duda en identificar toda la propuesta de Marx con la de Engels, hasta tal punto que, para entender al de Tréveris, recomendará empezar por los textos del segundo. Esto está muy bien ilustrado en un testimonio de Kautsky que recoge Galcerán en su libro, el mismo da muestra de que, en contraste con la inaccesibilidad de la doctrina de Marx, «Engels es muy leído… y casi todo el mundo saca de él su conocimiento y su comprensión de la teoría de ambos; en consecuencia recomiendo no romperse los dientes con la teoría del valor e ir a los textos de Engels, para pasar luego a *El Capital*» (Galcerán, 2023, p. 51). Los incesantes esfuerzos de Engels por divulgar la doctrina teórica de su viejo compañero de aventuras se prolongarían e intensificarían en la persona de Kautsky, quien se empeñó en llevar a cabo una alfabetización «marxista» de las masas populares, una campaña de concienciación para la revolución espiritual. Esto, a priori, encajaría muy bien con las pretensiones pedagógicas de Gramsci y su concepción de la filosofía de la praxis como un momento de «cultura superior» que nace, se encarna y se difunde en el seno de los grupos sociales subalternos. Sin embargo, dos son fundamentalmente los elementos conectados entre sí que no sólo hacen irreconciliable las posiciones de ambos, sino que, además, convirtieron la obra y el pensamiento de Marx en un artificio ideológico contra el que Gramsci confrontaría durante gran parte de su vida: una

[89] Según los documentos de la época, parece que Marx no tenía tan buena opinión de Kautsky como su colega Engels. Durante sus visitas a Londres entre 1881 a 1885, Kautsky estableció una relación de amistad con el viejo Engels, quien lo acogió como su pupilo, con el que intercambió conocimientos e intrigas políticas e intelectuales. Dicho vínculo se estrechó especialmente tras la muerte de Marx y la ingente tarea de poner en orden los escritos que este había dejado en herencia. Kautsky hizo todo lo posible por ofrecerle su ayuda y así fue como auxilió a Engels para descifrar y preparar el Tomo III de *El Capital*. Mientras tanto, Marx, al que sólo había visitado en una ocasión, a pesar de creer en su «buena voluntad», lo tildaba de mediocre y pedante en varias cartas (Galcerán, 2023).

visión «naturalista» de la historia y la reducción de la teoría marxista a la ciencia positivista predominante.

Es de recibo aclarar que Kautsky no fue el único de los discípulos en operar, paradójicamente, una esquematización sistemática de las ideas marxianas, semejante tarea implicó los esfuerzos internacionales de personajes ilustres como Plejánov en Rusia, Bernstein en Alemania o Enrico Ferri en Italia. Además, como se explicó anteriormente, esta pulsión cientificista está ya presente en el viejo Engels y su *Anti-Dühring*. Gerratana señaló que, todos ellos, a pesar de que «se mueven en direcciones distintas y someten al marxismo a opuestas combinaciones eclécticas, pueden estar de acuerdo al mismo tiempo en una línea común de interpretación del *Anti-Dühring* como modelo de manual enciclopédico» (Gerratana, 1975, pp. 152-153). Por su parte, con excepción de algunas incrustaciones eventuales, Marx se cuidó de no hacer coincidir su propuesta teórica con el método científico de las ciencias naturales, sino de fijar su especificidad, empleando el concepto de «praxis» como un gozne, una mediación activa entre las disposiciones humanas y su medio ambiente. La conexión del marxismo con el discurso científico formó parte, en realidad, del *zeitgeist* de la segunda mitad del siglo XIX.

Engels, de nuevo, en la homilía frente al sepulcro de su íntimo amigo, no dudó en afirmar que «así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana» (Engels, 1883, s/p). Esta frase, muy cara al legado de Marx por sus consecuencias, podría perfectamente haber sido pronunciada por cualquiera de los discípulos aludidos, teniendo presente que la analogía «entre Darwin y Marx es constante en el discurso socialista de finales de siglo y corresponde a la sensibilidad y a la mentalidad colectiva de la época, saturadas de cientismo y dominadas por el materialismo monista y por las ideas de progreso y de evolución derivadas de las ciencias naturales» (Haupt, 2024, p. 190). Todavía en 1907, con motivo del veinticinco aniversario de la muerte de Marx, Kautsky afirma lo siguiente: «la evolución social fue también situada en el marco de la evolución natural; el espíritu humano, incluso en sus manifestaciones más elevadas y más complicadas, en sus manifestaciones sociales, estaba explicado como parte de una porción de la naturaleza»; y continúa:

> De esta manera, Marx no sólo transformó completamente la ciencia histórica sino que, también, superó el abismo entre las ciencias naturales y las ciencias psicológicas. Al mismo tiempo, fundó la unidad del saber humano y, por ello mismo, hizo superflua la filosofía en la medida en que buscaba reemplazar, precisamente, esta unidad. La filosofía, en efecto, no era una sabiduría situada por encima de las ciencias y que no se deducía de

> ellas; constituía una cierta unidad de pensamiento sobre la evolución del mundo (Kautsky, 1947, p. 8).

Dejando al margen la cuestión de la inutilidad de la filosofía, que será abordada en el próximo apartado, habría que advertir que los resultados de una concepción tal serían probablemente catastróficos para las disposiciones estratégicas y organizativas del movimiento obrero. La deducción del devenir del proceso histórico a partir de la ley evolutiva de la naturaleza contiene en sí misma dos axiomas que son, en verdad, un retorno a la tradición metafísica precedente. Por un lado, la base del cambio social queda delimitada a los contornos de lo «económico» o de las «estructuras» –y, por tanto, también el centro de interés epistemológico–; de otra parte, el énfasis legaliforme se traduce en una noción finalista del proceso en el que la política está por completo ausente –quizá sea este el motivo por el que Rosenberg declara que «en cada una de las cuestiones de política práctica, el radicalismo oficial de la II Internacional se encuentra en abierta oposición con la doctrina de Marx» (Rosenberg, 1981, p. 283)–.[90] En otras palabras, un marxismo así concebido se traduce en «un burdo *economicismo* (es decir, la ideología y la política se reducen a una traducción directa y consciente de intereses económicos), así como un marcado *determinismo histórico* (el fin del capitalismo y la revolución proletaria se consideran como acontecimientos que van a suceder por necesidad natural» (Heinrich, 2008, p. 43). Para Gramsci, aun con sus ambivalencias, dicha postura entraña un peligro que tiene repercusiones inmediatas sobre el terreno de la confrontación entre los grupos sociales:

> cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y la lucha misma acaba por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente. «Me han derrotado a mí, pero la inercia de las cosas a largo plazo trabaja a mi favor». Es un «acto de fe» en la racionalidad de la historia, que se traduce en un fatalismo apasionado, que sustituye a la «predestinación», a la «providencia», etc., de la religión. En realidad también en este caso existe una actitud volitiva, una intervención directa sobre la «inercia de las cosas», pero de un carácter menos patente, más velado. Pero cuando el subalterno pasa a ser dirigente

[90] Por su parte, ya en la década de los veinte, Karl Korsch denunciaba que «el desequilibrio entre la teoría revolucionaria "marxista", altamente desarrollada, y una práctica que se ha quedado muy atrás con respecto a esta teoría y que incluso la contradice directamente en parte [...] se explica sencillamente por el hecho de que el "marxismo", en esta fase histórica, en ningún momento fue una verdadera teoría [...] para el movimiento obrero que formalmente se le adhería, sino que siempre fue únicamente una "ideología" ya acabada y aceptada como tal "desde fuera"» (Korsch, 1971, p. 63).

> y responsable, antes o después deviene un peligro inminente, se produce una revisión de todo modo de pensar, porque hay un cambio en el modo de ser: los límites y el dominio de la «inercia de las cosas» se restringen (Q8, §205, p. 337).[91]

La inevitabilidad del socialismo, después de la dura derrota del movimiento obrero en Italia y Alemania y los problemas de administración y dirección política en la URSS en los años veinte, no tiene siquiera un ápice de sentido para Gramsci. Es por eso por lo que contra aquello que se revelan, primero, Labriola, en el contexto inmediatamente anterior, y, después, Gramsci, será lo que Galcerán sintetiza en la fórmula de «marxismo kautskyano»:

> confianza inquebrantable en el triunfo final del socialismo, pues en la medida en que el proceso histórico se naturaliza, escapa a las acciones de sus agentes. Y eliminación de la política en un discurso situado a medio camino entre el tipo de abstracción necesario a una teoría científica y el análisis de las complejas variables que inciden en los acontecimientos inesperados. Con eso se creó un *materialismo histórico* que era más una filosofía de la historia que estudio de los acontecimientos y de las estructuras de los procesos, y más especulación sobre el resultado de la revolución social que análisis político (Galcerán, 2023, p. 32).

Una vez han sido bosquejados en este capítulo los rasgos, las afinidades y los contrastes de la «formación del marxismo» desde el joven Marx hasta el viejo Engels, vamos a examinar, a continuación, algunas de las fuentes teóricas de Gramsci en los *Quaderni*, desde Labriola a Lenin pasando por Bujarin o Croce. Dichos avatares, como veremos, sirven al sardo para la elaboración de una propuesta original que emplea a Marx, especialmente una relectura de Marx a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, para la formación de un modelo alternativo a la tradición cientificista dominante. No obstante, la singularidad de esta propuesta, a la que se le conocerá bajo el rótulo de filosofía de la praxis, no es autoexpresiva, sino que, debido a la peculiaridades de los escritos de Gramsci, ha debido ser «descubierta» ulteriormente, cuando los progresos en la composición filológica han arrojado luz sobre la posibilidad de una construcción unitaria. Es

[91] Como señala, una vez más, Galcerán, esta visión encuentra acomodo en la coyuntura y en la tesitura del movimiento obrero y la socialdemocracia durante el período de excepción, con la intensificación de la persecución al socialismo: «en ese marco el marxismo en cuanto doctrina de resistencia representa la otra cara, la cara ideológica, de la resistencia social, ofreciendo paradójicamente con su teoría de la necesidad del socialismo la mejor explicación de la situación real, en un momento en que, políticamente, los sectores socialdemócratas están siendo expulsados del ámbito político, y en que económicamente los sectores obreros no encuentran su ubicación, ni como productores ni mucho menos como consumidores en el marco del sistema» (Galcerán, 2023, p. 400).

por eso, por lo que los dos próximos capítulos han de ser leídos en una tendencia ininterrumpida, únicamente se han dividido para mayor comodidad del lector.

SECCIÓN B. MODULACIONES

Capítulo 3.

Del materialismo histórico a la filosofía de la praxis. Sobre las huellas del marxismo en el pensamiento gramsciano

Aquellas interpretaciones que han querido simplificar la cuestión y ver en el sintagma «filosofía de la praxis» un mero sustituto de aquel otro de «materialismo histórico», todo ello en aras de eludir la reprobación de los censores, deberían de tener en cuenta las claves filológicas propuestas por Gramsci para el examen de la obra de un pensador no-sistemático.[92] Bastaría, además, con la primera de las advertencias en la que se especifica que la reconstrucción intelectual de su teoría requiere fijar la atención en los elementos «estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al "material" que hubiera estudiado antes y por el que en ciertos momentos pudo haber sentido simpatía» (Q4, §1, p. 397). No obstante, para este caso concreto, la hipótesis criptográfica cobra una fuerza especial si tenemos en cuenta que la «introducción» al primer volumen de la edición temática de los escritos gramscianos, titulada *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), incluye un breve glosario en el que los editores, Palmiro Togliatti y Felice Platone, reparan en que Gramsci abandonó la terminología tradicional de los marxistas y adoptó la fórmula «filosofía de la praxis» en calidad de un recurso esópico para evitar categorías como la de «materialismo histórico» o «marxismo».[93] Pero, siguiendo el modo

[92] En este capítulo nos limitaremos al examen de la reinvención original del marxismo operada por Gramsci en los *Quaderni* bajo el sintagma de «filosofía de la praxis». Estas intuiciones, sin embargo, no se limitan a su etapa en prisión, sino que, como afirma el propio Frosini, se remontarían a su etapa de juventud, pudiendo encontrar los primeros indicios ya en el famoso y polémico artículo de 1914 «Neutralidad activa y operante» (Frosini, 2017).

[93] Ya en 1946, en un artículo de Platone rotulado «Relazione sui quaderni del carcere. Per una storia degli intellettuali italiani» en la revista *Rinascita*, a pesar de destacar la «modernidad» del planteamiento gramsciano, no problematiza aún los aspectos diferenciales y, por tanto, emplea estos términos como sinónimos: «he aquí un

en el que lo plantea el filósofo alemán Wolfgang Fritz Haug, «¿fue el término de Gramsci "filosofía de la praxis" un camuflaje, una desnominación [de-nomination] en el sentido de que no nombraba al materialismo histórico? ¿O hablar de camuflaje fue en sí mismo un acto de camuflaje, diseñado para proteger a Gramsci de ser condenado como un idealista desviado?» (Haug, 2001, p. 69).

Esta hipótesis criptográfica sobre la hipótesis criptográfica tendría sentido si se contemplan las divergencias de Gramsci con respecto a las líneas políticas adoptadas por el grupo dirigente de la Unión Soviética, por lo que los comentarios incluidos en dicha «introducción» podrían ser descifrados en términos de prevención y cautela ante la construcción de la imagen de un Gramsci heterodoxo. No sería hasta 1958, en el contexto de desestalinización y la adopción de la vía italiana al socialismo, que los escritos del sardo serían distanciados de la tríada Marx-Lenin-Stalin para la reivindicación de un Gramsci continuador del legado leninista (Togliatti et al., 1965), pero para entonces «la tesis de la criptografía carcelaria había superado su necesidad táctica, convirtiéndose en un lugar común» (Baldacci, 2022, p. 253). En términos estrictamente cuantitativos, siguiendo de nuevo a Baldacci, otra de las razones por la que la hermenéutica del reemplazo no se mantiene es que la expresión «materialismo histórico se emplea en más de cien notas desde el *Cuaderno 1* hasta el *Cuaderno 26* (incluidos los *Cuadernos 10* y *11*); mientras que el nombre de "Marx" aparece, también en más de cien notas, desde el *Cuaderno 1* hasta el *Cuaderno 28* (incluidos los *Cuadernos 10* y *11*)» (Ibid., p. 251), lo que podría indicar que «la sustitución de la expresión "materialismo histórico" por "filosofía de la praxis" corresponde, pues, al cambio del problema fundamental de los *Quaderni*» (Vacca, 2016, p. 359).

La cuestión relativa al lenguaje cifrado de los textos de prisión no es el único obstáculo al que se han enfrentado las nuevas corrientes interpretativas del marxismo de Gramsci, a esta ha de sumarse también aquella relacionada con las fuentes genealógicas de la «filosofía de la praxis». Aunque a priori pudiera parecer evidente que las tesis del sardo se insertan en una trayectoria de continuidad con los enunciados canónicos de Marx, Engels y Labriola, una segunda línea exegética encabezada por Augusto Del Noce quiere aproximar a Gramsci al pensamiento de Gentile y su lectura fichteana de Marx. Según Del Noce, «las novedades del pensamiento de Gramsci con respecto a Marx o con respecto a Lenin no pueden [...] ser explicadas como un desarrollo del marxismo o del marxleninismo, mientras que en cambio

amplio, vivo, moderno y nuevo tratamiento del materialismo histórico o, como Gramsci prefiere llamarlo, de la filosofía de la praxis» (Platone, 1946, p. 87).

concuerdan con la forma gentiliana de la filosofía de la praxis (representan la cesión de la misma)» (Del Noce, 1992, p. 131). El pensador católico trata de convertir a Gramsci en un «actualista herético» que continuó la senda del neoidealismo italiano cuyo núcleo irradiador habría sido Benedetto Croce (Cañete, 2023). Este itinerario intelectual hallaría su justificación en el uso fundamental por parte de ambos de términos como «praxis» o «inmanencia». Sin embargo, como ha demostrado Losurdo, «a pesar de las asonancias de lenguaje que a veces han dado pie a paralelos entre Gramsci y Gentile, en realidad remite a tradiciones de pensamiento completamente distintas» (Losurdo, 2015, p. 137). El caso más nítido de la falla teórica entre ambos, verbigracia, sería la concepción espiritualista de la «praxis» en Gentile como «autopraxis», una exaltación idealista de la acción pura del sujeto. Mientras tanto, para Gramsci, la filosofía del acto es la del «acto "impuro", real en el sentido más profano y mundano de la palabra» (Q11, §64, p. 728).[94]

La fragilidad de la interpretación actualista de Gramsci es el motivo por el que, una vez ha sido aludida, no nos detendremos más sobre ella.[95] En lo que sigue serán rastreadas las huellas del marxismo de Gramsci en su elaboración «ortodoxa» de la filosofía de la praxis, pero, antes, será bosquejada una breve datación de la aparición del término y las modulaciones del sentido asociado hasta adquirir un carácter «orgánico», un significado propio.[96] Dicha lectura no habría sido posible sin un ordenamiento cronológico y sistemático de los *Quaderni* que ofrezca a los lectores la oportunidad de perseguir el ritmo de su pensamiento en desarrollo, desvelando así la orientación profundamente original de su hermenéutica.

Como indica Frosini, la expresión «filosofía de la praxis» no fue acuñada por Gramsci, sino que «se remonta a Antonio Labriola (1897) y, a través de la traducción y presentación por parte de Gentile de las *Tesis sobre Feuerbach* (1899), se estableció en la Italia de entreguerras

[94] Este texto, además, sufre una variación significativa con respecto a la primera redacción en el parágrafo §37 del *Cuaderno 4* (septiembre-octubre de 1930). En su reescritura, Gramsci decide sustituir el término «secular» por «profano y mundano» con ánimo de acentuar la terrenalidad del acto mismo, su «impureza».

[95] Losurdo, de nuevo, ya fue lo suficientemente contundente al respecto: «sea como sea, el esquema de Del Noce es totalmente insostenible en el plano histórico y filológico. Obedece a motivos de polémica política inmediata: es una suerte de refrito de la teoría del socialfascismo en clave antigramsciana y antimarxista» (Losurdo, 2015, p. 120). Para una crítica de las tesis de Del Noce, véase Losurdo (2015, cap. III, 1.).

[96] Dado que en este apartado se busca reproducir el itinerario trazado por Gramsci en la definición original de la «filosofía de la praxis» se empleará principalmente la datación e introducción temática establecida por Baldacci (2022), Cospito (2016a; 2016b), Frosini (2002; 2010), Haug (2001), Maltese (2018), Mustè (2021) y Vacca (2016; 2022), así como el aparato crítico de Garrido en Gramsci (2023a,b,c). Para un análisis pormenorizado de las intrigas y las fechas en las que se redactaron los cuadernos sigue siendo una referencia obligatoria la ya citada obra de Francioni (1984), de la que, además, todos los autores referidos se reconocen deudores. En lo que se refiere a los estudios del «marxismo de Gramsci» con una perspectiva global véase también la introducción de Paggi (1981), Dal Maso (2017), Di Bello (2011), Badaloni & Buci-Glucksmann (1976), Buci-Glucksmann (1978), Frosini (2009), Maltese (2018), Losurdo (2015).

como una forma peculiar de condensar el significado de la filosofía de Marx» (Frosini, 2002, p. 4). Es por esto por lo que al escoger esta categoría en su «retorno a Marx» durante su estancia en el presidio, el sardo es consciente del marco intelectual nacional en el que se inserta y de las implicaciones teóricas de su elección.

El concepto «filosofía de la praxis» irá madurando como un cuerpo teórico independiente bajo la rúbrica «Apuntes de filosofía» a lo largo de los cuadernos 4, 7 y 8: entre mayo de 1930 y mayo de 1932. A propósito de esta serie señala Garrido que, si bien los «Apuntes de filosofía» no aparecen mencionados en el plan bosquejado en el *Cuaderno 1*, «a menudo se ha querido ver en el primero de aquellos puntos, "Teoría de la historia y de la historiografía" [...] el anuncio, por lo que hace a la relevancia que el marxismo tiene en ella, de esta investigación filosófica de Gramsci» (Garrido en Gramsci, 2023a, p. 390). Desde el comienzo, tal y como permite entrever la nota §3 titulada «Dos aspectos del marxismo», la empresa gramsciana ha de ser delineada en oposición a dos antagonistas principales. En primer lugar, ciertas corrientes neoidealistas que han absorbido explícita e implícitamente algunos de los elementos del materialismo histórico, pero, al mismo tiempo, otorgan un valor primario al movimiento del «espíritu». El representante más destacado y preeminente en los *Quaderni* será Benedetto Croce y la ya mentada «historia ético-política». Por otro lado, el materialismo vulgar de los marxistas «oficiales», en un regreso al sensualismo de Feuerbach, recupera una concepción primitiva y pre-marxista de la objetividad de la materia, y postulan una visión mecánica y sociológica[97] de los procesos sociales. El principal portavoz de tal reduccionismo será Bujarin y el *Ensayo popular de sociología marxista*. Frente a ello, es indispensable revivir la experiencia de un Marx que en su juventud superó todas estas etapas, primero hegeliano y materialista feuerbachiano después, para erigir una construcción filosófica independiente, cuyo documento paradigmático serían las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845.[98] En la nota introductoria del Q4, Garrido hace un apunte pertinente al respecto de la elaboración de este cuaderno, inaugurado en mayo de 1930:

> resulta central la información que Gramsci recibe en prisión con la visita de su hermano Gennaro en junio de 1930. Durante esta, se le pone al tanto del giro estratégico que se produce en la Comintern a partir del VI Congreso, con la adopción de la consigna «clase contra clase» y la consideración de la socialdemocracia como «socialfascismo». Esto no

[97] Es de recibo remitir en este punto al apartado dedicado a la polémica historiográfica y a la cita de Frosini en la que nos recuerda que Gramsci tiene un concepto limitado y peyorativo de la sociología de su tiempo.
[98] Cfr. con el capítulo «Del joven Marx al viejo Engels».

> hace sino apuntalar sus suspicacias y reafirmar su convicción de la necesidad de replantear la lucha antifascista en términos hegemónicos, tal y como había venido haciendo la Internacional con su anterior consigna del frente único (Ibid., p. 392).

Esta cita, además de ser relevante por la información que presenta, es también fundamental por otro motivo, y es que Gramsci, como veremos más adelante, concibe no sólo su programa, sino el marxismo generalmente entendido, como una filosofía que, lejos del sentido especulativo de la misma, va indefectiblemente asociada a una razón estratégica con la que arrostrar los vaivenes coyunturales. La relevancia de reestablecer los principios fundamentales del marxismo no es provocada en realidad por una suerte de conservación de las esencias, de reparación de la doctrina de Marx de las impurezas y las sedimentaciones que se le han adherido con el paso de las décadas –aunque, en cierto modo, también–. Gramsci entiende el marxismo como un pensamiento en desarrollo, una dialéctica que responde a las fluctuaciones del movimiento real de la historia, y por ello acoge con entusiasmo las innovaciones originales de Lenin, Labriola, Trotsky, etc. El peligro del que advierte el sardo es el de su caricaturización, su reducción a un pensamiento anterior, tanto en el caso del idealismo como del materialismo vulgar, de ahí la insistencia de Gramsci en el rigor filológico para la reconstrucción del pensamiento y la obra del mismo. Además, dado el valor científico e instrumental de las tesis marxistas para el desarrollo del movimiento obrero y la lucha de clases, estas deformaciones deben ser combatidas «no sólo en la teoría de la historiografía sino también en la teoría y la práctica de la política» (Q4, §38, p. 447). En aras de vencer el anquilosamiento alcanzado, la «filosofía de la praxis» gramsciana se mostrará, pues, en calidad de una concepción avanzada y distinta a la del «materialismo histórico». No parece casualidad que en el epígrafe §34 del cuarto cuaderno, titulado «A propósito del nombre “materialismo histórico”», Gramsci traiga a colación una carta de Pietro Giordani que reproduce las siguientes palabras de Napoleón a propósito de su visita a la Academia de Bolonia:

> creo que cuando se descubre algo verdaderamente nuevo en las ciencias, hay que acomodarle un término completamente nuevo, para que la idea resulte precisa y clara. Si dais un nuevo significado a un viejo vocablo, no importa cuán fuertemente profeséis que la idea antiguamente adjunta al término no tiene nada en común con la nueva idea asignada; a las mentes humanas no les es posible evitar pensar que existe alguna

> semejanza o conexión entre la vieja idea y la nueva. Esto confunde a la ciencia y conduce a controversias inútiles (Q4, §34, p. 435).[99]

Ahora bien, el contenido sustancial de la «filosofía de la praxis» es el resultado de un pensamiento *in fieri* que no alcanza su cima hasta mayo de 1932. Como afirma Mustè, «sólo a partir de abril/mayo de 1932 Gramsci recurrió regularmente a la fórmula "filosofía de la praxis" en lugar de "materialismo histórico"» (Mustè, 2021, p. 167). De facto, la primera vez que aparece el sintagma en los *Quaderni* lo hará en relación a un libro de Antonino Lovecchio dedicado al marxismo y el pensamiento de Croce, cuyo encabezamiento reza *Filosofia della prassi y filosofia dello spirito*, pero en el que está ausente cualquier tratamiento conceptual del mismo. Más relevante será la nota §127 de tipo B presente en la sección «Miscelánea» del *Cuaderno 5*, redactada en otoño de 1930, dado que se llevará a cabo por primera vez la comunión entre la expresión y el argumento de Gramsci:

> Machiavelli escribió libros de «acción política inmediata»; no escribió una utopía en la que se contemplaba un Estado ya constituido, con todas sus funciones y elementos asentados. En su tratamiento crítico del presente, trazó conceptos generales, que se presentan de forma aforística y no sistemática. También articuló una concepción del mundo original, que también podría llamarse «filosofía de la praxis» o «neohumanismo», en el sentido de que no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa completamente en la acción concreta del hombre que, por sus necesidades históricas, trabaja y transforma la realidad (Q5, §127, p. 617).

Aunque sólo unos meses (o un mes) antes, en septiembre/octubre del mismo año, en el epígrafe §37 del *Cuaderno 4* es posible hallar un esbozo de su contenido:

> ¿Cómo podrá concebirse un «monismo» en estas condiciones? Ni el monismo materialista ni el idealista, ni «materia» ni «espíritu», sino «materialismo histórico», es decir, actividad humana concreta (historia [espíritu]), o sea, aplicada a cierta «materia» organizada (fuerzas materiales de producción), a la «naturaleza» transformada por el

[99] Esta cita se presenta para Baldacci como una prueba más del contenido original de la «filosofía de la praxis» contra las hipótesis que atribuyen la expresión a un mero recurso para burlar la censura carcelaria (Baldacci, 2022).

> hombre. Filosofía del *acto* (praxis), pero no del «acto puro» sino del «acto impuro», es decir, real en el sentido más secular de la palabra (Q4, §37, pp. 437-438).[100]

Lo que se puede contemplar en ambos fragmentos es que la filosofía de la praxis se podría articular, al menos hasta ahora, a través de tres secuencias: «(1) atañe la "acción concreta del hombre", más que un puro acto espiritual; (2) precisamente la acción que "transforma la realidad"; (3) por las "necesidades históricas" del hombre» (Baldacci, 2022, p. 269). El énfasis de Gramsci en el sentido histórico del proceso conecta con el malestar que le produce la fórmula «materialismo histórico» debido, especialmente, a la fuerte carga semántica atribuida al primer término en detrimento del segundo en las interpretaciones vulgares del marxismo. Dicha incomodidad es explicitada por Gramsci en varias ocasiones, como en el parágrafo §11 del Q4 cuando declara que: «en cuanto a esta expresión, "materialismo histórico", se da mayor énfasis a la primera palabra, cuando debería darse a la segunda: Marx es esencialmente un "historicista", etc.» (Q4, §11, p. 413); o en el apunte §206 del Q8: «habrá que señalar que Marx siempre evita denominar "materialista" a su elaboración teórica, y cada vez que habla de filosofías materialistas la critica o afirma que son criticables» (Q8, §206, p. 338). La homonimia conceptual atrapa en el interior del término sedimentos del viejo significado que conduce a los teóricos posteriores a hacer el camino de vuelta respecto al marxismo, un retorno «de la unidad dialéctica al materialismo crudo» (Q4, §3, p. 403), y, por tanto, a deshacer la originalidad radical de la ciencia de Marx. Es por ello por lo que Gramsci toma tantas precauciones a la hora de establecer una definición, por la necesidad que encuentra de distanciarse de las categorías anteriores y aterrizar el marxismo sobre su núcleo creativo.[101] En palabras de Paggi, «el primer error implícito en la adhesión al viejo materialismo consiste en identificar el núcleo filosófico del marxismo sobre el patrón de categorías que pertenecen a la historia pasada de la filosofía y en sustraerse, por lo tanto, a la tarea de pensar en nuevos términos el contenido original» (Paggi,

[100] La última línea de esta cita pero en la versión modificada del *Cuaderno 11*, es decir, el texto C, ha sido recuperada más arriba a propósito de las diferencias de Gramsci con Gentile.

[101] En este punto es necesario introducir un breve comentario al respecto de la relación de Gramsci con el concepto de «materialismo». Por un lado, es preciso subrayar que el sardo tenía un conocimiento parcial de la obra de Marx por la sencilla razón de que algunas de sus obras, por aquel entonces, no se encontraban aún publicadas, por lo que varios de los textos en los que Marx hace explícita su deuda con el «viejo» materialismo, como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, fueron desconocidos para Gramsci. De otra parte, aunque sería posible –y probablemente acertado– señalar que Gramsci incurre en una paradoja cuando, al mismo tiempo que realza el sentido y el valor metafórico de la «inmanencia» en Marx se preocupa de guardar una distancia crítica con este otro de «materialismo» (Dal Maso, 2011), también es cierto que el sardo se encuentra inmerso en una disputa política, no sólo epistemológica, por la definición de un término ampliamente popularizado y cuya connotación tiene consecuencias inmediatamente tácticas y estratégicas en el movimiento obrero organizado y los partidos revolucionarios.

1981, p. 19). A pesar de tener todavía un carácter embrionario, se vislumbra tanto la necesidad como los rasgos incipientes del sentido inédito de la propuesta teórica gramsciana, de tal forma que «el marxismo interpretado como materialismo *histórico* –y no como *materialismo* histórico– se convierte en una filosofía de la praxis» (Garrido, 2021a, p. 438).

Si damos un salto al siguiente manuscrito, esto es, al *Cuaderno 7* –concebido entre noviembre de 1930 y diciembre de 1931–, es obligatorio hacer un apunte a modo de advertencia, dado que el itinerario del *corpus* marxiano propuesto por Gramsci ha sido calculado a partir de un hecho concreto: las traducciones que el sardo realiza en las primeras páginas del cartapacio de una antología alemana de textos de Marx[102] –solicitada a Tatiana Schucht en una carta fechada del 24 de marzo de 1930–. A partir de la reorganización de los documentos para llevar a cabo su traducción, le ha sido atribuida una jerarquía de valor que descubre la importancia que Gramsci asigna a cada uno de los escritos en aras de proyectar la originalidad de la empresa filosófica marxiana. Antes de presentar la ruta seguida por Gramsci, es de recibo advertir que en la misma hay algunas grandes obras ausentes de crucial importancia en su trayectoria intelectual y la conformación de su propuesta teórica: *Miseria de la filosofía*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* o *El Capital*, entre otras.[103] Teniendo esto en cuenta, citamos íntegramente el párrafo de Garrido presente en el aparato crítico de la edición de referencia para esta investigación en el que se reproduce el orden de las traducciones:

> A resultas de tal reorganización hemos de habérnoslas con este itinerario: 1. *Tesis sobre Feuerbach* (1845); 2. Fragmentos de la *Einleitung* a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859); 3. Primer capítulo del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), titulado originalmente «Burgueses y proletarios» y rebautizado por Gramsci como «Teoría de la historia», de forma afín, obsérvese, al punto 1 del programa que abre los *Cuadernos*; 4. *Reivindicaciones del Partido Comunista de Alemania* (1848). 5. *Trabajo asalariado y capital* (1849); 6. Algunos fragmentos de *La cuestión judía* (1844); 7. El excursus de *La sagrada familia* (1845) titulado «El materialismo francés del siglo XVIII» («Batalla crítica contra el materialismo francés» en la traducción española); 8. Un

[102] Las traducciones, realizadas entre marzo-noviembre de 1930 y el verano de 1931, se llevan a cabo en las primeras páginas del *Cuaderno 7*. A pesar de que estas no han sido recuperadas ni en la edición crítica de 1975 ni en la reciente traducción y edición en español de la editorial Akal, pueden ser consultadas online en la Antonio Gramsci Digital Library, espacio virtual en el que se encuentra la digitalización de los *Quaderni del carcere* en su forma original. Disponible en el siguiente enlace: https://gramsci.digital-library.it/quaderni-dal-carcere.

[103] Un estudio reciente ha revelado que, antes de su ingreso en prisión, Gramsci pudo haber sido conocedor de algunos fragmentos de *La ideología alemana*. Cfr. Antonini (2018).

texto de Engels sobre Goethe, publicado en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* el 28 de noviembre de 1847: 9. Un texto de juventud titulado «El violinista»; y 10. Una carta de Marx a su padre escrita en noviembre de 1837 (Garrido en Gramsci, 2023b, p. 138).

Atendiendo a la reestructuración del compendio alemán de textos marxistas, la centralidad de las *Tesis sobre Feuerbach* en la iniciativa gramsciana resulta evidente. El sardo no tardará en dar muestra de ello en una nota tipo B en la que se explora la unidad de los elementos constitutivos del marxismo (economía-filosofía-política), en cuyo núcleo se halla el desarrollo dialéctico de las «contradicciones entre hombre y materia (naturaleza – fuerzas de producción) [...] En filosofía –la praxis–, o sea la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política [...] la intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, al ambiente social general» (Q7, §18, pp. 161-162). La praxis revela en este punto una propiedad mediadora entre los dos niveles de la metáfora topográfica y, no por casualidad, Gramsci remite a los adagios sobre Feuerbach –al tercero de ellos concretamente–, documento que, como veremos más adelante, el entonces dirigente del Partido Comunista empleará de manera retrospectiva para desbordar los límites políticos y epistemológicos de la metáfora misma.

A pesar de los progresos alcanzados en los «Apuntes de filosofía II» recogidos en el Q7, en palabras de Mustè: «la consagración definitiva de la frase tiene lugar en el *Cuaderno 8*, donde se repite con frecuencia» (Mustè, 2021, p. 169). En la nota A número 61 de dicho cuaderno, perteneciente al apartado «Miscelánea»,[104] al interrogarse sobre el significado de la política en su articulación con otras dimensiones de lo social, Gramsci asocia la filosofía de la praxis a una «concepción del mundo sistemática (coherente y consecuente)», a una filosofía depurada de los elementos arbitrarios del sentido común. A continuación, declara que en ella «todo es práctica» y que, por tanto, «la distinción no será entre momentos del espíritu absoluto, sino entre estructura y superestructura; se tratará de establecer la posición dialéctica de la actividad política como distinción en las superestructuras»; y hace mención al «concepto de

[104] Es necesario introducir aquí una apostilla de orden cronológico. Este es un cuaderno de tipo bipartito que, por lo tanto, se encuentra divido en dos partes diferenciadas. La primera de ellas, está dedicada a la compilación de notas misceláneas y fue redactada entre enero y abril de 1932. En el segundo módulo se agrupan los «Apuntes de filosofía III» que se comenzaron a escribir en continuidad inmediata con la finalización de los «Apuntes de filosofía II», es decir, en noviembre de 1931. Consideramos relevante realizar esta advertencia en aras de una mayor precisión filológica en el estudio de los *Quaderni*, dado que una lectura lineal podría inducirnos a un error hermenéutico de tipo lógico-secuencial sobre el pensamiento y la obra de Gramsci. Para los detallas de data remitimos, una vez más, a Francioni (1984) y Gramsci (2023c), sobre todo al apartado «Datación de los parágrafos» presente en el aparato crítico, pp. 909-921.

bloque histórico, o sea, una unidad entre naturaleza y espíritu, unidad de opuestos y distintos».[105] Al mismo tiempo se pregunta en «qué sentido puede hablarse de identidad de historia y política, y por consiguiente decir que toda vida es política», y, por último, «si la distinción introducida en las superestructuras se introducirá en la estructura», es decir, cómo disgregar la unidad del «hecho económico»[106] en sus partes constituyentes «"históricamente", y no "metafísicamente"» (Q8, §61, p. 259). En otro epígrafe A, redactado durante el mes de marzo de 1932, concerniente a los «Apuntes de filosofía III», Gramsci proclama que

> inicialmente una filosofía de la praxis no puede presentarse más que en actitud polémica, como superación del modo de pensar preexistente. Por consiguiente debe presentarse como crítica del «sentido común» (tras partir del sentido común para demostrar que «todos» son filósofos y que no se trata de introducir ex novo una ciencia en la vida individual de «todos», sino de innovar y hacer que una actividad ya existente pase a ser crítica) y de la filosofía de los intelectuales, que es la que da lugar a la historia de la filosofía. [...] La relación entre filosofía «superior» y sentido común queda asegurada por la «política» (Q8, §61, p. 259).

Son muchas las piezas del puzzle gramsciano las que están aquí sobre la mesa y que se resolverán unas páginas más adelante. Por ahora, bastaría con identificar los dos núcleos o «momentos» pertinentes para la presente investigación. De una parte, el sardo, con su reducción de todo el universo social a la práctica, lleva a cabo una traducción antiespeculativa que se concretará en el desplazamiento hacia una historización radical del concepto de «inmanencia». De facto, el programa de la filosofía de la praxis, a partir de vectores de fuerza como la «inmanencia» o la «traducibilidad», se descubrirá una alternativa tanto a la vieja distinción geográfica entre la «estructura» y la «superestructura», atrofiada por las interpretaciones mecanicistas que subordinan el segundo nivel al primero, como al «espíritu» abstracto del neoidealismo. Empero, el profundo sentido histórico de dicha filosofía la conduce a presentarse de manera inevitable en actitud polémica contra el sentido común realmente existente y contra las cosmovisiones articuladas o «filosofía superior» de los intelectuales. Por otro lado, para llevar a cabo dicha «superación del modo de pensar preexistente» es imprescindible un

[105] Sobre la noción de «bloque histórico», cfr. el ya clásico estudio de Portelli (1974) y la crítica de Buci-Glucksmann (1978).

[106] La variante instaurativa introducida en el texto C del Q13 es muy esclarecedora al respecto de la progresión del programa gramsciano en su fuerte antieconomicismo, donde la expresión «hecho económico» será sustituida por «sistema de relaciones sociales» (Q13, §10, p. 59).

ambicioso programa cultural y político capaz de concluir una «reforma intelectual y moral» de la sociedad. En otras palabras, teniendo en cuenta tanto la terrenalidad absoluta de todo sistema de pensamiento como que la conexión entre la «filosofía "superior" y sentido común queda asegurada por la "política"», la «función hegemónica» únicamente podría proyectarse en términos de la «organización de la cultura», es decir, en la articulación estratégica de sus dinámicas elementales: principio pedagógico, resortes superestructurales o «estructura de las superestructuras», técnicas del pensar, etc.

Llegados a este punto, resultaría evidente que el proyecto de Gramsci halla sus antecedentes inmediatos en Marx (especialmente en el brevísimo documento de 1845), el marxismo (Labriola, Bujarin, Lenin, etc.) y sus críticos (Croce). Así como se pretende ilustrar en el capítulo dedicado a la escuela de Birmingham que la misma, sobre todo en las figuras de Williams y Hall, reanudó y ahondó el legado teórico del «materialismo cultural» gramsciano en el contexto británico que va del «espíritu del 45» al ascenso del thatcherismo. Lo expuesto hasta ahora, pues, serían algunos de los rasgos principales para cultivar la «exigencia de Antonio Labriola, a saber: construir a partir del marxismo una "filosofía de la praxis"» (Q8, §198, p. 332). A modo de preludio a la discusión gramsciana, se expondrá a continuación una introducción a los antecedentes del marxismo en Italia, aunque también en el cuadro internacional, a través de algunos de los exponentes ya copiosamente destacados. Esperamos haber insistido lo suficiente en que

> la secuencia muestra que Gramsci no concibió la expresión «filosofía de la praxis» de golpe y para evitar la censura, sino en el proceso de una elaboración teórica prolongada y muy compleja que atravesó la redacción de los «Apuntes de filosofía»; sólo después, a partir de mayo de 1932, se impuso y luego se utilizó sistemáticamente en los cuadernos «especiales». A más tardar, es decir, a partir de la redacción del *Cuaderno 8*, Gramsci había considerado oportuno identificar una línea de pensamiento distinta que fue perfeccionando para hacer más evidente su originalidad teórica (Mustè, 2021, p. 170).

3.1. Nikolái Bujarin: tentativa de sociología marxista

A rasgos generales, la premisa ideológica del cientificismo marxista explicada en el capítulo 2 proyecta el marco teórico en el que se inscribe la *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*[107] (1921) de Nikolái Bujarin,[108] antagonista por excelencia de Gramsci en los *Quaderni*. En su caso particular, Bujarin quería asimilar la doctrina del materialismo histórico a la sociología moderna debido a que eran los únicos campos de conocimiento en las ciencias sociales con pretensiones científicas de totalidad. Este cometido suponía, pues, elevar a su máxima potencia «la parte sociológica del marxismo» confrontando a dicha disciplina en su mismo terreno y con sus propios términos. La ventaja de su modelo sociológico respecto a los conservadores o pretendidamente neutrales residiría en que, mientras que todos ellos están limitados por su componente clasista, la sociología marxista se ubica en el punto de vista universal del proletariado. La obra, por tanto, se nutre de los personajes más destacados de la nueva ciencia (Durkheim, Weber, Pareto, Michels, etc.), a la vez que es concebida con un doble propósito: 1) responder a las críticas del marxismo formuladas por la sociología (Cohen,1976); 2) «proporcionar una guía y una introducción del materialismo histórico que fuera accesible a la cultura media de los obreros» (Frosini, 2022a, p. 48).

No nos detendremos aquí en las disquisiciones teoréticas que serán discutidas más adelante en contraste con la propuesta gramsciana, pero, dada la importancia filosófica y, por ende, política del *Manual*, consideramos necesario realizar algunas precisiones. Para empezar, por ejemplo, la de la relación del propio Gramsci con el manuscrito, ya que este no siempre fue tan hostil, aunque sí crítico, a la propuesta bujariniana. Con objeto de tener una visión panorámica más amplia, vamos a exponer, siguiendo a Maltese, de manera muy esquemática las tres fases del marxismo de Gramsci:

> 1) desde su etapa juvenil hasta su marcha a Moscú (primavera de 1922): en este arco temporal, Marx, aunque no pocas veces evocado, no es estudiado de forma metódica y las referencias al fundador del materialismo histórico sirven a menudo para librar

[107] A partir de ahora, *Ensayo popular*, *Manual popular* o, simplemente, *Manual*.

[108] Con esta grosera elipsis omitimos, entre otras muchas, a dos de las figuras cruciales para la introducción del marxismo en Rusia, la de Georgi Plejánov y la de David Ryazanov. Para una aproximación a su contexto político y a su obra véase Baron (1976), Mullin (2015) o González (2024a; 2024b). Además, se ignora la polémica entre Bernstein y aquellos representantes del marxismo europeo con Bujarin y otros destacados miembros del marxismo soviético. Para esto, puede consultarse el prólogo de Aldo Zanardo (1974).

> circunstanciales batallas culturales de carácter nacional; 2) desde su estancia en Rusia hasta su detención: en estos años, Gramsci se acerca a las páginas de Marx con mayor sistematicidad, asociando el estudio personal a un proyecto político-pedagógico dirigido a la difusión de las teorías de Marx en Italia a través de planes editoriales y educativos que no todos llegaron a buen puerto; 3) los años de encarcelamiento: durante su encarcelamiento, Gramsci dio vida a un *retorno a Marx* que le llevó a la construcción de la filosofía de la praxis y que implicó no sólo la demolición de la hermenéutica de los malos «discípulos» del autor de *Das Kapital* y de los revisionismos idealista y materialista, sino también la rearticulación de la arquitectura marxiana (Maltese, 2018, p. 232).

En el periodo más temprano, un Gramsci muy influenciado por las corrientes neoidealistas ya da muestras de su fuerte carácter antidogmático. Valgan como ejemplo de ello dos de los artículos más recurrentes del *corpus* gramsciano, a los que se suele acudir a modo de sinécdoque para la definición del marxismo del sardo sin tener en cuenta su condición juvenil y su evolución posterior, los cuales se titulan «La revolución contra *El capital*» (1917) y «Nuestro Marx» (1918). Como indica Rendueles en el prólogo a los escritos, en la revolución de octubre Gramsci vió «una oportunidad para cuestionar la versión ortodoxa del materialismo histórico y, así, recuperar a un Marx más vivo y útil para la acción política» (Rendueles, 2018, p. 58). Muy famosa, y también polémica, es la cita en la que a Gramsci no le tiembla el pulso en afirmar que los bolcheviques, o maximalistas, «no son "marxistas", y eso es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles» (Ibid., p. 62). Además, el sardo introduce una apostilla de orden onomástico para distinguir la obra de Marx de su sistematización o agrupamiento ulterior bajo la rúbrica de «marxismo» o «marxista». Estas intuiciones continuarán unos meses más tarde en el artículo «Nuestro Marx», escrito a propósito del centenario del nacimiento de Marx.[109] El mismo comienza con un interrogante: «¿somos marxistas? ¿Existen marxistas? Tú sola, estupidez, eres eterna»; y prosigue: «Marx no ha escrito un credillo, no es un mesías que hubiera dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fueras de las categorías del tiempo y el espacio» (Ibid., p. 66). Como se puede observar, la afinidad con Marx

[109] El artículo fue publicado en *Il Grido del Popolo* el 4 de mayo de 1918 y la fecha de nacimiento de Marx data del 5 de mayo de 1818.

es circunstancial, de agitación para la polémica, y más instrumental que científica, algo anticipado en el fragmento de Maltese.[110]

Los albores de la segunda etapa casi coinciden en el tiempo con la publicación del *Manual popular* y, además, esta quedaría inaugurada a partir de su estadía en Moscú como delegado del PCd'I. En este intervalo Gramsci manifiesta un interés abisal por la formación teórico-política de las clases populares en aras de expandir los contornos del conflicto y garantizar así los éxitos en la lucha. Todo ello lo demuestra la organización por correspondencia de una escuela de partido en la primavera de 1925[111] de la que, truncada la iniciativa probablemente por la inestabilidad coyuntural, únicamente se conservan dos folletos editados, al parecer, por Gramsci. Como parte del material didáctico, el sardo tradujo los nueve primeros párrafos del *Manual* para ser divulgado entre los militantes.[112] Las razones por las que se hizo semejante elección han sido el centro de múltiples hipótesis y divagaciones, sobre todo si se contempla de manera retrospectiva, a la luz de la fortísima crítica a la que esta obra es sometida en los apuntes carcelarios. Como indica Guzzone, lo cierto es que el estudio y la traducción del *Ensayo popular* permitió a Gramsci «identificar aquellos nudos teóricos fundamentales del marxismo (el nexo estructura/superestructura, la relación ciencia/ideología) en los que se centraría su reflexión posterior. El antimaterialismo gramsciano no excluye, en otras palabras, una adhesión inicial e interlocutoria a la problemática teórica general de Bujarin y a su terminología» (Guzzone, 2018, p. 17).

Ahora bien, si atendemos al apunte hecho por Paggi, la versión gramsciana del fragmento de Bujarin fue levemente alterada para otorgarle un sentido crítico a la interpretación legaliforme del materialismo histórico presente en el recurso formativo: «la teoría del materialismo histórico –afirma Bujarin– tiene su lugar definido no en la economía política ni tampoco en la historia sino en la teoría en general de la sociedad y de las leyes de su evolución,

---

[110] Para una aproximación más completa al marxismo del joven Gramsci confróntese la monografía de Bergami (1977) o, con un carácter más biográfico, Sacristán (1998).

[111] Del mismo periodo es el artículo «Necesidad de una preparación ideológica de la masa», aunque no sería publicado hasta 1931. En él Gramsci hace un primer esbozo de un tema fundamental que recuperará más tarde en los *Quaderni*: la periodización de los momentos de conflicto y la autoconciencia, en expansión gradual, del proletariado. Para ello, previene a los militantes del valor primario de la formación de cuadros políticos como intermediarios activos entre el partido y las masas, para lo que se exigiría «un gran trabajo de propaganda y de agitación en sus filas, es necesario que el Partido, de manera organizada, eduque a sus militantes y eleve su nivel ideológico»; llegando a la conclusión de que «la preparación ideológica de la masa es, por consiguiente, una necesidad de la lucha revolucionaria, es una de las condiciones indispensables para la victoria» (Gramsci, 1925, s/p).

[112] Según Paggi, por decisión de Gramsci se tradujo en dos entregas la introducción y el primer capítulo del manual (Paggi, 1981). En la información de Frosini, Gramsci tradujo casi todo el primer capítulo para la segunda clase, sustituyendo el concepto de «ley» por expresiones como «normalidad», «regularidad» o «relación entre causa y efecto» (Frosini, 2022a).

es decir en la sociología»; o, un poco más adelante: «la historia facilita material para llegar a conclusiones en sociología y elaborar generalizaciones, porque estas conclusiones no son producto del azar, sino que son extraídas de las enseñanzas objetivas de la historia» (Bujarin, 1974, p. 114). El gran error de Bujarin es que, en su ambición de sistematizar la doctrina de Marx y Engels,

> hace demasiado fácil al marxismo, lo simplifica, manteniendo al mismo tiempo la ilusión de que no se sacrifica de esta forma su sentido más profundo. Consigue dar más el contenido que el método de la doctrina. Su punto de vista es el del materialismo de las ciencias de la naturaleza, es decir, un punto de vista envejecido con respecto al moderno conocimiento de la filosofía y de la naturaleza. El primado de la materia sobre el espíritu, afirmado por Bujarin, es una simple inversión de la metafísica espiritua-lista y ya fue criticado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* (Zanardo, 1974, p. 12).

Gramsci, en el «retorno a Marx» de su última fase, ya advirtió ampliamente que dicha simplificación, aunque atesore fines didácticos de instrucción, puede llegar a ser terriblemente nociva para el movimiento obrero:

> es probable que se deba demostrar en este marco que el método político consistente en forzar de forma arbitraria una tesis científica para extraer un mito popular enérgico y fértil, sea inútil en última instancia y produzca más perjuicios que beneficios: este método podría compararse con el uso de estupefacientes que crean una exaltación momentánea de las fuerzas físicas y psíquicas pero debilitan permanentemente el organismo (Q10, §36, p. 554).

Aún queda por dilucidar por qué Gramsci decidió tomar el *Manual* como el principal adversario ideológico entre las filas del marxismo.[113] Probablemente, haya varias razones para ello. La principal es que, debido a su popularización, muchas de las afirmaciones contenidas en el libro pasaban a formar parte del sentido común del marxismo –y viceversa, muchos de los contenidos eran ya una expresión del sentido común marxista–, pero en virtud de su condición didascálica

[113] La crítica al *Manual* está recogida en el grupo de temáticas que inaugura el *Cuaderno 8*, por lo que ya se proyectaba como un posible ensayo independiente. Aparece en el cuarto lugar de la lista con la rúbrica: «Introducción al estudio de la filosofía y notas críticas a un *Ensayo popular de sociología*» (Q8, p. 225). Gramsci disponía en la cárcel de la traducción francesa de 1927.

este se estaba convirtiendo en una fuente autorizada para la definición del materialismo histórico.[114] Como declara Stephen Cohen, autor de un destacado estudio biográfico sobre Bujarin, «más que ninguna otra obra, *Materialismo histórico* cimentó la fama de Bujarin como principal teórico del partido y probablemente como supremo sistematizador soviético del marxismo en los años veinte» (Cohen, 1976, p. 160). Su alcance iba más allá de las fronteras de la Unión Soviética, en 1922, un año después de su publicación, se presentó la traducción alemana, «la traducción inglesa se publica en Nueva York en 1925 y luego en Londres en 1926, la francesa aparece en París en 1927» (Zanardo, 1974, pp. 2-3). Por su parte, «los comunistas cubanos lo tradujeron de la versión en inglés en 1933. Por tanto, es un texto publicado en ruso, alemán, francés, inglés y español, con amplia circulación en las décadas del 1920 y 1930, influyente mientras su autor lo fue en la III Internacional» (Dal Maso, 2011, p. 210).[115]

Sin embargo, atendiendo a la opinión de los principales líderes bolcheviques[116] y el devenir biográfico del propio Bujarin, y si, además, valoramos la abundancia cultural del socialismo en la teoría de la coyuntura soviética, concebida como «una década de fermento intelectual muy rica y variada» como consecuencia parcial de «la gran desunión ideológica y programática del partido» (Cohen, 1976, pp. 154-155), resulta complicado que pueda considerarse el punto de vista «oficial» *stricto sensu*. Pero, al margen de toda «oficialidad», es incuestionable que desempeñó un papel primordial en el movimiento comunista, tanto en la elaboración del marxismo-leninismo estaliniano o «como un tipo de "manual" difundido a nivel masivo, en el que se exponían los principios fundamentales del marxismo a un público no especializado, y que debía constituir la base difundida de una filosofía que aspiraba a transformar el mundo» (Frosini, 2022a, p. 48). De todas formas, lo más importante para una comprensión justa tanto de Bujarin como de la elección gramsciana es no entender a este como

[114] Tratando de dar una respuesta a la forma elusiva en la que Gramsci se relaciona con el *Manual* de Bujarin, Frosini llega a la conclusión de que el interés reside, para Gramsci, no en el ensayo mismo, sino «como intento, saludado con enorme éxito, de presentar una *manualización* del materialismo histórico» (Frosini, 2004, p. 12).

[115] Dicho esto, a pesar de que la traducción en varios idiomas es susceptible de ser un «síntoma» de algo y, por tanto, aportarnos información relevante, no se pueden extraer conclusiones sin un escrutinio más hondo de las características de su recepción en los diferentes países, del «diálogo» que la obra estableció con el medio ambiente cultural y político.

[116] Lenin en su «testamento» político alabó a Bujarin como un «valiosísimo» y «notabilísimo» teórico del partido bolchevique pero cuyas «concepciones teóricas muy difícilmente pueden calificarse de enteramente marxistas, pues hay en él algo escolástico (jamás ha estudiado y creo que jamás ha comprendido por completo la dialéctica)» (Lenin, 1922a, s/p). Por su parte, Trotsky hace referencia a la teoría del pensador ruso como el «sistema ecléctico de Bujarin, que se nos propone bajo el disfraz del materialismo histórico» (Trotsky, 1928, p. 7). Para más inri, Bujarin resultó defenestrado por el estalinismo, el 13 de marzo de 1938 fue procesado bajo la petición de que él y el resto de condenados fueran «fusilados como perros» (Cohen, 1976, p. 551); dos días más tarde, el 15 del mismo mes, resultó finalmente ejecutado.

un núcleo de irradiación, sino más bien como un elemento expresivo, destacado, eso sí, en reciprocidad con el entorno político e intelectual de los años veinte. En palabras de Frosini,

> el interés que muestra [Gramsci] por Plejánov y Bujarin en los *Quaderni* tiene una motivación política y, como tal, filosófica: es teórico porque es político. Este enfoque es, además, el único coherente con el conjunto de los *Quaderni*. Ignorar el carácter coyuntural de la «teoría» que en ellos no sólo se teoriza, sino que se practica, sería ignorar la unidad de teoría y práctica, el concepto mismo de una «filosofía de la praxis» (Frosini, 2010, p. 162).

3.2. El «comunismo crítico» de Antonio Labriola

El que fue, sin duda, el discípulo más destacado de Antonio Labriola, Benedetto Croce, escribió varias décadas después de su muerte que el marxismo teórico en Italia nació el 27 de abril de 1895,[117] el mismo día que su maestro le escribió para pedirle consejo acerca del manuscrito que saldría publicado en *Le Devenir Social* y preguntarle, además, su opinión sobre la pertinencia de hacer un «pequeño opúsculo» que pudiera ser editado en Italia. El motivo de la concreción de Croce es que, después de leer el texto y ofrecerle ser su colaborador para la difusión de aquel ensayo, Labriola, «el único entre los socialistas italianos que tenía ingenio y preparación científica de filósofo, comenzó, en calidad de escritor, su obra de teórico del marxismo» (Croce, 2015, p. 176), suscitando toda una cadena de acciones y reacciones. Lo cierto es que hasta entonces el discurrir de la teoría marxista en la península no había sido muy afortunado, la difusión de los textos de Marx y Engels se revelaba más bien escasa. El propio Labriola, en la segunda de las misivas a Sorel que componen el volumen *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1899), ofrece una prueba de ello cuando se pregunta:

[117] El artículo de Croce, titulado «Cómo nació y cómo murió el marxismo teórico en Italia (1895-1900)», fue redactado con objeto de la nueva edición, a su cuidado, de *La concezione materialista della storia* de Antonio Labriola en el año 1937. El documento de Croce es, en realidad, de un valor incalculable para la historia del marxismo en la península, ya que en él se incluyen tanto los testimonios narrados por el propio Croce, testigo y participe directo del proceso, como una colección de fragmentos epistolares de Labriola que conservó de sus intercambios habituales. Sin embargo, el propósito de Croce con semejante aventura editorial estaba muy lejos de ser el de la resurrección de las ideas del filósofo de Cassino. Fue él mismo quien, como afirma Gerratana, admitió «que su intención era desenterrar para al mismo tiempo volver a enterrar definitivamente las páginas del "viejo maestro"» (Gerratana, 1975, p. 200). Ante la posibilidad –y amenaza– real de una revitalización del marxismo en Europa, Croce «ofrecía el fruto prohibido, aunque fuera con la recomendación de no comerlo» (Ibid., p. 201), así es que en la clausura del texto hace un énfasis especial en que «el marxismo teórico se agotó, alrededor de 1900, en Italia y en todo el mundo» (Croce, 2015, p. 190).

> ¿Hay mucha gente en el mundo que tenga la paciencia suficiente para andar durante años, como me tocó hacerlo a mí, a la busca de un ejemplar de la *Misère de la Philosophie*, que hasta hace bastante poco tiempo no se ha reimpreso en París, o a la de aquel libro singular que es la *Heilige Familie*; gente que esté dispuesta a soportar, por disponer de un ejemplar de la *Neue Rheinische Zeitung*, más fatigas que las que tiene que pasar en condiciones ordinarias de hoy en día cualquier filólogo o historiador para leer y estudiar todos los documentos del antiguo Egipto? Yo, que, por cierto, tengo una práctica bastante considerable en cuestión de libros y del modo de encontrarlos, no he tenido nunca dificultades más fastidiosas que estas. Leer todos los escritos de los fundadores del socialismo científico ha resultado hasta ahora un privilegio de iniciados (Labriola, 1969, p. 41).

La relación de Labriola con el marxismo comenzó ya en un periodo de madurez filosófica, en la década de los ochenta del siglo XIX.[118] Hasta entonces, el pensador de Cassino se había dedicado al estudio de la filosofía hegeliana y de la escuela de Herbart, influido por su relación de devota amistad con Bertrando Spaventa (Andreucci & Gatti, 1977), al que, por cierto, el mismo Labriola situó en los orígenes del marxismo italiano (Vacca, 2024). No obstante, la filosofía no fue la única actividad que ocupó su tiempo, dedicando una parte importante de su vida a la militancia política en las filas del moderantismo. De facto, desencantado con la esclerosis política del transformismo,[119] cuenta Gerratana que Labriola se convencerá de que «una nueva oposición democrática no puede formarse como simple combinación parlamentaria, sino que debe basarse en un amplio movimiento de base que plantee grandes cuestiones unificadoras» (Gerratana, 2024, p. 201). En esta etapa, sobre todo entre 1888 y 1889, años en los que entra en contacto con el movimiento obrero y llevará a cabo una honda reflexión sobre los acontecimientos de 1789 en Francia, se consumará su aproximación al movimiento socialista, y buscará estrechar cada vez más los lazos entre las exigencias democráticas y las tareas del socialismo. Así es que, una vez que ha dejado atrás la podredumbre corrupta del transformismo y la desilusión con el liberalismo, Labriola anticipa la consecución de los

[118] Labriola nació en 1843 y, dieciocho años más tarde, se trasladó a Nápoles para iniciar sus estudios universitarios. Poco después, también en la década de los sesenta, ya había escrito una memoria inédita sobre Spinoza y, en los inicios de la siguiente, publicaría un libro sobre Sócrates (1871). Una breve pero completa semblanza intelectual de Labriola a cargo de Gerratana está disponible en Hobsbawm (2024).

[119] Cfr. el apartado «Apertura y límites del mundo burgués: modernidad, hegemonía y transformismo en la construcción del Estado unitario (1815-1914)».

objetivos transformadores como una conquista prolongada, una disputa titánica, dilatada en el tiempo y dispersa en el campo social. Es decir, empleando el léxico gramsciano, una concepción similar a la de una guerra de posiciones que obliga a repensar la estructura de poder y la estrategia política adecuada a un escenario de múltiples aristas. El filósofo, en un discurso pronunciado en el *Circolo operario romano di studi sociali* en junio de 1889, describe con estas palabras la condición *larvatus prodeo* del capitalismo:

> si les resultó fácil a unos pocos filósofos y a las multitudes entusiastas descubrir y golpear a los representantes visibles de las tiranías públicas, no lo es tanto vencer ahora las respuestas arteras del nuevo, recóndito e impersonal enemigo que es el capital, ni defenderse de las insidias liberales. No se lleva al patíbulo, como a Luis XVI, a una banca capaz de someter el trabajo por muchas vías. La ley férrea del salario no se asalta como castillo o ciudadela. La organización social del trabajo no se improvisa como la guardia nacional. Los hombres no se constituyen en falanges compactas de cooperativa con el entusiasmo que impulsó en 1793 a los proletarios, que prepaparon, para su patria, las desleales glorias militares de Napoleón, y, para sus hijos, la mala suerte de los asalariados. Aquí no hay retórica girondina o audacia jacobina que baste. Se trata de un trabajo enorme y multiforme, de larga duración; se trata del trabajo que se necesita para regenerar todo el cuerpo social (Labriola, 1906, p. 302).

Hasta el final de sus días, Labriola seguirá tratando de analizar los rasgos del capitalismo moderno y las vías posibles de su superación a través de la combinación biográfica entre teoría y práctica. Con todo, nos limitaremos en este punto a los rasgos teoréticos expresados en sus últimos trabajos sobre el materialismo histórico, los cuales estuvieron siempre supeditados a estímulos de orden coyuntural. Por ilustrar esto con una anécdota consecuente con su concepción del marxismo como filosofía de la praxis, cuyo atributo elemental será el de la «inmanencia», Labriola se opone a la estrategia reformista de Filippo Turati y los demás filántropos del partido que pretendían instaurar el socialismo en base a un ejercicio propagandístico entre la burguesía y no en el impulso de la lucha de clases en Italia. Es por ello por lo que denunciará dicha iniciativa en estos términos: «la prédica abstracta del socialismo es una vanidad intelectual procedente del viejo prejuicio de que de las ideas vienen las cosas, mientras que en realidad las ideas germinan, nacen y se alimentan de las cosas y por las cosas» (Massardo, 2004, p. 95). Es decir, sólo desde el «corazón» del movimiento obrero y, por tanto,

de la lucha entre los estratos pueden brotar las condiciones materiales y el cambio de mentalidad necesario para una transformación real de la estructura de clases en Italia.

Si nos remontamos a la trayectoria marxiana trazada en el capítulo anterior es posible recordar el proceso accidentado mediante el cual el pensador de Tréveris, tras las sublevaciones de los obreros de Silesia, arriba a la misma conclusión, sintetizada en la expresión del «pueblo filosófico». Gerratana señala que, a pesar de su empeño particular en el origen terrenal de las ideas, la crisis que atravesó a principios de la década de 1890 por el estado actual del socialismo italiano, tanto científica como práctica, lo empujó a contradecirse a sí mismo hasta el punto de afirmar que era necesario colmar la falla intelectual respecto a otros países europeos «en un veleidoso esfuerzo por subordinar la práctica que vivía a una teoría que se estaba convirtiendo en una jaula de datos» (Gerratana, 2024, p. 214). No obstante, dos serán los motivos que le ayudarán a remontar esta depresión: el Congreso de Génova que culminó con la constitución del Partido Socialista Italiano en 1992, y el lento proceso de maduración de su proyecto de popularización y definición de la doctrina materialista de la historia.

Siguiendo también el itinerario trazado por Marx es cómo Labriola desarrolla su hipótesis sobre la independencia y, por ende, la fortaleza señera del marxismo respecto a otros paradigmas epistémicos. Este laborioso empeño intelectual se inauguró en el año 1895 con la publicación del largo artículo, más arriba mencionado, «In memoria del Manifesto dei comunisti», al que acompañarían *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896) y, por último, *Discorrendo di socialismo e di filosofia. Lettere a G. Sorel* (1899).[120] El estudio sistemático de las obras de Marx y Engels se remonta a 1889-1890, cuando dedicó sus cursos universitarios de Filosofía de la historia a la génesis de la doctrina marxista y el socialismo, coincidiendo, no por casualidad, con el inicio de una larga correspondencia con Engels.[121] Además, en estas fechas se produciría un hito fundamental, algo que influyó de manera extraordinaria en la formación de su concepción del materialismo histórico como un paradigma de conocimiento autónomo y autosuficiente: Engels «suministra una pieza fundamental de la

[120] Nos abstendremos aquí de las intrigas políticas asociadas a la historia de estas publicaciones, por lo que se expondrá únicamente la concepción, en líneas generales, que Labriola tuvo del marxismo, de la que, décadas más tarde, Gramsci recuperó algunas de sus ideas-fuerza más prominentes. Para un estudio más detallado recomendamos las obras de Mustè (2020; 2021), Gerratana (1975; 2024), Frosini (2007), Liguori (2006) y el texto de Croce (2015) junto a la introducción del historiador argentino Horacio Tarcus (2015).

[121] Cuenta Croce que «las importantes cartas de Labriola a Engels fueron publicadas, un total de ciento treinta y una, del 2 de abril de 1890 al 13 de julio de 1895 [...] en la revista comunista italiana de París: Lo Stato Operaio. Rassegna di Politica Proletaria, nº 1, 1927 y años siguientes» (Croce, 2015, p. 178). Este intercambio se reeditó bajo el sello *Rinascita* en 1949 formando un único volumen: *Antonio Labriola. Lettere a Engels*. Otra edición más tardía a cargo de Giuseppe Del Bo recuperó una veintena más de epístolas, sumando un total de ciento cincuenta y una, y fue publicada en la editorial Feltrinelli con el título *La corrispondenza di Marx e Engels con italiani. 1848-1895* (1964).

reflexión de Labriola enviándole un ejemplar de la tercera edición de su *Ludwig Feuerbach un der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, comportando en su apéndice aquellas líneas fundantes de la noción de *praxis* al interior de la obra de Marx, las *Tesis sobre Feuerbach*» (Massardo, 2004, pp. 93-94).

Es curioso que, a pesar del éxito en la circulación de sus ensayos, el destino de la obra de Labriola haya sido tan infortunado. Los escritos mentados arribaron en algunos de los sitios más recónditos, llegando a las manos de varios de los más ilustres personajes revolucionarios del siglo XX. Por su parte, Lenin recibió una copia en francés de los *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* mientras se encontraba proscrito en una aldea siberiana. Lo calificó como «un libro excepcionalmente sensato e interesante», además de una «defensa extraordinariamente inteligente de "nuestra doctrina"» (Lenin, 1988, p. 64), y se apresuró en proponerle a su hermana Anna que lo tradujera al ruso. Trotsky, en el apartado de su autobiografía dedicado a sus «primeras prisiones», se deshace en elogios y cuenta que lograron «entrar de contrabando a la cárcel dos célebres folletos del viejo hegeliano marxista italiano Antonio Labriola, traducidos al francés, cuya lectura me entusiasmó»; y continúa: «a pesar de los treinta años transcurridos desde que lo leí, todavía recuerdo perfectamente su argumentación y aquél su refrán constante de "las ideas no se caen del cielo". Al lado de este autor, ¡cómo palidecían los teóricos rusos como Lavrof, Mijáilovsky, Kareief y otros apologistas de la teoría clásica!». Sin embargo, entre las innumerables alabanzas, también manifestó, con cierta ambigüedad, una suerte de reproche: «Labriola manejaba como pocos escritores latinos la dialéctica materialista en el campo de la filosofía de la historia, si bien en cuestiones políticas no podía enseñar nada. Bajo el brillante diletantismo de sus doctrinas, se ocultaban profundas verdades» (Trotsky, 2010, s/p). El propio Gramsci se confesó sorprendido ante estas palabras: «es sorprendente que en sus memorias Leone Bronstein ‹Trotsky› hable del diletantismo de Labriola (revisar). No se entiende este juicio [...] excepto como reflejo inconsciente de la pedantería pseudocientífica del grupo intelectual alemán que tanta influencia tuvo en Rusia» (Q11, §70, p. 741). Incluso el viejo Engels, quien antes de su muerte tuvo la oportunidad de leer el primer fascículo impreso en *Le Devenir Social*, definió al filósofo italiano como un marxista riguroso (del Bo, 1964). Con todo, como apunta Gerratana, «la difusión de la obra de Labriola, precisamente por su extensión tanto en Italia como a escala intencional, tuvo por lo

general un carácter exclusivamente superficial y no se tradujo en influencia real» (Gerratana, 1975, p. 188).[122]

Las ideas no caen del cielo

Desde sus primeras incursiones literarias en el terreno del materialismo histórico, Labriola se mostraba reticente al empleo del concepto «marxismo» para definir a este campo de conocimiento y acción. Las razones eran fundamentalmente dos. La primera, las reservas ante la composición ecléctica, con trazas de economicismo y una concepción mecánica de los procesos de transformación social que se estaban agrupando en torno al significante. El periodo de aprendizaje del filósofo de Cassino coincide con el medio ambiente cientificista que ha sido bosquejado a trazo grueso en el apartado anterior, momento incluso de frecuentes aspiraciones de síntesis entre la «filosofía» de la historia de Marx y la evolución de las especies de Darwin. En el segundo de los ensayos, a propósito de las tentativas de «naturalización» de la historia, advirtió de los riesgos de «hacer extensivas a la historia las leyes y los modos del pensamiento que parecieran ya apropiados y convenientes al estudio y a la explicación del mundo natural en general y del mundo animal en particular» (Labriola, 1902, p. 30). No obstante, Labriola valoraba la contribución de Darwin, la cual había conseguido «expugnar, con el principio del transformismo de la especie, la última ciudadela de la fijación metafísica de las cosas» (Ibid.). Ahora bien, era necesario proceder con cautela en aras de no presentar una explicación que reduzca los principios hermenéuticos de la historia, de sus accidentes, a los criterios evolutivos de la biología animal. Ese encuentro, el darwinismo político y social, según Labriola, había «invadido, como una epidemia, por no breve curso de años, las mentes de varios investigadores, y algo más las de los abogados y declamadores de la sociología, y ha venido a reflejarse, como un vestido de moda y como una corriente fraseológica hasta de los politicantes» (Ibid.).

El segundo de los motivos está ligado a su ahínco por hacer del materialismo histórico una doctrina, por un lado, abierta e integradora, y, por el otro, autoexplicativa e independiente. Probablemente, limitar una teoría de semejantes características, ambiciosa por omniabarcante, a la declinación de un nombre propio era más típico de dogmatismos que de los anhelos

[122] En el artículo «Necesidad de una preparación ideológica de la masa» (1925), Gramsci se lamentaba de que el marxismo en Italia había servido fundamentalmente a la burguesía para aplastar los impulsos democráticos so pretexto de la inevitabilidad de su desarrollo: «esta fue la fortuna del marxismo en Italia: que sirvió de perejil para todas las indigestas salsas que los más imprudentes aventureros de la pluma han querido poner en venta. Marxistas de esta guisa han sido Enrico Ferri, Guillermo Ferrero, Achille Loria, Paolo Orano, Benito Mussolini…» (Gramsci, 2025, s/p).

científicos y militantes de sus portadores. Estos son los argumentos por los que Labriola hacía referencia al marxismo, en todo momento, con la fórmula de «comunismo crítico»: «este es su verdadero nombre, y no hay otro más exacto para tal doctrina» (Labriola, 1895, s/p).[123]

El proyecto del comunismo crítico, para Labriola, es la consecuencia de una necesidad objetiva, no brotó de la cabeza de un filósofo brillante, sino del instante en el que movimiento obrero alcanzó un progreso vigoroso y dió muestras de su potencia. De ahí se deriva, entonces, tanto su condición profana, la terrenalidad de los orígenes del mismo, como su autoconciencia, es decir, saberse el resultado de una falla constitutiva que atraviesa el conjunto de lo social. Al igual que hicieron Marx y Engels antes que él, Labriola, especialmente en el primero de los ensayos, toma distancia de los socialistas utópicos, de todos aquellos que trataban de prefigurar una comunidad armónica al margen de los derroteros de la historia. En general, el viejo profesor mostrará un fuerte rechazo por las corrientes de pensamiento que, en un retorno a los principios teleológicos, como el evolucionismo propio de los reformistas o las tendencias al sociologismo más vulgar,[124] confundían la prognosis con la providencia. En el *Manifiesto comunista*, texto al que está dedicado el más temprano de los artículos, Marx y Engels no habrían hecho un ejercicio premonitorio de anticipación concreta del momento revolucionario, sino que se limitaron a hacer una predicción estrictamente «morfológica», por lo tanto, «capaz de indicar la forma (pero no el contenido) que adoptaría la sociedad con la liberación del proletariado» (Mustè, 2021, p. 25). La crítica de las tendencias desviacionistas, de la proliferación de teorías que pretendían asimilar el materialismo histórico en otras disciplinas gnoseológicas durante la «fase paulina» del marxismo, servirá de contraste para reseñar el que será el *leitmotiv* de la obra de Labriola en su etapa más decididamente marxista: la reducción del pensamiento a la historia.

[123] El texto «In memoria del Manifesto dei comunisti» se citará en su versión original, por lo que la traducción de los fragmentos, a no ser que se especifique, será de cosecha propia. No obstante, existe una versión en español del artículo disponible en el volumen *Biografía del Manifiesto comunista* (1949), se puede encontrar la referencia completa en el apartado bibliográfico. A nuestro juicio, dicha traducción es, en ocasiones, incompleta respecto al documento original y, además, parece tomarse, también en ocasiones, demasiadas licencias interpretativas.

[124] Uno de los blancos de la crítica de la obra de Labriola fue, como también para Gramsci, Achille Loria. En *Socialismo y filosofía*, el filósofo italiano hace referencia a la anécdota del «rubio Marx» para ilustrar las deformaciones a las que se había encontrado sometido el materialismo histórico. La historia del «rubio Marx», narrada por Croce en un artículo para «Le devenir social» y recogida en el volumen *Materialismo storico ed economia marxista* se puede leer en nota al pie de página. La reproducimos aquí porque, además de hilarante, es ciertamente muy reveladora: «En la constitución de la primera sección de la Internacional, en Nápoles en 1867, a mitad de la sesión abrieron repentina y melodramáticamente la puerta e introdujeron a un personaje extranjero muy alto y rubio, con las maneras del viejo conspirador y un modo de hablar misterioso. Intervino como para consagrar la sesión. Apenas hace cinco años un abogado napolitano, excelente persona y superviviente de aquella reunión, contaba completamente convencido que aquel hombre alto y rubio era Carlos Marx, que había acudido a Nápoles precisamente para asistir a tal empresa. Hizo falta toda la ciencia de otro mejor informado para convencer al abogado (triste desilusión) de que el Marx auténtico era de mediana estatura, piel morena y pelo negrísimo. Hay que reconocer que muchos conceptos de Marx han sido luego introducidos y divulgados en Italia por obra de Loria; pero –¡ay!– también el Marx de Loria era alto y rubio» (Labriola, 1969, p. 43).

En realidad, esta idea se enriqueció profundamente con el estudio prolongado de los textos de los padres fundadores del materialismo histórico, pero era ya una creencia inveterada, adquirida durante su formación filosófica. El propio Labriola manifiesta en múltiples ocasiones su deuda con el filósofo napolitano Giambattista Vico y su concepción inmanentista de la historia:

> ¿Y no había descubierto ya Vico que la Providencia no opera *ab extra* en la historia, sino que obra como esa persuasión que los hombres tienen de su existencia? ¿Y no había reducido el mismo Vico, ya un siglo antes que Morgan, toda la historia a un proceso, que el hombre realiza por sí mismo como a través de un experimento sucesivo, que es el descubrimiento de la lengua, de las religiones, de las costumbres y del derecho? (Labriola, 1895, s/p).[125]

Desde luego, el examen acerca de las raíces inmanentistas del pensamiento marxiano es un propósito que excede los límites de la presente investigación, siendo algo que requiere un profundo compromiso filosófico, pero no es, en verdad, un detalle filológico menor, sobre todo si tenemos en cuenta el interés que muestra Gramsci en las huellas genealógicas de las teorías inmanentistas en la obra de Marx.[126]

Volviendo sobre los pasos del historicismo de Labriola, este encuentra en el énfasis en la «práctica» el núcleo racional que otorga al marxismo jerarquía respecto a las filosofías precedentes. Manuel Sacristán, en el prólogo a la traducción en español de *Socialismo y filosofía*, llega incluso a afirmar que «Labriola entiende el principio de la práctica con una coherencia que ha faltado alguna vez a los mismos grandes clásicos del marxismo, a Engels, por ejemplo, en determinadas consideraciones epistemológicas en el *Anti-Dühring*» (Sacristán, 1969, p. 24).[127] Consecuente con la segunda de las once glosas sobre Feuerbach, en la que se afirma que la verdad objetiva del intelecto ha de hallarse en la práctica, el comunista crítico italiano define el pensamiento como una actividad impulsada por un esfuerzo, por un «trabajo nuevo», para cuya realización son necesarios «los materiales de la experiencia depurada y los instrumentos metódicos ya familiares y manejables gracias al largo uso» (Labriola, 1969, p.

[125] Para un examen reflexivo de las «afinidades y contrastes» entre Vico y Marx véase el libro coral compendiando por Tagliacozzo (1990). Para el caso italiano en concreto, en este mismo manuscrito, confróntese los artículos de Cristolfini «Las ciencias humanas y la filosofía de la historia entre vico y Marx» (pp. 311-319); y el de Haddock «Vico y la crisis del marxismo» (pp. 320-332).

[126] Cfr. la nota §27 del Q11; y, en el mismo epígrafe, la nota a pie de página de Antonio Antón (p. 681).

[127] Para un análisis de la influencia de Labriola en el pensamiento de Sacristán consúltese el artículo de Garrido (2021b) «Totalidad concreta y praxeología. Algunas notas sobre Antonio Labriola y la dialéctica sacristaniana».

85). La praxis es el gozne de mediación entre el mundo externo y el sujeto, pero a diferencia de las posiciones sensualistas de cierto materialismo, además de un ejercicio activo que modifica el medio ambiente social, precisa de un vasto despliegue instrumental que (re)produzca y, al mismo tiempo, registre el pensamiento en toda una serie de dispositivos materiales. En la tercera de las diez misivas a Sorel, Labriola afirma que

> la naturaleza, o sea la evolución histórica del hombre, se encuentra en el proceso de la *praxis*, y al decir *praxis*, desde este punto de vista de la totalidad, se pretende eliminar la posición vulgar entre práctica y teoría; porque, dicho de otro modo, la historia es la historia del trabajo, y así como, por una parte, en el trabajo íntegramente entendido de ese modo va implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y proporcional de las aptitudes mentales y de las aptitudes operativas, así también, por otra, en el concepto de historia del trabajo va implícita la forma siempre social del trabajo mismo y el variar de esa forma (Ibid., pp. 68-69).

Cualquiera que haya leído a Gramsci se habrá podido percatar de la atención especial y constante que muestra por estas cuestiones. De facto, a la suma de, por un lado, los criterios inmanentes de interpretación, y, por el otro, el conjunto de medios y procedimientos que generan y ordenan las concepciones del mundo, es a lo que hemos querido denominar en esta investigación como «la organización de la cultura», más adelante nos detendremos sobre ello. Asimismo, continuando con Labriola, la condición de posibilidad de dicha ilación activa es que esta se inscribe en un marco social, allende los individuos singulares, en el que se efectúan vínculos de colaboración y un reparto social de las tareas del que brotan tanto las ideas corrientes como el espíritu científico, ambos desempeñando «funciones sociales» en connivencia con su entorno. Como corolario de la exposición faltaría, pues, mostrar que el resultado de estas «correlaciones de con-sociación práctica» entre sujetos particulares son el fundamento «objetivo y prosaico» de cualquier proyección ideológica, que se revelan, dada la idiosincrasia contradictoria de todo orden social, anamórficas o incompletas. Para Labriola,

> con esto volvemos a la *filosofía de la praxis*, que es la médula del materialismo histórico. Esta es la filosofía inmanente a las cosas sobre las cuales filosofa. De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida: este es el proceso realista. Del trabajo, que es un conocer haciendo, al conocer como teoría abstracta, y no de este a aquél. De las necesidades, y, por tanto, de las varias situaciones internas de bienestar o malestar nacidas

> de la satisfacción o insatisfacción de las necesidades, a la creación mítico-poética de las ocultas fuerzas de la naturaleza, y no a la inversa (Ibid., p. 86).

Los pilares que hacen del materialismo histórico, o de la *filosofía de la praxis*, una teoría prominente respecto a otras corrientes hermenéuticas son, entonces, primordialmente dos. La primera ventaja reside en que la linealidad ascendente de su concepción del mundo reposa sobre el reino de las necesidades materiales, culminando, después de un largo proceso,[128] en la proyección virtual de la representación ideológica, la cual es, como la realidad misma, antitética, alejándose tanto de las teorías que otorgan prioridad a la acción espiritual como del positivismo que privilegia el dato en bruto. Es decir, «el origen de las ideologías [...] residía en la obra poética de una fantasía creadora avivada por necesidades primarias, por el miedo, por un atávico sentimiento de vulnerabilidad y por poderosas impresiones sobre los sentidos, pero era igualmente un acontecimiento que tenía lugar "en tiempos históricos"» (Mustè, 2021, p. 19). Aun así, no por ello las diferentes formas de conciencia derivadas de las relaciones sociales dejan de tener un efecto o una presencia sustancial en las determinaciones de la vida: «no hay un hecho en la historia que no tenga su origen en las condiciones de la inferior estructura económica; pero no hay un hecho en la historia que no esté precedido, acampanado y seguido de determinadas formas de conciencia» (Labriola, 1902, p. 29). La insistencia del filósofo italiano en este punto recuerda a la del viejo Engels en su carta Bloch, un recurso bibliográfico, como dijimos, muy habitual en las notas de Gramsci:

> solamente el amor a la paradoja [...] puede haber inducido a algunos a la creencia de que para escribir la historia basta poner en evidencia tan sólo el *momento económico* (a menudo no muy seguro, y a menudo de ningún modo asegurable), arrojando todo el resto como inútil fardo con que los hombres se cargaron a capricho, como accesorio, en suma, o como simple bagatela, o como un no-ente (Ibid., p. 25).

El segundo rasgo de su excepcionalidad no es el resultado de ningún privilegio ontológico, sino que es derivado del carácter profano y autoconsciente de su matriz interpretativa, lo que convierte a la filosofía de la praxis también en una metateoría sometida a la contingencia

[128] Sobre las dificultades de dicho proceso léase la carta IX a Sorel, especialmente las páginas 154-155, aquí Labriola se pregunta: «¿nos es realmente fácil darnos razón puntual de todas las transiciones que ha necesitado la fantasía de tantas generaciones y a lo largo de tantos siglos para que el *pramantha* –o sea, el palo utilizado para obtener fuego frotándolo y agitándolo en el seno de otra estaca– se convirtiera poco a poco en el héroe Prometeo?» (Labriola, 1969, p. 155).

histórica y, por ende, al mismo tiempo, plenamente consecuente con su transitoriedad. El marxismo es tal sólo cuando, siguiendo a la famosa undécima tesis sobre Feuerbach, condensa en un único momento la unidad de teoría y práctica, y, en tanto que la teoría haya logrado ser expresada en la práctica con éxito, esta pierde su razón de ser y dejaría de tener sentido: quedaría así inaugurado el «reino de la libertad». Las ideas, pues, se adecúan al ritmo dialéctico, «semoviente» de las cosas. En palabras de Lefebvre: «el pensamiento que se detiene deja sus productos: obras, textos, resultados ideológicos, verdades; pero ha cesado de pensar. [...] no sólo todo pensamiento "es" un movimiento de pensamiento, sino también que todo pensamiento verdadero es pensamiento (y conocimiento) de un movimiento, de un devenir» (Lefevbre, 2013, p. 117). Estos criterios hacen del materialismo histórico un paradigma autónomo, sometido a los vaivenes de la coyuntura, dotado de la capacidad de integrar al resto de disciplinas científicas y unificarlas con fines praxeológicos de transformación. Semejante tendencia al monismo, una tendencia «crítico-formal», es el cuadro general de la aproximación totalizadora de Labriola al conocimiento, la clave de bóveda de su «método genético»: analizar, comprender e intervenir sobre la totalidad de un mundo social cuyos hechos e ideas refieren a un único origen práctico. En tal caso, como afirmó Gramsci al interrogarse por la «objetividad» del conocimiento, para la filosofía de la praxis el término «monismo» significa «identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, es decir, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, indisolublemente conectada a una cierta materia organizada (historicizada), a la naturaleza transformada por el hombre» (Q11, §64, p. 728).

A pesar de la originalidad hermenéutica de Labriola, el destino de sus ensayos, también en Italia, fue muy desdichado. Mientras finalizaba su proyecto, a finales de la década de los noventa del siglo XIX, sobrevino una larga controversia a la que se bautizó como la primera de las «crisis del marxismo». Entre sus promotores se encontraban Bernstein en Alemania, Sorel en Francia y, para su frustración, el protagonista en la península fue su discípulo, colega y editor: Benedetto Croce. El pensador de Cassino jamás se sumó a semejante campaña de desprestigio, aunque muchos lo esperaban dado el énfasis crítico de su programa. Con ánimo de tomar distancia de tales posiciones, se vio obligado a redactar e incluir un «Postscriptum a la edición francesa» en *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1899), el cual concluye sentenciando que detrás de los reproches se halla, en verdad, una profunda incomprensión de la doctrina marxiana: «yo no soy un paladín de Marx, admito todas las críticas y soy yo mismo un crítico en todo lo que digo. No niego la sentencia que afirma que *comprender es superar*;

pero he de añadir que *superar es haber comprendido*» (Labriola, 1969, p. 199).[129] Según Gerratana, además, «el intento de desacreditar científicamente el marxismo, del que en sustancia se reconocía su función revolucionaria, expresaba en realidad, por encima de las intenciones subjetivas, la tendencia a frenar el movimiento socialista, y en este ataque Labriola sabía bien de parte de quién había de ponerse» (Gerratana, 2024, p. 223).

Labriola falleció de manera temprana, en 1904, dejando inacabada una investigación en curso y, en general, la tarea de reinventar una teoría marxista a la altura de la complejidad creciente del mundo. Con el paso de las décadas, en medio de un contexto hostil con una tradición marxista muy débil, la estela que dejó se fue poco a poco desvaneciendo. En sus *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, cuenta Gerratana que las generaciones posteriores de socialistas continuaron leyendo los «ensayos de Labriola y que en ellas cobraba fuerza el juicio de que aquellas páginas representaban lo mejor que se había escrito sobre marxismo en Italia; pero aparte del consuelo y del estímulo indirecto que ese prestigioso ejemplo podía dar no parecía que de ahí pudieran tomarse muchas cosas más» (Gerratana, 1975, pp. 195-196). El encuentro de Gramsci con su obra se remonta a su etapa de formación, muchos años antes, por tanto, de que el «comunista crítico» hiciera sus primeras apariciones entre los apuntes redactados en las notas carcelarias, aunque, como afirma Losurdo, en contraste con Croce o Salvemini, «muy escasas son en cambio, en el Gramsci de estos años, las referencias, directas o indirectas, a Labriola» (Losurdo, 2015, p. 12).

Las relaciones de continuidad o ruptura entre el marxismo de ambos han sido objeto de una prolongada polémica, tras la II Guerra Mundial, con fuertes resonancias políticas. Togliatti, por ejemplo, en su empeño de trazar una genealogía coherente del socialismo italiano, afirmó que Gramsci fue «un estudioso atento y discípulo en el verdadero significado de esta palabra» (Togliatti, 1945, p. 94) de la obra de Antonio Labriola. Por otro lado, pensadores como Cesare Luporini creían lo contrario, coligiendo que resultaba del todo imposible bosquejar ningún tipo de vínculo constructivo entre los escritos de sendos revolucionarios (Burgio, 2012). En el manuscrito citado, Gerratana, a pesar de ratificar el conocimiento de Gramsci del corpus labrioliano desde sus años de juventud, resta importancia al papel del mismo durante su etapa formativa, por lo que haría su reaparición con fuerza ya en los *Quaderni*.

Atendiendo a los resultados de los últimos avances filológicos en los estudios gramscianos, nos atreveríamos a afirmar que Labriola interpretó un papel relevante en la

[129] En una carta al propio Croce, Labriola se lamentaba de que «el desgraciado de Marx no ha tenido el honor de dejar detrás de él una escuela que pudiese continuarlo» (Croce, 2015, p. 188).

formación del sardo (Mustè, 2020), o al menos en algún aspecto determinado (Liguori, 2006).[130] No obstante, vamos a limitarnos a su impacto en los *Quaderni*, especialmente en la construcción de la filosofía de la praxis como un programa independiente de investigación praxeológica. En estos, en palabras de Mustè, «salvo Lenin –como revolucionario y hombre de acción, nunca considerado como teórico o filósofo–, [...] ningún otro pensador marxista adquiere la importancia de Labriola» (Mustè, 2020, p. 16).

El retorno a Labriola en los Quaderni

La recuperación y revalorización de la posición de Labriola se enmarca en la posibilidad, para Gramsci, de escapar del «doble revisionismo» al que se había visto sometido el marxismo en las primeras décadas del siglo XX, posturas que le servirán de antagonistas y contraste para la elaboración de su contenido original: de un lado, la absorción de determinados elementos del materialismo histórico por las corrientes idealistas, con especial énfasis en Croce para el contexto italiano; por otra parte, la asimilación de Marx con el materialismo filosófico vulgar por obra de los marxistas «oficiales». El de Cassino, según Gramsci, «se diferencia de unos y otros por su afirmación de que el marxismo es en sí mismo una filosofía independiente y original. Esta es la dirección que habría que trabajar, retomando y desarrollando la posición de Labriola» (Q4, §3, p. 400). Desde sus primeras apariciones,[131] en junio-julio de 1930, se destaca el carácter inexplorado de su contribución, ya que «al afirmar que la filosofía del marxismo está contenida en el propio marxismo, es el único que habría intentado dar base científica al materialismo histórico» (Q3, §31, p. 294); planteándolo, en el mismo parágrafo, como un problema de clasificación y difusión de la cultura socialista: «este trabajo sería el comienzo de la actividad para volver a poner en circulación las posiciones filosóficas de Labriola que son poco conocidas más allá de un estrecho círculo» (Ibid.).

En el *Cuaderno 11*, redactado en el intervalo entre agosto y diciembre de 1932, Gramsci recupera esta nota e introduce algunas variaciones importantes, aunque conserva su sentido primario. El nombre de Labriola, primero, aparece vinculado a la filosofía de la praxis en un

[130] En el caso de Liguori, este dice estar de acuerdo con las consideraciones de Gerratana, pero, apoyándose en Paggi, introduce un matiz importante, y es que a raíz de la publicación del segundo ensayo de *Del materialismo storico* en *Il grido del popolo* del 5 de enero de 1918, bajo el rótulo «Le ideologie nel divenire storico», Gramsci habría entrado en contacto con el concepto de ideología, incorporándolo incluso a su campo categorial (Liguori, 2006, pp. 113-123).

[131] Las primeras referencias se pueden encontrar en el Q1, entre febrero y mayo de 1930, en una larga nota sobre el *Risorgimento* (§44); y en otra en la que se recupera una cita de su último e inacabado manuscrito (§155).

momento en el que se ha operado la transición desde el materialismo histórico hacia los rasgos diferenciales de la misma. A continuación, el resumen «objetivo y sistemático» de su obra –Gramsci aclara entre paréntesis: «aunque fuera de tipo didáctico-analítico»– debe de ser previo a las labores de divulgación y propaganda: «un trabajo de este tipo precede a toda iniciativa dirigida a poner en circulación la posición filosófica de Labriola» (Q11, §70, p. 741). El pensamiento de Labriola se convierte así en un «arma ideológica» de las «más refinadas y decisivas» para responder a la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, de «plantear la lucha por una cultura superior autónoma» (Ibid., p. 742). Gramsci es perfectamente consciente no sólo de que, como repetía Labriola, «las ideas no caen del cielo», sino también de las labores necesarias de intermediación en aras de que la misma se haga efectiva en las masas, de que adquiera el estatus de «creencia» y arraigue en su sentido práctico cotidiano.

Aquello que, a diferencia del resto, Labriola supo captar y definir es que, para el sardo, la parte esencial del «marxismo» no puede ser hallada en las teorías que lo precedieron y que fueron parte de la cultura filosófica de Marx. Esto no pretende restarle importancia a la formación intelectual del pensador de Tréveris, ni mucho menos, como es notable en las pautas filológicas que ofrece Gramsci para realizar una introducción profunda y coherente a su vastísima obra, sino que simplemente no sería posible encontrar allí su «parte esencial» porque esta consistiría en la «superación de las viejas filosofías y su forma de concebir la filosofía» (Q4, §11, p. 413). La revolución teórica de Marx, tomando prestada la fórmula de Althusser, reside en la «renovación completa del modo de concebir la filosofía» (Ibid.). En este punto, en el de la «hipótesis de la independencia» anticipada por Labriola, es donde cobra sentido la pretendida renovación que hace Gramsci de la «ortodoxia» marxista o marxiana. Es cierto que etiquetar a Gramsci de «ortodoxo» a la luz del presente, teniendo en cuenta que ha pasado a la historia del socialismo como un pensador herético y «heterodoxo», puede causar, cuanto menos, cierta perplejidad. No obstante, la definición gramsciana de ortodoxia adquiere connotaciones muy precisas. Para Gramsci, la condición ortodoxa es la ratificación de que «el marxismo[132] se basta a sí mismo y contiene en sí todos los elementos fundamentales, no sólo para construir una concepción total del mundo, una filosofía total, sino para dar vida a una total organización práctica de la sociedad; esto es, para convertirse en una civilización integral y total» (Q4, §14, p. 415).[133] Inaugura, pues, «una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del

[132] Este epígrafe se recupera en la nota §27 del Q11, y allí «marxismo» es sustituido por «filosofía de la praxis».

[133] Queremos reiterar que el énfasis en la independencia del marxismo no ha de ser interpretado como un doctrinarismo o sectarismo, sino que, como indica Antonio Di Meo, «el materialismo histórico, aunque autónomo, no debía considerarse como un pensamiento aislado del resto de la cultura moderna, sino como un sistema abierto

pensamiento, en cuanto que supera [...] tanto al idealismo como al materialismo, expresiones tradicionales de las viejas sociedades» (Q11, §22, p. 670).

La médula de la ortodoxia gramsciana no es la de «una versión "correcta" de las "opiniones" de Marx en cuanto padre fundador», algo que ya había desterrado desde sus artículos de juventud, «sino el *método* de la identificación, en el terreno de la lucha política, de las formas a la vez teóricas y prácticas de la autonomía del proletariado» (Frosini, 2013, p. 63). La intransigencia de Labriola, antes contada, frente a los argumentos esgrimidos por los propulsores de la «crisis del marxismo» se comprende de esta forma como una defensa de la suficiencia del materialismo histórico, dotado en sí mismo de las condiciones esenciales para la interpretación y transformación de las circunstancias en tanto que producto de las mismas: «no se trataba de una rigidez teórica, ni de un repliegue dogmático, sino de una profunda coherencia con el método y los contenidos de su elaboración marxista» (Gerratana, 2024, p. 223). En palabras de Leonardo Paggi:

> El problema no es el de definir de una vez y para siempre el perímetro externo de la doctrina, como defensa para cualquier asalto posible, sino el de concebir el desarrollo del marxismo en términos de una verdadera y propia «revolución intelectual» que integrará campos cada vez más amplios y numerosos del saber, en la medida en que será capaz de sostener victoriosamente una serie de confrontaciones y batallas que giren alrededor de la hegemonía de una cultura, de una concepción del mundo (Paggi, 1981, p. 21).

La contrapartida de semejante concepción soberana era, precisamente, el riesgo de que ocurriera aquello contra lo que Gramsci, pero también Labriola, combatieron: la sistematización pseudocientífica. La ortodoxia gramsciana y labrioliana se oponía a esa otra noción hermética y metafísica de la ortodoxia. En este fragmento contemplamos la advertencia de Labriola décadas antes de que lo hiciera el sardo:

> puede muy bien darse el caso, y de hecho se ha dado en parte, de que la fantasía de los inexpertos en materia de investigación histórica y el celo de los fanáticos hallen estímulo y ocasión hasta en el materialismo histórico para forjar una nueva ideología y a sacar de aquél una nueva filosofía de la historia sistemática, es decir, esquemática, o sea de

en constante comunicación con esta, sin reclamar derechos soberanos, pero sin dejarse imponer imperialismos disciplinarios» (Di Meo, 2024, p. 81).

> tendencia y de designio. No hay cautela que baste. Nuestro intelecto raramente se satisface con la investigación puramente crítica, y siempre está propenso a convertir en elemento de pedantería y en novela escolástica cualquier hallazgo del pensamiento. En una palabra, también la concepción materialista puede convertirse en forma de argumentación de tesis y servir para forjar nuevos prejuicios antiguos, como el de una historia *demostrada*, *demostrativa* y *deducida* (Labriola, 1902, pp. 44-45).

A pesar de los elogios por su concepción innovadora, Labriola también fue duramente criticado en los *Quaderni*. Gramsci repite una anécdota en varias ocasiones en la que Labriola, durante una de sus lecciones de pedagogía, se le ofrece la pregunta: «¿cómo haría usted para educar moralmente un papú?»; a lo que habría respondido: «provisionalmente lo haría esclavo; y esta sería la pedagogía pertinente, hasta que con sus nietos y bisnietos sea posible comenzar a emplear algo de nuestra pedagogía» (Q8, §200, p. 333; Q11, §1, p. 623). Dicha réplica le sirve a Gramsci para colocar la opinión de Labriola al lado de la reforma educativa fascista operada por Gentile (1922-1923),[134] ambas serán tildadas de «pseudohistoricismo, de un mecanicismo bastante empírico y muy cercano al evolucionismo más vulgar» (Q11, §1, p. 623). Sin entrar a valorar la veracidad o no del reproche gramsciano,[135] lo que nos interesa del mismo, en cualquier caso, es que ilustra el hecho de que Gramsci no se limitó a reproducir acríticamente la hipótesis de Labriola, sino que agregó elementos originales y ahondó sobre los contornos de su propuesta. La relectura del marxismo en términos de una «filosofía de la praxis», con su énfasis particular en la práctica y en la historia, estimuló el «retorno a Marx» en los años treinta, abriendo un nuevo campo de posibilidades entre un marco general de interpretaciones finalistas. La tesis de la independencia del marxismo, su reducción a expresión orgánica del movimiento obrero, es también la apertura de una nueva fase cultural en la que teoría y práctica pasarían a ser las dos caras de la misma moneda. Como afirmaba Labriola en su homenaje al *Manifiesto*:

> El comunismo crítico no fabrica revoluciones, ni prepara insurrecciones, ni arma revueltas. Es una y la misma cosa con el movimiento proletario; pero ve y sostiene este

[134] La analogía con la reforma educativa se basa en que esta introdujo la enseñanza de la religión católica en su forma dogmática con el objetivo de que los alumnos, durante el proceso pedagógico, se emanciparan de ella hasta descubrir el valor superior de la filosofía. Sobre el papel de la reforma educativa en la revolución pasiva del fascismo, véase Gómez (2024).

[135] Según Mustè, Gramsci malinterpreta la ocurrencia de Labriola ya que este únicamente pretendía «subrayar que la libertad es un proceso moral, que no se conquista en abstracto, sino mediante un acto de rebelión contra esta» (Mustè, 2020, p. 15).

> movimiento en la plena conciencia de la conexión que tiene, o puede y debe tener, con el conjunto de todas las relaciones de la vida social. No es, en suma, un seminario en el que se forma el estado mayor de los capitanes de la revolución proletaria; es sólo la conciencia de esa revolución, y sobre todo, en ciertas contingencias, la conciencia de sus dificultades (Labriola, 1895, s/p).

Leer a Marx a través de los lentes de Labriola permitió a Gramsci indagar en el valor de las superestructuras, en aras, sobre todo, de la constitución de una voluntad colectiva. El de Cassino se convirtió así en el mejor aliado en la península para repensar el contexto sociopolítico de la derrota, unificando las diferentes formas de lucha y resistencia a las diferentes formas de conocimiento bajo el paraguas de la filosofía de la praxis. Esta se convirtió, al mismo tiempo, «en una teoría de la reproducción del sistema social, basada precisamente en las funciones intelectuales», en las que interpretan un papel fundamental las mediaciones y sus medios: la ideología, el consenso, los intelectuales, la pedagogía, etc. Por otro lado, «surgió una nueva teoría del conflicto social, ya no centrada en la realidad objetiva de las clases, sino en sujetos políticos complejos, organizados y unificados por una cosmovisión» (Mustè, 2020, p. 23), cuya génesis está en la práctica, en la comprensión de lo social como el despliegue de un proceso inmanente.

A continuación, analizaremos la contribución de otro de los pensadores italianos con más peso en los *Cuadernos de la cárcel*, Benedetto Croce, que, aunque de modo un completamente distinto al de su maestro, también influyó en la reinvención gramsciana del marxismo, especialmente en su teoría de la hegemonía o «momento ético-político». Para ello, nos detendremos con un examen de la crítica gramsciana elaborada en el cuaderno especial número 10, dedicado en su mayor parte al filósofo napolitano.

3.3. Benedetto Croce, el último hombre del Renacimiento

Durante los años de Gramsci como estudiante en Turín, en la segunda década del siglo XX, Croce era ya un intelectual reputado con un peso prominente en la cultura nacional. Este ejerció una fuerte influencia sobre algunos de sus profesores y, también, en el Gramsci más joven. Sin embargo, siguiendo a Losurdo, es posible sentenciar que dicho encuentro no debe reducirse a un asunto meramente académico, sino que fue una respuesta a un problema de orden social y político, relacionado con las luchas reales. Croce, al tiempo que Gentile, representaba una

postura progresista frente a los círculos clericales más reaccionarios con una presencia destacada en Italia y, sobre todo, en Cerdeña. Por tanto, la inclinación por Croce y Gentile es «una posición a favor de lo moderno y, en el caso de Italia, a favor del *Risorgimento*, que ha derribado el antiguo régimen, ha creado un moderno estado nacional y ha derrotado a un Estado de la iglesia claramente premoderno» (Losurdo, 2015, pp. 13-14). Lo que pone en evidencia Losurdo en este punto es que la relación de Gramsci con el neoidealismo italiano, desde sus inicios, está condicionada por un compromiso instrumental, por lo que les «otorga un crédito, por así decirlo, *sub conditione*: la lectura de sus textos busca una respuesta o materiales para una respuesta a un problema real; y el valor de esta respuesta seguirá midiéndose por lo que pueda aportar a la comprensión y a la solución de los problemas reales» (Ibid., p. 15).[136] No es de extrañar, entonces, que tiempo después Croce siga siendo una figura central de la elaboración gramsciana, pero esta vez como una suerte de intelectual antagonista al que no bastaría con despreciar, sino al que habría que integrar y superar en la medida en la que su contribución permite enriquecer a un marxismo que, en su anquilosamiento, carece de la potencia necesaria para dotar de un horizonte estratégico al movimiento obrero. De facto, todavía en 1932, en el sumario de apertura del *Cuaderno 10*, Gramsci declara que «el pensamiento de Croce [...] debe apreciarse como valor instrumental» (Q10(I), p. 497) por su atención especial a los fenómenos culturales.

El vínculo de Croce con el marxismo, como anticipamos, pasó por diferentes etapas. En un primer momento, mientras ejercía como editor de la obra de Labriola, se volcó con entusiasmo en el estudio de los textos marxianos. Sin embargo, para disgusto del viejo profesor, Croce no tardó en tomar distancias. En sus propias palabras: «el materialismo histórico se me develó doblemente falaz como materialismo y como concepción del curso histórico según un diseño predeterminado, variante de la hegeliana filosofía de la historia» (Croce, 2015, p. 184). Aunque este no era un rechazo absoluto, ya que era tal el énfasis en el «gran papel que la economía tiene en las vidas humanas, que no estaba dispuesto a pasarle al lado con la suficiencia de quien, demostrado el error de una doctrina, cree haberse liberado de todo lo otro que la doctrina contiene y de la exigencia que lo ha hecho surgir» (Ibid.). Por tanto, «el materialismo histórico sería un gran beneficio cuando fuese entendido no ya como una filosofía de la historia o una filosofía sin más, sino como un canon empírico de interpretación» (Ibid.).[137] Labriola,

[136] El hecho de que Gramsci buscará aliados políticos e ideológicos entre los neoidealistas en lugar de hacerlo en el PSI o en un marxismo teórico dominado por el positivismo se explicaría por la posición elitista –profundamente racista en algunos casos– de estos respecto a la cuestión meridional.

[137] Las críticas de Croce al marxismo están compendiadas en el volumen *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), ampliamente citado por Gramsci en los *Quaderni*.

con el ánimo condescendiente de quien cree que puede hacer entrar en razón a su buen amigo, asociaba la incomprensión de Croce a su condición de «literato», de «indiferente a la lucha de la vida» (Ibid., p. 183). El napolitano, en realidad, encajó la crítica con deportividad, asumiendo que a Labriola la «teoría marxista del "plusvalor" y del "materialismo histórico" le importaban sobre todo a los fines prácticos del socialismo; a mí me importaban sobre todo a fin de aquello que se pudiese o no extraer para concebir de modo más vivo y pleno la filosofía y entender mejor la historia» (Ibid., p. 184).

En lo que sigue, desarrollaremos la crítica que Gramsci elabora y sintetiza en el décimo cuaderno a la interpretación crociana del materialismo histórico, una apreciación deformada en tanto que imputa a Marx juicios que no corresponden a su obra, sino a desviaciones que otorgan una prioridad ontológica al *Dios ignoto* de la economía. Por otra parte, Gramsci es consciente de que el ahínco de Croce en el elemento ético-político vendría a colmar las deficiencias hermenéuticas de las corrientes sociológicas vulgares: de un lado, reintegrando el factor superestructural en el análisis de la complejidad creciente de la sociedad de entreguerras; y, por el otro, en la revalorización del frente de lucha cultural allí donde las clases subalternas han devenido Estado, es decir, la Unión Soviética.[138] Esto, en verdad, desvela según Gramsci que Croce alberga «dentro de su propio pensamiento mucho más marxismo del que está dispuesto a admitir, y en consecuencia este modo de pensar ofrece una serie de "valores instrumentales" para el renacimiento de la filosofía de la praxis» (Frosini, 2015a, p. 17).

Las reflexiones sobre Croce, aunque diseminadas a lo largo del conjunto de los apuntes, se encuentran concentradas en el décimo cuaderno, una monografía con características singulares. El 22 de febrero de 1932, en una carta a Tatiana Schucht, Gramsci confiesa que, debido a los frecuentes dolores de cabeza que le dificultan la concentración y las pésimas condiciones de la prisión, reordenar las notas dispersas sobre los intelectuales italianos le resulta una tarea ardua. Por eso, le pide esta vez que le envíe cuadernos más cortos y de menor tamaño, con ánimo de «volver a ordenar estas notas, separándolas por temas y organizándolas así; eso me hará pasar el tiempo y me será útil personalmente para conseguir cierto orden intelectual» (Gramsci, 1975, p. 200). Es en este punto donde se sitúa el origen del nuevo proyecto gramsciano durante su estancia en la cárcel, orientado por el reagrupamiento estratégico de fragmentos en diferentes marcos temáticos.[139] No obstante, el Q10 posee algunas

[138] De ahí también que Lenin sea una pieza imprescindible del puzzle gramsciano.

[139] En realidad, según indica Francioni, «no hay, pues, ningún momento en la historia de los *Quaderni del carcere* en el que se decida proceder a la regulación de los cuadernos "especiales"», sino que la «intención está ya implícita en la organización del trabajo desarrollada desde el primer cuaderno» (Francioni, 1984, p. 69). Eso no quita que este sea el momento en el que Gramsci decide reorientar su trabajo.

peculiaridades, como la prevalencia de textos B, la redacción de una nota de tipo A o la irregularidad en la distribución espacial del formato bipartito, que llevan a Frosini a colegir que el *Cuaderno 10* «nace de una decisión repentina, una decisión que proyecta el estudio del pensamiento de Croce, que hasta ese momento (hablamos de febrero-marzo de 1932) había rondado principalmente la historiografía ético-política, hacia una dimensión propiamente teórica y filosófica, que inviste la definición misma de la "filosofía de la praxis"» (Frosini, 2015a, p. 4).[140] Por su parte, Buci-Glucksmann considera que dicha reorganización deber ser también explicada a partir del «nuevo lugar ocupado por la crítica a Croce, que, ya presente en el *Cuaderno 4*, asume ahora una amplitud imprevista y reemplaza la función dominante desarrollada por la crítica a Bujarin en los cuadernos precedentes» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 431). Teniendo en cuenta estas advertencias, nos detendremos, pues, sobre varias de las cuestiones fundamentales en la definición de la filosofía de la praxis –y, por ende, de la concepción gramsciana de la organización de la cultura–, como la relación de Croce con el marxismo o la crítica, y, al mismo tiempo, la reintegración sobre un nuevo terreno gnoseológico de la historia ético-política.

En el transcurso de los *Quaderni*, Gramsci insiste en que en el campo de la ideología es necesario enfrentar a los oponentes más poderosos, por lo que nunca habría que conformarse con tratar de derrotar a los intelectuales de segunda línea. El enfoque sería, entonces, «discutir y defender su punto de vista frente a adversarios capaces e inteligentes», sabiendo que lo que importa es «ese conjunto de opiniones que han llegado a ser colectivas, han devenido componente y fuerza social: estas son las que hay que refutar, en sus exponentes teóricos más representativos y dignos, por la altura de su pensamiento e incluso por su "desinterés" inmediato». Con esto, Gramsci espera, al menos, haber contribuido: «1) a mantener de nuestra parte el espíritu de escisión y de distinción; 2) a crear el terreno para que nuestra propia parte absorba y vivifique una doctrina propia original, que se corresponde con sus propias condiciones» (Q8, §196, p. 331). A partir de estas indicaciones, resulta más comprensible tanto la elección como los juicios reprobatorios de Gramsci al filósofo napolitano. En el contexto internacional, Gramsci afirma –en la correspondencia con Tatiana del 18 de abril de 1932– que «es evidente que sus escritos presuponen un público mundial de élite», y que, además, Croce «tiene un elevado concepto de esta posición suya de líder de la cultura mundial y de las

[140] Para un examen en profundidad de las intrigas cronológicas, logísticas y temáticas de este cuaderno, véase Frosini (2015); Francioni (1984), especialmente los capítulos 8 y 9; Mustè (2021, cap. 7); y la «Nota introductoria» de Garrido en Gramsci (2023b, pp. 485-489).

responsabilidades y deberes que entraña» (Gramsci, 1975, p. 216).[141] En Italia su prestigio es, si cabe, aún mayor. Allí, declara Gramsci sin ánimo hiperbólico, «la función de Croce se podría comparar con la del papa católico, y hay que decir que Croce, en el ámbito de su influencia, en ocasiones ha sabido desenvolverse con mayor habilidad que el papa» (Q10(II), §41(IV), p. 571). Muchas décadas más tarde, Buttigieg señala que «ningún estudio de la cultura italiana sería completo si no examinara a Croce como un fenómeno cultural de la más grande importancia; después de todo él dominó la vida intelectual italiana por más de medio siglo y su influencia se nota aún hoy» (Buttigieg, 2000, p. 236). El desempeño cultural crociano se podría resumir, según el sardo, en tres aspectos fundamentales:

> 1) Croce como teórico de la estética y de la crítica literaria y artística [...]; 2) Croce como crítico de la filosofía de la praxis y como teórico de la historiografía; 3) especialmente Croce como moralista y maestro de vida, constructor de principios de conducta que se abstraen de toda confesión religiosa, y de hecho muestran cómo se puede «vivir sin religión» (Q10(II), §41(IV), p. 571).

Vamos a reflexionar sobre el segundo punto, dado que el tercero, en realidad, condiciona también la relevancia de los anteriores.[142] Es decir, en la medida en la que Croce ejerce como «moralista y maestro de vida» para una gran masa y, por tanto, sus opiniones «han devenido componente y fuerza social», su crítica del materialismo histórico y su método historiográfico cobra una importancia vital. La «grandeza» intelectual de Croce reside en su «efecto» político, por lo que el interés de Gramsci por su producción filosófica reposa sobre la firme convicción de que este «había desempeñado conscientemente y mejor que nadie en Italia [...] una función de "contención" y de "guerra preventiva" contra el devenir hegemónico de las clases subalternas» (Frosini, 2015a, p. 10); un problema, como se ha expuesto a lo largo del primer apartado, arraigado en la historia moderna de Italia.

[141] Un ejemplo de esto sería su papel destacado en la «crisis del marxismo», en la que sus escritos sirvieron, al mismo tiempo, como detonante y combustible para personajes de la talla de Sorel y Bernstein.
[142] Sobre el perfil de Croce como crítico de arte, especialmente en relación con la actitud de De Sanctis, véase el artículo de Buttigieg (2000, pp. 229-242).

La historia invertebrada

La primera parte del *Cuaderno 10*, la cual ha sido interpretada como una única nota compuesta por trece parágrafos, se redacta en paralelo a un intercambio epistolar con su cuñada Tatiana –del 18 de abril al 9 de mayo de 1932– en el que Gramsci esboza la mayoría de los tópicos que desarrolló *in extenso* en los apuntes de prisión.[143] Entre estas líneas, el militante comunista relata que, en realidad, el paradigma historicista de Croce, bautizado como «ético-político», se propone eliminar todo rastro vital de la filosofía de la praxis. A pesar de las duras críticas a Loria y su marxismo «alto y rubio», la noción que Croce ha interiorizado de la propuesta marxiana es también muy esquemática y economicista, basada en la versión que, en la metáfora topográfica de la estructura y la superestructura, otorga prioridad ontológica al primer elemento sobre el segundo, restringido este último a un suplemento epifenoménico. Ya en su autobiografía temprana, redactada en 1915 y titulada *Contributo alla critica di me stesso*, Croce confiesa que en sus ensayos sobre materialismo histórico:

> me propuse purgar esta doctrina de cualquier residuo abstracto de apriorismo, bien fuera de «filosofía de la historia» como del más reciente «evolucionismo»; y defendí el valor de la ética kantiana, sin darle crédito al misterio de la infraestructura o economía (enmascaramiento de la Idea), que actuaría por debajo de la consciencia, ni al de la superestructura (obra adicional) o consciencia, que sería mero fenómeno de superficie (Croce, 2000, p. 52).

Esta afirmación, en el marco del historicismo absoluto gramsciano, es profundamente errada. A lo largo de los escritos carcelarios, Gramsci recurre tanto a las ya mencionadas cartas del viejo Engels como a varios fragmentos del *Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política* (1859) de Marx para, en una lectura «dilatada» (Liguori, 2006), revertir el alcance superestructural sobre la vida práctica. Es así que, si los fundadores de la filosofía de la praxis hicieron referencia a los elementos ideológicos, jurídicos o políticos en términos ilusorios no fue más que para hacer énfasis en su contingencia, en su carácter transitorio: «cuando [Croce] escribe que las superestructuras se conciben como apariencias, ¿no piensa que esto puede significar simplemente algo similar a su afirmación del carácter no "definitivo" de

[143] Sobre los detalles de dicho intercambio, véase la «Nota introductoria» de Garrido al Q8 en Gramsci (2023b, pp. 219-220); y el subapartado «Early considerations on the *History of Europe*, the origins of the Anti-Croce» en Mustè (2021).

toda filosofía, esto es, su "historicidad"?» (Q10(II), §41(I), p. 567). De este punto se infiere, en tanto la teoría marxista es el resultado de la conciencia de sí sobre los pliegues de lo real, la condición superestructural del propio marxismo. La lógica es, en realidad, muy sencilla: si como afirma la filosofía de la praxis «los hombres toman conciencia de su posición social y por tanto de sus obligaciones en el terreno de las ideologías», entonces «la propia filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en el que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de su propia fuerza, de sus propias tareas y de su propio devenir» (Q10(II), §41(XII), p. 583). Esta sería la «médula» del materialismo histórico que ratifica la superioridad, ya advertida por Labriola, respecto a otras teorías de la historia y lo social: la coherencia de *ser* en la contradicción. Además, Gramsci insiste en la falsedad de la afirmación que le imputa a la filosofía de la praxis la escisión de los dos polos de la metáfora topográfica, ya que esta siempre concibe su desarrollo «como íntimamente conexo, y necesariamente interrelacional y recíproco» (Q10(II), §41(I), p. 569). Para más inri, es el revisionismo de Croce el que con su dialéctica de los distintos desarticula el proceso real, mientras que, por contraste, el marxismo consolida su permanente unidad y devenir contenido en el concepto soreliano de bloque histórico.

El historicismo de Croce, sobre a todo a partir de la guerra y la revolución de 1917, prefiere obviar el conflicto y «pone el acento únicamente en ese momento que en política se llama de "hegemonía", del consenso, de la dirección cultural, para distinguirlo del momento de la fuerza, de la constricción, de la intervención legislativa y estatal, o policial» (Gramsci, 1975, p. 220). Los trabajos por excelencia en los que Croce habría puesto a prueba su método «ético-político» serían, para Gramsci, su *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932) y la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928). En sendos ensayos, el napolitano toma como punto de partida 1815 y 1871 respectivamente, momentos ulteriores a las explosiones revolucionarias –la Revolución francesa y las guerras napoleónicas en Europa, y el *Risorgimento* en Italia– en las que se reagrupan las fuerzas en liza y se construye el escenario que determinará las formas de vida para los próximos decenios. Este es el motivo por el que Gramsci define el método crociano como «una hipóstasis arbitraria y mecánica del momento de la hegemonía» (Q10(I), §7, p. 506), y, apoyándose en la analogía anatómica, lo acusa de representar «"figuras" deshuesadas, sin esqueleto, con carnes flácidas y lánguidas incluso bajo el embellecedor barniz literario del escritor» (Q10(I), §13, p. 518). El desplazamiento operado por la filosofía especulativa sería, en realidad, un retorno a la historiografía de la restauración adaptado a las condiciones del contexto global de principios del siglo XX.

Lo que pretende dar cuenta Gramsci es que hay un proceso de continuidad y equivalencias entre la política conservadora del *Risorgimento* –o la formación de los Estados europeos en el siglo XIX en general– y el procedimiento analítico de Croce, y es que «su preocupación fundamental es un temor pavoroso a los movimientos jacobinos, a toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico» (Q10(I), §6, p. 505). En palabras de Fontana, Gramsci «traza un paralelo entre el Partido Moderado de Cavour, el cual controla y dirige el movimiento de las masas durante el *Risorgimento*, y la posición idealista de Croce, la cual actúa cultural y políticamente para restringir la actividad de las masas e inhibir su participación en la vida nacional» (Fontana, 2000, p. 286). Ambos tendrían en común el hecho de ser una suerte de «hegelianismo degenerado y mutilado» debido a que han adaptado la famosa triada hegeliana (tesis-antítesis-síntesis) a los intereses de la burguesía de sus etapas correspondientes. La operación lógica del reformismo histórico e historiográfico consiste en que en el «proceso dialéctico se presupone "mecánicamente" que la antítesis debe "conservar" la tesis para no destruir el proceso mismo» (Q10(I), §6, p. 504), es una postergación *ad infinitum* de los nodos de conflicto en el que los embates de los grupos sociales pujantes son absorbidos y revertidos por las clases dominantes: «el error consiste en elevar a momento metodológico lo que es pura inmediatez, elevando la ideología a filosofía» (Ibid., p. 505).

Como ya se habrá podido intuir, la denuncia de Gramsci consiste fundamentalmente en revelar que Croce ha hecho de la revolución pasiva un canon empírico de interpretación histórica, lo que convierte su historia ético-política en un dispositivo ideológico[144] o instrumento práctico de gobierno. Este punto es decisivo para la hermenéutica gramsciana. Durante la redacción de este cuaderno y la reorganización logística y temática del mismo, en paralelo con el intercambio epistolar sostenido con Tatiana –y, a través de ella, con Sraffa y Togliatti– entre mayo y abril de 1932, Gramsci concluye «la tematización del fascismo como revolución pasiva del siglo XX, en relación al papel desempeñado por Croce a lo largo de toda su trayectoria intelectual y, en particular, como pregonero de la "historia ético-política"» (Frosini, 2022d, p. 276). El hecho de que las investigaciones del filósofo napolitano se manifiesten, en realidad, como una serie de tratados sobre la asimilación pasiva de las demandas subalternas, y que este, además, se haya convertido en el horizonte gnoseológico de su revisionismo, conduce a plantear la hipótesis de que existe en Croce una pulsión por crear un

[144] Entiéndase aquí que el concepto de «ideología» no debe ser comprendido únicamente en su sentido más vulgar, algo así como un tipo de ilusión o engaño, sino en una noción expansiva que implicaría una norma de conducta, una moral que orienta la vida cotidiana de los individuos.

movimiento con la capacidad de menguar los impulsos revolucionarios del siglo XX que amenazaron la continuidad de las democracias liberales.

Semejante conjetura empuja a Gramsci a preguntarse: «pero en las condiciones actuales, el movimiento que corresponde al liberalismo moderado y conservador, ¿no sería más precisamente el movimiento fascista?» (Q10(I), §9, p. 510). Esto ubicaría a Croce en una situación muy incómoda, en la que, de manera involuntaria, «acabara contribuyendo a un fortalecimiento del fascismo, proporcionándole indirectamente una justificación mental tras haber contribuido a depurarlo de algunas características secundarias (Ibid.). El proyecto crociano se inserta, pues, en una línea de continuidad con el curso del proceso moderno de configuración de los Estados nacionales inaugurado a finales del siglo XVIII. El presente de sendos pensadores italianos está condicionado por las rebeliones populares y el hito de 1917, a lo que habría seguido «una guerra de posición cuyo representante en Europa, aparte de práctico (para Italia) también ideológico, es el fascismo» (Ibid., p. 511). Frente a ello, la «actividad de Croce aparece como la más poderosa "máquina" para "modelar" las fuerzas nuevas según intereses vitales (no sólo inmediatos, sino también futuros) que posee hoy el grupo dirigente» (Gramsci, 1975, p. 227). Está claro que Gramsci contempla en el método revisionista «la respuesta genuinamente burguesa a los desafíos impuestos por la crisis de la sociedad civil propia del capitalismo de competencia y, por ende, como un intento de decantar la época en un sentido no revolucionario, sino [...] en el sentido de la revolución pasiva» (Garrido en Gramsci, 2023b, p. 488).

Anti-Croce

En medio del juicio al programa reformista se presenta en los *Quaderni* la exigencia de elaborar un *Anti-Croce*: una crítica sistemática de las vulgarizaciones del materialismo histórico que sirva, al mismo tiempo, para condensar y presentar las líneas de fuerza del marxismo. Gramsci podría querer retomar la idea de Labriola cuando, en *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, afirmó que «toda nación tiene, lamentablemente, sus propios Dührings. Cualquiera sabe qué *anti-qué-sé-yo* habría escrito o escribiera un Engels de otra nacionalidad» (Labriola, 1969, p. 80). En la nota §235 del *Cuaderno 8*, la tercera de la serie de los «Apuntes de filosofía», Gramsci advierte por primera vez sobre la necesidad de escribir un *Anti-Croce* en el que se resuma «no sólo la polémica contra la filosofía especulativa, sino también, implícitamente, la polémica contra el positivismo y las teorías mecanicistas» (Q8, §235, pp. 364-365).

Esta idea será retomada en el *Cuaderno 10*, en el que se reúnen los tópicos dispersos entre los apuntes del octavo, pero, en este momento, se opera un cambio de sentido en el proyecto gramsciano. A partir de ahora, la premisa va más allá de la crítica a la caricaturización del marxismo para poner el acento sobre los sedimentos de la filosofía de la praxis recónditos en el revisionismo del intelectual napolitano, es decir, en hallar los nexos entre historia y política. En palabras de Frosini, ya «no se trata de la equivalencia entre especulación y mecanicismo, sino de la absorción-revisión del marxismo en el seno de la filosofía del espíritu» (Frosini, 2015a, p. 16).[145] Embarcarse en una empresa semejante implica, pues, el reconocimiento de un «valor instrumental» entre los elementos de la teoría crociana. Si la «filosofía de Croce es en muy notable medida una retraducción a lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis» (Q10(I), §11, p. 514), Croce es susceptible de convertirse ahora en un parteaguas contra el mecanicismo y el economicismo por su atención enérgica «sobre el estudio de los hechos culturales y de pensamiento como elementos de dominio político, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida de los Estados, y sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto» (Q10(I), p. 497).[146] Por lo tanto,

> la concepción subyacente al *Anti-Croce*, en resumen, implicaba la exigencia teórica de un trabajo recurrente, o incluso perpetuo, de síntesis y unificación dialécticas que permitiera a la filosofía de la praxis desprenderse de la unilateralidad del materialismo y reconocer la verdad interna del idealismo, sin dejar por ello de criticar las contradicciones e indagaciones de pura especulación de este último. La crítica, es decir, debía unirse a la capacidad de incorporar la filosofía viva y responder a sus deficiencias (Mustè, 2021, p. 261).

Entre las diferentes virtudes del pensamiento de Croce que se enumeran en el cuaderno monográfico, resulta útil destacar una que articula el conjunto de las actitudes y las preocupaciones del filósofo natural de Nápoles: la identidad entre historia y filosofía. La

[145] En otro texto, Frosini ubica el punto de inflexión en el parágrafo §1 del *Cuaderno 7*, a propósito de un comentario sobre la intervención de Croce en la sección de Estética del Congreso Filosófico de Oxford (Frosini, 2019). Del mismo autor, véase también Frosini (2012).

[146] Un embrión de dicho proyecto de re-retraducción de la filosofía de Croce se encontraba ya latente, al menos, desde 1917. Sin embargo, como indica el propio Gramsci, «la cuestión estaba apenas esbozada, en una forma desde luego primitiva y sin duda inadecuada, porque en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, no estaba claro en mí y yo era de tendencia más bien croceana» (Q10(I), §11, p. 514).

eficacia de su programa no se reduce a la exposición temática elegida, al desarrollo de sus contenidos, sino que, en su esfuerzo por hacer de la revolución pasiva un canon hermenéutico de investigación, Croce comprende una serie de rasgos estilísticos particulares que explicarían su popularidad. Según Gramsci, el más importante de todos ellos es que «la filosofía de Croce sigue más a la vida que cualquier otra filosofía especulativa» (Q10(I), §4, p. 501). En este sentido, habría en Croce una renuncia a todo propósito de sistematización para buscar su carácter afirmativo en la resolución, a modo de crítica, de los problemas que acontecen en el devenir histórico, ofreciendo recursos particulares a cuestiones particulares.

Con todo, a pesar de que en muchos de sus escritos su opinión se presenta «como expresión del buen sentido común» (Ibid.), esto no implica que sea una expresión «popular» que pueda fundirse con aquella otra de las masas. La recurrencia de Gramsci a la metáfora papal es empleada, además de con el objetivo de indicar el extenso perímetro de su influencia, para «connotar o señalar la separación entre *alta cultura* y *cultura popular*, entre una considerada como propiedad de una élite intelectual que se autoperpetúa empleando el conocimiento de un lenguaje abstruso manteniendo el poder y el control sobre los instrumentos de la cultura y la educación» (Fontana, 2000, p. 283). Es por eso que, aún con su condición de «papa laico», su moral «es demasiado de intelectuales, demasiado tipo Renacimiento» (Q10(II), §41(IV), p. 574). La función cultural de Croce se encuentra limitada por su renuncia a «ir hacia el pueblo», lo que revela en su proyecto teórico una continuidad radical con una herida inveterada en la sociedad italiana: la escisión entre las élites y el pueblo, que desde los preámbulos del *Risorgimento* se manifiesta en la península como la incapacidad de integrar las demandas de los grupos subalternos procedentes del Mezzogiorno. De ahí que, en la analogía con las tensiones entre los dos grandes bloques ideológicos del ocaso de la Edad Media, Gramsci sentencie que «Croce es el último hombre del Renacimiento» (Ibid., p. 570).

De lo dicho hasta el momento, es posible concluir que hay en Croce una tensión paradójica que atraviesa todo su *corpus* teórico. Por un lado, en la comparación del revisionismo con otras filosofías especulativas, esta primera va más allá de cualquier idealismo que encuentra su razón de ser en el reino de las ideas, evitando tener que confrontarse con los pliegues y las impurezas de lo profano. De este modo, por lo tanto, hay una tímida conexión entre historia y filosofía en la medida en la que el napolitano escapa de esa constante búsqueda disciplinaria de «sistema», de hacer encajar su filosofía en un circuito cerrado de proposiciones coherentes entre sí, y, en su lugar, ofrece respuestas a problemas reales, a situaciones de orden existencial. En esta peculiaridad del reformismo se hallan, según Gramsci, «residuos» de la filosofía de la praxis, de su experiencia intelectual en la última década del siglo XIX. Pero, por otro lado, se

halla en Croce una pulsión por escindir historia y filosofía, o al menos por salvaguardar la filosofía de su disolución histórica y, por ende, práctica. En este punto, su proyecto «no podía permitirse ser arrastrado en la historia; su sentido de la importancia de sí mismo dependía de sostener la "utopía" de que podía sobrevivir a la historia, domar la cultura y aún intervenir en la historia y la cultura sin ensuciarse» (Buttigieg, 2000, p. 238). De aquí se deriva el rechazo explícito hacia el marxismo, su desprecio por la tentativa alojada en la undécima de las glosas sobre Feuerbach.

No obstante, para Gramsci el contenido de esta tesis «no puede entenderse como un gesto de rechazo a todo tipo de filosofía, sino sólo hartazgo con los filósofos y su repetitivo parloteo y la enérgica afirmación de una unidad entre teoría y práctica» (Q10(II), §31, p. 544). De esta parte, lo que parece importar entonces a Croce «es que los intelectuales no se rebajen al nivel de las masas», dado que «los intelectuales deben ser gobernantes y no gobernados, constructores de ideologías para gobernar a los demás, y no charlatanes que se dejan morder y envenenar por sus propias víboras. Croce representa por tanto la gran política contra la pequeña política» (Q10(I), §1, p. 498). Es así como, en un retorno de la trayectoria recorrida por el joven Marx, Croce vuelve a poner al hombre del revés, obligándolo de nuevo a caminar sobre su cabeza, pero precisamente en esta retraducción al lenguaje especulativo de la filosofía de la praxis, según Gramsci, «está lo mejor de su pensamiento» (Q10(II), §31, p. 545).

A la luz de esta contradicción, la hipótesis crociana es descubierta por Gramsci en un sentido profundamente ideológico. Para el sardo, «concebir el desarrollo histórico como un juego deportivo con su árbitro y sus normas, cuyo respeto leal se ha acordado previamente, es una forma de historia prefabricada, en la cual la ideología no se basa en el contenido político sino en la forma y el método de la lucha» (Q10(II), §41(XIV), p. 590). Si la filosofía pasaba a identificarse no sólo con la historiografía, sino también con la política, y «ya no se originaba sólo en el acto teórico, sino también en el acto práctico, la filosofía ya no podía considerarse una comprensión desinteresada del mundo, sino una construcción ideológica, producida por una "fuerza" social u otra en función de los fines e intereses particulares de esa fuerza social (Mustè, 2021, p. 256). Desde el «descubrimiento» de la filosofía de la praxis, dirá Galcerán, «una teoría neutral no es un ningún caso posible al menos si es análisis de lo real y no mero juego de palabras» (Galcerán, 2023, p. 230).

La canonización del sintagma de Cuoco en el método revisionista implica necesariamente una fenomenología de los acontecimientos sociales en la que los estímulos democráticos son constantemente reabsorbidos por la intervención de las clases dominantes en el Estado. La metáfora que emplea Gramsci en la carta a Tatiana del 6 de junio de 1932 es

preclara al respecto: «La actividad de Croce es una de estas vías y de estos métodos [de absorción]; su enseñanza produce quizá la mayor cantidad de "jugos gástricos" aptos para la digestión» (Gramsci, 1975, p. 227). La «religión de la libertad» promulgada por el reformista napolitano describe, en realidad, «el desarrollo en acto de un medio práctico de gobierno y de dominio» (Q10(I), §10, p. 513), y su filosofía es, entonces, una ideología orgánica, probablemente la más elevada de todas ellas, de una clase que se propone resolver los desafíos de una época caracterizada por la participación masiva de las clases populares en las instancias de la vida social.[147] El hecho de que Croce se negara a convertir «la concepción del mundo de la libertad» en «elemento pedagógico en la enseñanza primaria» y que, siendo ministro, introdujera en «esas escuelas la enseñanza de la religión confesional» demuestra, para Gramsci, que esa «falta de "expansividad" en las grandes masas atestigua el carácter estrecho, inmediatamente práctico, de la filosofía de la libertad» (Ibid.). En palabras de Vacca, «la "religión de la libertad" cocriana queda circunscripta a los sectores intelectuales y fosiliza su escisión del pueblo-nación [...] La "religión" popular con la que el liberalismo ha sustituido al catolicismo, o ha combinado con este, ha sido, por tanto, la del "patriotismo y del nacionalismo"» (Vacca, 2022, p. 277), herramientas políticas e ideológicas de una minoría que no resuelven los conflictos derivados de la organización material de la sociedad capitalista, sino que lo redirigen por otros cauces que, como es patente en el caso del fascismo, no son necesariamente más democráticos que los anteriores.

Teniendo en cuenta el análisis esquemático de la lectura crociana de Gramsci, habría que concebir el *Anti-Croce*, más allá de una mera confrontación programática, como un ejercicio de «traducción» de la filosofía especulativa del pensador napolitano sobre los términos del historicismo absoluto de la filosofía de la praxis. Esto es posible por el hecho de que el marxismo del sardo, bajo la influencia de la hermenéutica de Labriola, se muestra en su independencia como una filosofía consciente de la contradicción que tiene la capacidad de integrar en su núcleo, y no como mera yuxtaposición, los principios de la historia ético-política.

En realidad, como se puede observar, el espíritu del *Anti-Croce* se aproxima, más que al *Anti-Dühring* de Engels, al lento procedimiento que llevó a cabo Marx durante su etapa de juventud en el que la filosofía especulativa hegeliana se transfiguró en el proyecto dialéctico-materialista compendiado en las *Tesis sobre Feuerbach* –proceso que está ilustrado en el capítulo de esta investigación dedicado a la evolución teórica del joven Marx–. Como indica

[147] Se describirá este «salto biopolítico» con más detalle en el apartado dedicado al análisis del *Cuaderno 22* en contraste con la teoría foucaultiana.

Losurdo, Gramsci alberga la «esperanza y la ilusión de hacer con su filosofía lo mismo que habían hecho Marx y Engels con la filosofía clásica alemana: heredarla e incorporarla. Se trata de realizar una *Aufhebung*, una superación que, lejos de ser una liquidación sumaria, implica como momento esencial la asunción de una herencia» (Losurdo, 2015, p. 30); o parafraseando las palabras empleadas por Marx en su carta a Engels del 14 de enero 1858: la asunción de lo que es racional en el método que Croce descubrió pero que al mismo tiempo envolvió en misticismo.

Esta polémica no se libra por entero, y queremos insistir sobre esto, en el terreno de las ideas, si se interpretara únicamente como una disquisición teorética el estímulo gramsciano perdería todo rastro de su potencia. El hecho de que Gramsci defina su empresa como una «herejía de la religión de la libertad» (Q10(I), §13, p. 518) indica, precisamente, que busca «convertir lo que en Croce, habida cuenta de la coyuntura, quiere ser mecanismo de gobierno de una clase sobre otra, en mecanismo de autogobierno de las clases subalternas en una sociedad sin clases, esto es, universalizar el principio de la libertad» (Garrido en Gramsci, 2023b, p. 488).[148]

El interés del *Anti-Croce* para la presente investigación reside en que en semejante desempeño por transformar la historia ético-política de Croce se halla uno de los núcleos más profundamente singulares de la propuesta gramsciana en su reformulación del materialismo histórico: la revalorización de las instancias superestructurales, pero siempre conservando un vínculo unitario con las fuerzas rígidas y semovientes de la «base» –lejos de aquellas interpretaciones que han querido hacer de Gramsci un simple «teórico de la superestructuras» (Bobbio, 1991) deshaciendo la compleja tensión dialéctica que recorre todas sus reflexiones–. En este punto, dos van a ser los conceptos que permitan reflexionar sobre el sentido fundamental que Gramsci otorga al problema la organización de la cultura: inmanencia y traducibilidad. El tratamiento original de ambos no habría sido posible sin la recuperación de algunos de los más prominentes textos marxistas, especialmente dos de los más breves pero, para Gramsci, imprescindibles: las *Tesis sobre Feuerbach* y el *Prólogo a la Contribución de la Crítica a la Economía Política*. A su vez, el retorno a Marx está determinado por los efectos coyunturales de la segunda década del siglo XX, fundamentalmente por la experiencia de la derrota del

[148] La fórmula de la «religión de la libertad», así como su herejía, debe ser comprendida en el marco de la polémica del *Sillabo* y el idealismo. La cita completa de Gramsci dice lo siguiente: «con lenguaje croceano se puede decir que la religión de la libertad se opone a la religión del *Sillabo*, que niega en bloque la civilización moderna; la filosofía de la praxis es una "herejía" de la religión de la libertad, porque ha nacido en el mismo terreno que la civilización moderna» (Q10(I), §13, p. 518). Dos referencias imprescindibles para una aproximación a Gramsci y el fenómeno religioso son Díaz-Salazar (1991) y Portelli (1977).

movimiento obrero en Occidente y la conquista del poder político en 1917 –en el proceso de transición al comunismo una vez que los grupos subalternos han devenido Estado–, y la membrana hermenéutica de Labriola, Croce y un Lenin que, en su quehacer político, despliega un vasto artefacto epistemológico.

A partir de aquí, el marxismo de Gramsci adquiere un rumbo nuevo de un valor incalculable cuya entraña podría estar reflejada en este fragmento de la carta a Tatiana del 6 de junio de 1932:

> Ha ocurrido justamente que en el mismo período en que Croce elaboraba esta sedicente clave suya, la filosofía de la praxis, en sus mayores teóricos modernos, era elaborada en el mismo sentido y se revalorizaba sistemáticamente el momento de la «hegemonía» o dirección cultural, en oposición a las concepciones mecanicistas o fatalistas del economicismo. E incluso ha sido posible afirmar que el rasgo esencial de la más moderna filosofía de la praxis consiste justamente en el concepto histórico-político de «hegemonía» (Gramsci, 1975, p. 220).

3.4. *Which Lenin?* O… *Where Gramsci?*

En contraste, aunque también de forma complementaria, a la postura ético-política desarrollada por el filósofo napolitano, para Gramsci el mayor exponente contemporáneo de la hegemonía habría sido, sin duda, el revolucionario ruso: Lenin –más conocido en los cuadernos debido a los trucos esópicos del lenguaje por sus diferentes pseudónimos: Ilic, Ilici, Vilici, etc–. La relación entre Gramsci y Lenin o, mejor dicho, el «leninismo de Gramsci», ha estado sometido a una polémica constante por el sentido de su linaje.[149] Probablemente, una de las lecturas más destacadas por su relevancia cartográfica para la configuración del marxismo en el siglo XX haya sido la de Perry Anderson, quien situó a Gramsci en los orígenes del marxismo occidental, disociándolo así de la tradición soviética y convirtiéndolo en un teórico del consenso y la revolución en los países europeos (Anderson, 2015). Una de las críticas más recientes a esta

[149] Uno de los textos que harán de parteaguas en la construcción de un Gramsci leninista será el presentado por Togliatti al Congreso de Estudios Gramscianos de 1958, cuyo título reza: «Gramsci y el leninismo». En él declara que de entre todas las influencias, nacionales e internacionales, «le corresponde un papel aparte como factor decisivo, creo, del desarrollo teórico y práctico a Lenin y al leninismo» (Togliatti et al., 1965, p. 14). Este es un artículo que debe ser comprendido, como se ha mencionado anteriormente, en el contexto de desestalinización del Partido Comunista Italiano.

posición fue formulada por el pensador británico Peter D. Thomas en una obra monumental ya citada anteriormente: *The gramscian moment* (2011).[150]

En una intervención oral transcrita por la revista *Jacobin*, Thomas declara que para comprender las tesis nucleares de su trabajo es necesario «llegar a la conclusión de que Gramsci sigue siendo un pensador comprometido con una corriente particular que surgió de la Revolución de Octubre y que intentó reformular una versión muy elaborada del marxismo». Por eso, se trazó «el propósito fundamental de rebatir una imagen muy generalizada de Gramsci como representante de una ruptura con la tradición leninista o, al menos, con un elemento de cierta tradición leninista» (Thomas, 2023a, s/p). Según esta genealogía, hoy propugnada por la mayoría de los estudiosos gramscianos, el concepto de hegemonía ha de ser comprendido en línea con los debates soviéticos posrevolucionarios y, en especial, con las inquietudes del «último Lenin».

La relación de Gramsci con Lenin se remonta a sus primeros años de militancia, tomando un cariz especial a partir de la revolución de Octubre y su etapa ordinovista en Turín, con la fuerte impronta «sovietista» de la estrategia política de los consejos de fábrica. Ya en julio de 1917, Gramsci elogiaba el activismo de los «maximalistas», celebraba que, con matices idealistas propios de su formación crociana, Lenin hubiera «podido convertir su pensamiento en fuerza activa en la historia», de que él y sus compañeros se alimentaran del pensamiento marxista, de que hayan «suscitado energías que jamás morirán» (Gramsci, 2018, p. 75). En este mismo artículo, titulado «Los maximalistas rusos», el sardo también hace gala de su rechazo al marxismo positivista con la afirmación tajante de que los bolcheviques «son revolucionarios, no evolucionistas» (Ibid.). Después de la conquista del poder en Rusia, se presentan nuevos problemas complejos a los que hay que hacer frente. Ahora, la vanguardia obrera ha logrado tomar el Estado en una *blitzkrieg* que culminó con el asalto, pero la batalla, en realidad, no termina aquí, eso es únicamente la apertura de una nueva fase que se vislumbra aún más prolongada: la transición al comunismo y, para ello, la constitución de un Estado socialista. Dicha conmoción organizativa está magistralmente ilustrada en el artículo, escrito junto a Togliatti, publicado en *L'Ordine Nuovo* el 21 de junio de 1919:

> ¿Cómo dominar las inmensas fuerzas desencadenadas por la guerra? ¿Cómo disciplinarlas y darles una forma política que contenga en sí la virtud de desarrollarse

[150] Un comentario de carácter más general sobre el marxismo occidental, no centrado exclusivamente en la cuestión gramsciana, puede encontrarse en Losurdo (2019).

> normalmente, de integrarse continuamente hasta convertirse en armazón del Estado socialista en el cual se encarnará la dictadura del proletariado? ¿Cómo soldar el presente con el porvenir, satisfaciendo las necesidades urgentes del presente y trabajando útilmente para crear y «anticipar» el porvenir? (Ibid., p. 216).

Ya en el clásico texto *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo* (1920), Lenin parece advertir de la urgencia de equiparse para acometer un dilatado proceso de transformación molecular cuando señala que «la fuerza de la costumbre de millones y decenas de millones de hombres, es la fuerza más terrible», para lo que será imprescindible, pues, «un partido férreo y templado en la lucha [...] que sepa pulsar el estado de espíritu de las masas e influir sobre él», dado que sin él resultará «imposible llevar a cabo con éxito esta lucha» (Lenin, 2021, p. 43). A partir de 1921, el propio Lenin «da un giro radical a la estrategia en Rusia y en el exterior, pasando en ambos casos, en sus palabras, del *asalto* al *asedio*» (Frosini, 2017, p. 49). Desde entonces, el revolucionario ruso muestra un compromiso determinante por las políticas expansivas de formación y alianzas entre los grupos sociales subalternos, ampliando el radio dirigente de la vanguardia obrera a otros sectores en aras de una conducción abigarrada del proceso. Según Thomas, «el "último" Lenin se interesó, por ejemplo, en los programas de alfabetización. ¿Por qué? Porque la alfabetización masiva propiciaría la participación de las masas en la política». El interés de Lenin en los aparatos culturales residía en que se ampliara «la posibilidad de relaciones y prácticas políticas, no sólo en la ciudad sino en todo el campo, y coadyuvaran así a una participación genuinamente democrática en la vida política de todos los estratos de las clases trabajadoras» (Thomas, 2023b, s/p).

Estos son también los años de la Nueva Política Económica (NEP), de la búsqueda normativa de alianzas entre la clase obrera y el campesinado. En medio de esta metamorfosis estratégica en la URSS, Gramsci arribó en Moscú a un lustro del acontecimiento inaugural, el día 2 de junio de 1922, junto a otros delegados del partido, entre ellos Bordiga o Graziadei, «para participar en la segunda conferencia del Comité Ejecutivo ampliado de la IC celebrada entre los días 7 y 11 de junio» (Tafalla, 2018, p. 39). Gracias a un estudio reciente llevado a cabo por Antonio Gramsci Jr., nieto de Gramsci, en colaboración con la Fondazione Istituto Gramsci a Roma, se han desvelado varios episodios biográficos inéditos hasta ahora. A esta investigación le debemos que se haya arrojado luz sobre el hecho de que en «1922 tuvo lugar un encuentro personal entre el jefe de los bolcheviques y el futuro líder de los comunistas

italianos», y que dicha «entrevista se celebró el 25 de octubre en el Kremlin, en el estudio de Lenin» (Gramsci Jr., 2017b, p. 73).[151]

Todos estos acontecimientos, por anecdóticos que puedan resultar algunos como este último, influirán de manera decisiva en el pensamiento de Gramsci y en la elaboración posterior de la «hegemonía» en las notas carcelarias.[152] Por eso, a la pregunta «*which Lenin?*», Thomas responde: «el Lenin que ha intentado en la coyuntura posrevolucionaria reformular la práctica de la hegemonía como un momento integral dentro de la dictadura del proletariado, permitiéndole ir más allá de su "forma transicional" [transitional form] de los primeros años posrevolucionarios para sentar las bases de un Estado integral proletario» (Thomas, 2010, p. 232). De cualquier forma, la pauta con la que habría que aproximarse al leninismo del sardo es entendiendo esta relación como intensamente viva. En palabras de Buci-Glucksmann:

> en vez de buscar a todo precio un Gramsci «no ortodoxo» respecto a un Lenin reducido exclusivamente al *¿Qué hacer?*, sería conveniente preguntarse qué Lenin histórico esta entonces presente y vivo en las masas, en la escena de la historia… En este sentido, la relación de Gramsci con el leninismo debe ser reconstituida, en sus diferentes fases, como un *proceso*, en el curso del cual Gramsci confronta su propia formación juvenil con *una experiencia históricamente nueva* (Buci-Glucksmann, 1978, p. 157).

Ya durante su estancia en prisión, Gramsci volverá sobre estas preocupaciones, pero después de haber atravesado la experiencia de la derrota, el estancamiento de los procesos revolucionarios y las decisiones adoptadas por la Komintern para surcar una coyuntura tumultuosa, marcada por el auge del fascismo y la inminente crisis global del capitalismo. Si bien la historia ético-política de Croce le había suministrado herramientas para desbordar teóricamente un marxismo vulgarizado, además de ofrecer una revalorización positiva de las instancias superestructurales, en Lenin encuentra el «hecho» de la hegemonía en su practicidad, lo que, como veremos, para el sardo también tiene un valor gnoseológico. A diferencia de quienes hacían de Lenin un mero discípulo aventajado de Marx, Gramsci considera que

[151] Cfr. también Liguori & Terekhova (2021).

[152] No se tendrán en cuenta otros autores o instituciones soviéticas, como en el caso de Bogdanov o el Proletkult, que dejaron una fuerte impronta en el pensamiento gramsciano en tanto aparatos culturales para la expansión hegemónica. Para esto, véase Ghetti (2016; 2021; 2022), Fitzpatrick (1992; 2005; 2017) y Wu Ming 2 (2019).

> trazar un paralelismo entre Marx e Ilici para establecer un orden jerárquico es estúpido y ocioso. Expresan dos fases: ciencia-acción, que ‹son› homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo. De este modo, sería históricamente absurdo un paralelismo entre cristo y S. pablo: Cristo-Weltanschauung, S. Pablo organización, acción, expansión de la Weltanschauung. Ambos son necesarios en la misma medida y sin embargo son de la misma estatura histórica (Q7, §33, p. 173).[153]

El encaje del revolucionario ruso en el marco del materialismo histórico es algo que habría que especificar para hallar las trazas originales de su contribución. Marx era, para Gramsci, «un creador de Weltanschauung, ¿pero cuál es la posición de Ilici ‹Lenin›?» (Ibid., p. 172). Desde luego, no era una simple posición catecumenal supeditada a las enseñanzas del maestro, sino más bien la de un núcleo expansivo que dispone de la destreza para hacer de un momento de la alta cultura europea, el marxismo al que arriba Marx después de una larga y sinuosa trayectoria, una cosmovisión práctica que orienta la vida y la cultura cotidiana –una ideología o «religión del hombre moderno»–. Lenin, «el maestro de vida, el agitador de conciencias, el despertador de las almas dormidas» (Gramsci, 2018, p. 87), como lo definía Gramsci en septiembre de 1917, es el representante de un nuevo periodo histórico en la filosofía de la praxis: el momento crítico-constructivo de la hegemonía.

De Croce a Lenin:
sobre la teoría y la práctica hegemónica

De facto, si finalmente nos aventuramos a integrar a Lenin como parte de este capítulo, después de algunos titubeos sobre la forma idónea de la estructura del mismo, y no en el apartado dedicado a la traducibilidad, en el que también será mencionado, es porque el hondo sentido de la hegemonía queda magistralmente recogido en lo que representa el par Croce-Lenin, complementarios y antagónicos al mismo tiempo. Probablemente, uno de los textos que mejor lo refleja está recogido en el parágrafo §12 del décimo cartapacio, redactado entre abril y mayo de 1932, en el que Croce y Lenin habrían acometido un gesto análogo en el campo teórico y en el práctico respectivamente: la revalorización del frente de lucha cultural. Por su parte, el

[153] Thomas ha llamado la atención de que, recientemente, algunas figuras destacadas del pensamiento marxista contemporáneo, como Slavoj Zizek o Alain Badiou, también han empleado la metáfora paulina para referirse a Lenin. Ambos pensadores, afirma Thomas, «continúan el énfasis althusseriano en Lenin como teórico de la coyuntura» (Thomas, 2010, p. 228).

filósofo napolitano con el método ético-político tuvo a bien señalar la relevancia crucial de los hechos de cultura y de pensamiento, destacar «la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado», así como «el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto». Mientras tanto, Lenin, apodado «el más grande *teórico* moderno de la filosofía de la praxis» (el destacado es nuestro), habría recuperado en el terreno de la política «frente a las diversas tendencias "economicistas" el frente de lucha cultural, y ha erigido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentayochesca de la "revolución permanente"» (Q10(I), §12, p. 516).

Si nos servimos del epígrafe §12 del *Cuaderno 11*, redactado entre junio-julio de 1932, podremos explicar y entender de manera más exacta qué es lo que pretende expresar Gramsci cuando, a pesar de referirse a Lenin en el plano de la práctica, lo define paradójicamente como el mayor de los *teóricos* modernos de la filosofía de la praxis; algo que en la nota §12 de la segunda parte del Q10 reitera sin ambages: «Ilici habría hecho progresar [de forma efectiva] la filosofía [en cuanto filosofía], en la medida en que hizo progresar la doctrina y la práctica política» (Q10(II), §12, p. 529).[154] Para ello, es importante tener presente la cita del Prefacio de 1859, recuperada por Gramsci en multitud de ocasiones, que reza que los hombres toman conciencia del conflicto en el terreno de las ideologías. Esta fórmula implica que «la comprensión crítica de sí mismos» que poseen –o poseerán– los grupos subalternos, la conciencia colectiva de su propia identidad como agentes del proceso social, únicamente puede ser alcanzada por la expansión de una fuerza hegemónica, portadora de una visión del mundo coherente que articula y, al mismo tiempo, desborda los elementos dispersos y fragmentarios del sentido común. Para Gramsci, la percepción de «ser parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican». Queda demostrado, entonces, que la equivalencia entre historia y filosofía, entre teoría y práctica, no es un dato en bruto, sino que únicamente puede lograrse por mediación de la política, algo que Croce se rehusaba a reconocer y que, sin embargo, Lenin efectuó con un éxito fulgurante. Este es el motivo por el que

> hay que destacar cómo el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico además de teórico-práctico, porque necesariamente implica y

[154] Volveremos sobre este epígrafe en el apartado dedicado a la traducibilidad de los lenguajes.

> supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha convertido, aunque sea dentro de unos límites estrechos, en crítica (Q11, §12, p. 638).

Es importante para la presente investigación hacer énfasis en que dicha «mediación de la política» requiere de manera obligatoria de «medios organizativos», tanto materiales –aparatos culturales– como espirituales –principio pedagógico, por ejemplo–, que produzcan y difundan la nueva *Weltanschauung*. De ahí que, para Gramsci, esta cuestión deba plantearse históricamente «como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales», porque el incremento de la autoconciencia nunca es el fruto de una linealidad progresiva y espontánea. La «masa», pues, «no deviene independiente "por sí misma", sin organizarse (en sentido amplio), y no hay organización sin intelectuales, esto es, sin organizadores y dirigentes, esto es, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica» (Ibid. pp. 638-39).

En este punto, además de contemplar el reiterado *dictum* de Labriola hecho carne, han quedado compendiadas las dos caras de la dialéctica, el viaje de ida y vuelta de la praxis, que ya estaban presentes en las glosas II y III dedicadas a Ludwig Feuerbach. Por un lado, es en la práctica donde debe el hombre demostrar la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento, expandiéndose sobre las masas. Pero, también, a la vez que las ideas surgen de los pliegues contradictorios de la vida, las circunstancias, los ásperos hechos materiales, deben ser transformadas por los hombres y, por ende, «el propio educador debe ser educado». La praxis ha de ser comprendida, entonces, como el gozne: una «apertura de la filosofía hacia el mundo real, y, por consiguiente, una relativización de la misma filosofía como "saber", con la relativa denuncia de su naturaleza ideológica y en última instancia, política» (Frosini, 2022c, p. 272). Es en el núcleo de correspondencias entre la matriz política y teórica donde reside, para Gramsci, la profunda verdad del hecho hegemónico leninista:

> El valor histórico de una filosofía puede «calcularse» a partir de la eficacia «práctica» que ha conquistado (y «práctica» debe entenderse en sentido amplio). Si es verdad que cada filosofía es la expresión de una sociedad, tendría que reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos: justamente la medida en que reacciona es la medida de su alcance histórico, de su no ser «elucubración» individual, sino «hecho histórico» (Q7, §45, p. 184).

Si nos trasladamos al parágrafo §9 del cuaderno especial número 16, del cual sabemos por la encomiable labor filológica de Francioni que los primeros textos se redactaron en paralelo al *Cuaderno 11*, observaremos lo expuesto hasta aquí aplicado al rompecabezas del desarrollo histórico del marxismo. En la nota, Gramsci analiza y confronta los obstáculos a los que se ha visto sometida la filosofía de la praxis como una expresión de la cultura moderna con vocación de convertirse en una forma de vida total. Con este objetivo, apunta que «en la historia de los desarrollos culturales hay que tener especialmente en cuenta la organización de la cultura y el personal con el que esa organización adopta una forma concreta» (Q16, §9, p. 316).

Para Gramsci, Marx y el materialismo histórico eran la continuación del objetivo de Machiavelli –al que, por cuestiones espaciales, no le podremos dedicar la atención que merece–. Sin embargo, la de Marx era una teoría aventajada con respecto a este por el hecho de que, a diferencia del consejero florentino, la doctrina marxista ha servido directamente a la clase a la que interpela. Mientras tanto, las enseñanzas contenidas en *El príncipe* debían penetrar en «quien no sabe» del arte de gobernar porque «no se han educado en la tradición de los hombres de gobierno» (Q4, §8, p. 411), esto es, en la clase revolucionaria de la época. Sin embargo, en su evolución, como es posible observar en los apartados anteriores de este mismo capítulo, la corriente marxiana se bifurcó en dos direcciones opuestas que no lograban conciliar y alcanzar su fin último: la supresión de la alta y la baja cultura resultado de la división social del trabajo. La filosofía de la praxis debía ser, en verdad, «la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura», o lo que es lo mismo: se corresponde con el «nexo Reforma protestante + Revolución francesa: es una filosofía que también es una política; y una política que es también una filosofía» (Ibid., p. 315).

Si debido a su elitismo Croce era el último hombre del Renacimiento, Lenin estaba llamado a ser el «hombre que volvía a caminar sobre sus pies» en el papel de dirigente que, sin renunciar a la sofisticación teórica, aspira a elevar culturalmente a cada vez más estratos sociales subalternos. No obstante, Lenin sólo habría logrado con la conquista del poder dar los primeros pasos, esto es, consumar la fase crítico-polémica, un periodo destituyente para el que se requiere grandes logros organizativos en pos de canalizar ingentes cantidades de energía. Pero el momento verdaderamente decisivo es el que viene a continuación, y es que únicamente «tras la conquista del Estado el problema cultural se impone en toda su complejidad y tiende a una solución coherente» (Ibid., p. 317). No sorprenderá, entonces, a

> estas alturas saber que, contrariamente a lo que se ha dicho tantas veces, la noción de hegemonía en Gramsci no es en absoluto, en su mayor parte, una repetición del pensamiento de Lenin de 1902-1905 (desde *¿Qué hacer?* a *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*), sino de los textos de 1921-1923, en los que –en palabras de Gramsci– el «principio teórico-práctico de la hegemonía» adquiere «un alcance gnoseológico», convirtiéndose en la «forma actual de la doctrina cuarentayochesca de la «revolución permanente» (Frosini, 2006, pp. 68-69).

En un texto B de la segunda serie de los «Apuntes de filosofía», inmediatamente anterior al que se afirma que Croce es el último hombre del Renacimiento, un intelectual cosmopolita cuya función es similar a la del papa –escrito entre noviembre y diciembre de 1930–, Gramsci señala, no parece que por casualidad, que Lenin era, al mismo tiempo, «profundamente nacional y profundamente europeo» (Q7, §16, p. 160). Con esto, pretende también marcar la diferencia respecto a Trotsky y su reformulación de la revolución en permanencia. Para Gramsci, «Ilici había comprendido que era preciso un cambio de la guerra de maniobras, victoriosamente aplicada en Oriente en 1917, a la guerra de posiciones, que era la única posible en Occidente [...] esto es lo que creo que significa la fórmula del "frente único"» (Q7, §16, p. 160).[155]

En su libro sobre *El marxismo de Gramsci*, el filósofo trotskista Juan Dal Maso advierte de que posiblemente Gramsci «no tuvo la oportunidad de conocer la versión "definitiva" de la revolución permanente, de finales de los años '20», y que, además, «muchas de las críticas de Gramsci contra la revolución permanente parecerían estar directamente influidas por un escrito de Bujarin de 1925» (Dal Maso, 2017, p. 98). Con esto no se pretende desacreditar la crítica del sardo, pero sí es relevante señalarlo, aunque sea a modo de precaución filológica. Asimismo, Dal Maso señala que las relaciones entre la hegemonía y la revolución permanente en los *Quaderni* se encuentra sometida, en función del momento, a una tensión de proporciones variables, «pero siempre oscilando entre la idea de "superación" y la de "forma actual"» (Ibid., p. 105). Las dudas que le surgen a Gramsci a propósito de la consigna jacobina del cuarenta y ocho responden a un criterio político de inadecuación al contexto social de principios del siglo XX, y, por tanto, de la necesidad radical de actualizar al Marx combatiente. Como indica

[155] En el epígrafe §2 de este mismo cuaderno, Gramsci recupera una cita del discurso impartido por Lenin durante el IV Congreso de la Internacional Comunista, titulado *Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial*, celebrado en 1922 y en el que Gramsci, por cierto, estuvo presente. Como afirma Garrido en la nota introductoria, «este texto, en el que Lenin critica abiertamente las posiciones de rechazo de la estrategia del "frente único" por parte del PCd'I, supondrá un momento decisivo en el cambio de postura gramsciano, el cual, a la postre, tendrá una enorme relevancia en el desarrollo de su teoría de la hegemonía» (Garrido en Gramsci, 2023b, p. 140).

Frosini, «la época del imperialismo, de 1871 a 1914, representa ya un momento cualitativamente diferente respecto a la *edad clásica* de la hegemonía burguesa». A diferencia de esta, ahora se emplea «la expansión hacia el espacio exterior para poder reconstruir la base de la hegemonía en el espacio interior, y este hecho da comienzo a una dinámica en parte nueva, porque articula el nexo nacional/internacional como un instrumento de producción hegemónica al interior del Estado nacional» (Frosini, 2017, p. 57).

Así como durante la larga revolución pasiva del siglo XIX el ímpetu jacobino encontró «su perfección formal en el régimen parlamentario, [...] adoptando la forma hegeliana de gobierno con el consenso permanentemente organizado» (Q1, §48, p. 71), a partir de 1917 se libra una «guerra de posición» allí «donde las estructuras sociales todavía eran capaces por sí solas de constituirse en trincheras bien aprovisionadas» (Q7, §16, p. 160). En conclusión, siguiendo a Frosini, «la única manera para utilizar hoy la revolución permanente [...] es pensarla histórica y políticamente, como *estructura de la hegemonía*; pero también a la inversa: la única forma para pensar la hegemonía a la altura de Marx[156] [...] es anclarla a la revolución en permanencia», lo que quiere decir que «la consigna de la revolución en permanencia, lanzada por Marx en 1848, viene traducida por Lenin en la teoría y en la práctica de la hegemonía» (Frosini, 2013, pp. 67-68).

La distinción establecida por Gramsci entre guerra de posiciones y guerra de maniobras, asociada al otro par conceptual de Oriente y Occidente, ha provocado que algunas interpretaciones extraigan conclusiones precipitadas, disgregándolos del contexto en el que fueron elaborados o, al menos, no poniéndolos en relación con el global de la obra y el pensamiento. No es, en verdad, complicado inferir a partir de un examen del mismo que el nudo fundamental del análisis gramsciano, tanto de la cuestión hegemónica como del armazón teórico adjunto, son las relaciones de fuerza entre los diferentes grupos sociales. Las lecturas que hacen de Gramsci un «marxista occidental» u otras que lo definen como un mero teórico de las superestructuras o un «culturalista» coinciden en que, una vez en prisión, se limitó a reflexionar sobre las estrategias de la burguesía para inducir consentimiento masivo a la vez que reducían drásticamente los mecanismos de control, y parecen olvidar los propósitos nítidamente revolucionarios de constitución de una «hegemonía proletaria»; es decir, de lanzar una contraofensiva por parte del proletariado en alianza con las clases campesinas que, además

[156] Omitimos la aclaración entre paréntesis que hace Frosini a continuación de Marx para no alargar la cita más de lo estrictamente necesario. Básicamente, pensar la hegemonía sobre la base de la revolución permanente implica evitar su anquilosamiento en una estructura formal que reproduzca o induzca a la pasividad de las masas –el modelo hegeliano o su actualización crociana que, como se explicó antes, tendría su correlato práctico en el fascismo–.

de hacer frente al fascismo y a otras modulaciones adaptativas del capital –el americanismo–, desplegaran una vastísima red de medios y de mediaciones en aras de promover una reforma ideológica y de establecer formas más democráticas de autogobierno.

El propio Anderson,[157] si bien no divorcia a Gramsci de la tradición marxista, como haría, por ejemplo, Bobbio, sí que participó de esta exégesis. Así en su famoso artículo declara que «Gramsci formuló el concepto de hegemonía para designar la fortaleza y la complejidad muchísimo mayores de la burguesía en Europa occidental, que habían impedido la repetición de la revolución de Octubre en las zonas capitalistas avanzadas del continente», haciendo un énfasis especial en que «este sistema hegemónico de poder fue definido por el grado de consenso que obtenía de las masas populares a las que dominaba, y la consiguiente reducción en la cantidad de coerción necesaria para reprimirlas» (Anderson, 2015, p. 99).

En realidad, esta sería sólo una parte del procedimiento. Como indica Thomas, Gramsci «se "demora" primero con lo negativo, antes de elaborar críticamente su propia concepción positiva. El concepto de una futura y posible hegemonía proletaria surge de una apreciación más exacta de la naturaleza de la hegemonía burguesa real y efectiva contra la que debe luchar"» (Thomas, 2010, p. 222). Además, la hegemonía no es únicamente una fórmula abstracta, un modelo o esquema que pueda ser aplicado al análisis de contextos sociales diversos, es una forma que mantiene una estricta relación dialéctica con el contenido, y, por lo tanto, debe ser examinada siempre en su fenomenología concreta. Así es que la hegemonía puede ser una herramienta excelente para el análisis y la comprensión profunda de los métodos de dominación burguesa, de los resortes económicos y culturales para la pasivización de las clases populares, pero también es susceptible de convertirse en un programa normativo para la praxis revolucionaria, subordinado a la razón táctica y estratégica del contexto político en el que se encuentra. De ahí que Gramsci, a propósito de las relaciones entre forma y contenido –o entre economía y cultura– afirme que

> la historia ético-política no puede prescindir tampoco de la concepción de un «bloque histórico», en el que el organismo queda individualizado y deviene concreto por su forma ético-política, pero no puede concebirse sin su contenido «material» o práctico. Hay que demostrar que contenido y forma son idénticos, pero en cada caso hay que hacerlo en

[157] Una réplica a la famosa obra de Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, puede encontrarse en Thomas (2010); Francioni (1984), sobre todo en el apartado «Come introduzione. Legger i "*Quaderni*"», pp. 149-227.

> acto, individualmente; de lo contrario se producen filosofemas y no se hace historia (Q8, §240, p. 368).[158]

Si resulta imposible aislar, por ejemplo, la hegemonía burguesa de la hegemonía proletaria, como si ambas refirieran a dos etapas diametralmente independientes, es porque en todo momento están formando parte del mismo proceso, de una misma relación de fuerzas en tensión de cuya resolución final dependerá su sentido histórico. La dificultad para operacionalizar el concepto de hegemonía, pues, reside en su fuerte condición contextual, algo que implica todo un arsenal teórico de herramientas conceptuales asociadas a cada momento. Es por eso que, en oposición a las hermenéuticas mencionadas, la hegemonía no puede ser definida como una «teoría genérica y formal del poder social que puede aplicarse indistintamente a los contenidos de diferentes proyectos de clase» (Thomas, 2010, p. 220).

En todo caso, la labor de Gramsci fue la del intento de «traducción» de los términos en los que se estaba llevando a cabo una empresa de transformación en la URSS posrevolucionaria al lenguaje político de los países con fuertes focos industriales, en lugar de únicamente ofrecer una versión europea del contexto soviético. La derrota del movimiento obrero, la reorganización de las fracciones de la burguesía y la emergencia de un nuevo sujeto histórico todavía difícil de clasificar, el fascismo,[159] condujo a Gramsci a colegir que la estrategia de *asalto* dió lugar a la de *asedio*, en la que «la lucha se vuelve *molecular*: ya no hay un *evento* central, sino una multitud indefinida de acontecimientos, de conflictos y disputas locales, de desplazamientos casi imperceptibles, que se trata de impulsar con una estrategia de nuevo tipo, ella misma molecular y difusa» (Frosini, 2017, p. 50).

A un nivel de abstracción teórica suficiente, la hegemonía debe ser entendida como una «función política» de dirección, tanto de los grupos aliados como de las fuerzas antagónicas, que se compone de múltiples «aparatos» (partidos, instituciones culturales, sindicatos, etc.) y alberga dentro de sí elementos y relaciones (nacionales e internacionales) muy diversas. La triangulación virtuosa entre Marx (*Weltanschauung*), Croce (historia ético-política) y Lenin (política) dotó a Gramsci de un próspero arsenal para pensar este proceso, en primer lugar,

---

[158] Alberto Toscano señala que «si la hegemonía es la designación estratégica y analítica de una unidad histórica y política [...] arrancada del desorden y la desorientación de la diferencia, no se trata de una unidad meramente formal; es la forma de un contenido», y se lamenta de que «el precio pagado por la circulación de las ideas de Gramsci –extraídas y modularizadas de sus anotaciones carcelarias por sucesivas generaciones de intérpretes políticos y académicos– ha sido una especie de formalismo, despojando el contenido histórico de su pensamiento de la diferencia y el contenido político de su estrategia de la unidad» (Toscano, 2019, s/p).

[159] Todo ello, como hemos tratado de exponer en el capítulo 1, en continuidad con el análisis de la constitución de los estados nacionales europeos en el siglo XIX, con una atención especial al *Risorgimento* en Italia.

como una razón política para la clase obrera y los grupos aliados (táctica del frente único), y, por otro lado, con el objetivo de arrojar luz sobre las técnicas y estructuras de dominio y dirección de la burguesía desde los albores de la modernidad democrática. Sirvan de conclusión las palabras de Gramsci en la nota §7 de la primera parte del cuaderno décimo:

> El problema más importante que debe discutirse en este epígrafe es este: si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, es decir, si no reconoce la realidad de un momento de la hegemonía; si no da importancia a la dirección cultural y moral y realmente considera «apariencias» los hechos superestructurales. Puede decirse no sólo que la filosofía de la praxis no excluye la historia ético-política, sino que incluso su fase más reciente de desarrollo consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la «valorización» del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural considerado necesario junto a los meramente económicos y meramente políticos (Q10I, §7, p. 507).

Capítulo 4.

Inercias, quiebres e interrupciones.
Sobre la re-producción de los sistemas culturales

Antes de continuar con algunas de las disquisiciones teóricas del *corpus* gramsciano, haremos una breve recapitulación de los contenidos de la presente investigación analizados hasta el momento. En primer lugar, hemos narrado el inconstante y tortuoso camino que aconteció en la península itálica hasta la construcción del Estado unitario o *Risorgimento*. Se ha intentado agrupar dicho proceso, de manera un tanto genérica, en un intervalo que iría desde el periodo de las restauraciones que pusieron fin a la expansión imperial de Napoleón hasta el afianzamiento de la gubernamentalidad fascista un siglo más tarde, ya en los años veinte del siglo XX. Comprender este periodo va a ser, según Gramsci, imprescindible para analizar las contradicciones constantes y consustanciales a la sociedad italiana, las mismas que han dejado una herida sin restañar: la exclusión sistemática de las clases populares de los mecanismos de participación y gestión de la vida en común. Lo que demostrará el pensador sardo es que este curso histórico no puede ser interpretado de manera simplista como el dominio unilateral de una clase sobre otra, sino que ha sido necesario el despliegue de una vastísima arquitectura política dotada de mecanismos y aparatos para la contención de las iniciativas populares y el redireccionamiento de las mismas. A esta forma inédita de gobierno burgués que implica el consenso activo de una gran parte de la población y que, además, fue característica de la formación del resto de Estados nacionales europeos, Gramsci, empleando la expresión del historiador Vincenzo Cuoco, la llamó «revolución pasiva». Lo que tendría en común la vieja revolución pasiva del liberalismo y la ulterior llevada a cabo por el fascismo será

> el hecho de que son revoluciones, o sea, que ante la amenaza jacobina y, luego, comunista, la burguesía se ha hecho cargo de impulsar una serie de cambios revolucionarios en el entramado del Estado y, por ende, de la producción, con el objetivo de *absorber* y, por este medio *pasivizar*, las reivindicaciones de las clases populares [...] Dicho de otra manera: a partir de la Revolución Francesa, la revolución burguesa ha estado principalmente (aunque no exclusivamente) caracterizada por una duplicidad de fondo entre transformación de las condiciones históricas y necesidad de *controlar* el proceso que así se desencadena, lo que ha hecho que el impulso al cambio nunca haya estado del todo exento de la preocupación de controlar a las masas para que no tomen la iniciativa, para que no consigan ponerse *del lado de la historia*, *encarnar* la historia, es decir, definitivamente, volverse hegemónicas (Frosini, 2017, pp. 50-51).

Con el fin de que esto suceda, para que las clases y los grupos subalternos puedan devenir Estado es necesario un hondo conocimiento de la situación, una comprensión detallada de la estructura social en todos sus niveles, desde la base productiva hasta la superestructura cultural, y sus correlaciones. Para ello, Gramsci da cuenta de que no basta con el estudio paciente, sino que es un requisito indispensable la participación activa en la coyuntura, una alianza estratégica entre la *intelligentsia* y el conjunto de las clases populares[160] en torno a un núcleo organizativo: el moderno príncipe. Ahora bien, un ejercicio de tal envergadura precisa de afinadas herramientas conceptuales, motivo por el que el sardo advirtió que la formación del marxismo después de Marx había incurrido en desviaciones y asociaciones eclécticas que desacreditaban las innovaciones profundamente originales del pensador y revolucionario alemán. En palabras de Gramsci, «muchos materialistas históricos han hecho respecto a Marx lo que ya habían hecho con Hegel, a saber: han pasado de la unidad dialéctica al materialismo crudo», mientras que, por otro lado, «la alta cultura moderna, caracterizada por el idealismo vulgar, ha intentado incorporar todo lo que en el marxismo le resultaba indispensable, también porque esta filosofía moderna ha buscado, a su manera, dialectizar el materialismo y el espiritualismo, algo que ya Hegel había intentado, y que Marx había realizado» (Q4, §3, p. 403).

Es por eso, por lo que a modo de propedéutica hemos tratado de exponer la trayectoria del joven Marx hasta llegar al «marxismo», es decir, a los elementos profundamente originales de su contribución más allá de los avatares formativos que influyeron notablemente en su obra.

[160] Un ejemplo extraordinario de la articulación entre intelectuales y, en este caso, las clases productivas asociadas a la fábrica fue la aventura turinesa de *L'Ordine Nuovo*.

Semejante itinerario fue también reconstruido por Gramsci en unas pocas líneas cuando, en la nota §3 del *Cuaderno 4*, afirma que «en su juventud, Marx revivió toda esta experiencia: hegeliano, materialista feuerbachiano, marxista. En otras palabras, reconstruyó la unidad que había sido destruida, erigiendo una nueva construcción filosófica». Este inédito resultado teórico, «esta nueva filosofía –continúa Gramsci–, ya es perceptible en las tesis sobre Feuerbach» (Q4, §3, p. 403). No obstante, la evolución marxiana fue intensamente modulada por los acontecimientos políticos y geopolíticos de la década de los cuarenta del siglo XIX. Recordaba el filósofo franco-brasileño Michael Löwy, verbigracia, la importancia que tuvo para Marx la rebelión de los tejedores de Silesia en el verano de 1844. En las glosas marginales que escribió a modo de réplica al artículo de Ruge, Marx sentenció que «tan sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada, y únicamente en el proletariado puede hallar el elemento activo de su liberación» (Marx, 1977, p. 19). Tan sólo unos meses más tarde, el pensador de Tréveris anotó en una agenda, entre recordatorios bibliográficos y quehaceres domésticos, las once tesis «*ad* Feuerbach», las cuales ofrecen una síntesis extraordinaria del lapso transicional de Marx, caracterizado «como el momento teórico de la revolución comunista» (Echeverría, 2013, p. 13). Más tarde, dando un salto en el tiempo, se ha examinado brevemente como a partir del «viejo Engels» se «inventó» la tradición teórica socialista, una configuración histórica concreta que, en sus anhelos de cientificidad, trató de hacer encajar al marxismo en los contornos del positivismo propio de las ciencias naturales.

Varias décadas después, este será el motivo por el que, dada su pretensión didascálica y sistematizadora, en el «retorno a Marx» llevado a cabo en los apuntes de prisión, Gramsci fije como su antagonista el *Ensayo popular* de Bujarin y, al mismo tiempo, busque resurgir de entre las escorias del marxismo italiano la obra de Antonio Labriola y su honesta hermenéutica del materialismo histórico como una teoría genética, inherente a la contradicción, y consciente de su transitoriedad. La aportación del filósofo de Cassino, con su énfasis particular en la expresión recordada por Trotsky de que «las ideas no caen del cielo», afectó marcadamente la concepción gramsciana del desarrollo histórico como un proceso inmanente en el que el pensamiento, o la concepción del mundo, no es el fruto espontáneo de la relación práctica con el medio ambiente social ni tampoco la expresión supraterrenal de algún espíritu absoluto, sino que es el resultado de una trama organizativa de técnicas y tecnologías de producción del sentido social. Es decir, que la unidad de la teoría y la práctica, la construcción colectiva de una *Weltanschauung*, requiere de la mediación, por definición dialéctica y política, de la praxis. Semejante noción, si recordamos el apartado dedicado al análisis de las *Tesis sobre Feuerbach*, es profundamente deudora de la segunda de las glosas marxianas:

> El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente *escolástico* (Marx, 2014, p. 500).

Además de confrontar con las vulgarizaciones del materialismo histórico, Gramsci sabía que también debía ajustar cuentas con un adversario ideológico de una talla colosal: Benedetto Croce. El napolitano poseía una amplia formación marxista adquirida en la década de los noventa del siglo XIX, pero se había distanciado de esta y pretendía librar una fuerte campaña para socavar sus principios. Gramsci creyó que, pese a los prejuicios «vulgares» de Croce contra el marxismo, el oriundo de Nápoles había absorbido de manera inconsciente elementos del materialismo histórico y, además, su énfasis ético-político podría ser empleado para prevenir de las desviaciones mecanicistas que reducían las piezas superestructurales a meros epifenómenos. Es así que el sardo pretendía, en un movimiento similar al gesto marxiano respecto a Hegel, no sólo «derrotar» a Croce, sino integrarlo en su aparato crítico y superarlo. Un ademán tal le permitiría realizar una nueva lectura que colmara los déficits del «marxismo histórico» a través de una revalorización de los elementos superestructurales (la cultura, la política, la ideología, etc.) en el desarrollo social y, por lo tanto, focalizar su atención en el hecho hegemónico.

En este punto, el desarrollo teórico de la hegemonía, probablemente el concepto gramsciano más ampliamente extendido y utilizado, ha de ser entendido como el resultado de una composición heterogénea de elementos cruzados, tanto de orden biográfico-militante como bibliográfico-intelectual (y viceversa): la construcción del Estado unitario y la exclusión políticamente organizada de las clases populares; la configuración histórica del marxismo y las fuentes del materialismo histórico en Italia; la guerra, la derrota del movimiento obrero y el auge del fascismo; el papel de la *intelligentsia* burguesa y sus «aparatos» en el último siglo; etc. Este es el motivo por el que la operacionalización del concepto en una interpretación sincrónica puede resultar un ejercicio hercúleo, e incluso, en ocasiones, una adulteración del «ritmo del pensamiento» en desarrollo.

No obstante, es importante aclarar que, antes de integrar sus matices diferenciales, Gramsci hereda el concepto de los debates de la socialdemocracia rusa en el que este significa, básicamente, liderazgo de la clase obrera sobre el campesinado en las rebeliones democráticas

contra al dominio zarista. Además, como hemos intentado evidenciar en el apartado final del capítulo anterior, será providencial la influencia del «último Lenin», aquel que trata de pensar cómo dirigir el Estado socialista en la senda posrevolucionaria. En complemento y contraste con la figura de Croce y el criterio ético-político, Lenin ofrecía la clarividencia práctica del organizador, el militante que, integrado en un aparato, tiene la capacidad de llevar a cabo la revolución y, después, plantear los interrogantes precisos para una reforma moral e intelectual con la suficiencia para producir un cambio antropológico.

En este capítulo, apoyándonos sobre todo en los trabajos de especialistas en la materia, como Cospito, Thomas, Di Meo, Buci-Glucksmann o Frosini, entre otros, vamos a intentar ofrecer una aproximación al *corpus* gramsciano a través de algunos de los elementos claves de la filosofía de la praxis, lo que nos ayudará a conceptualizar el *hecho* hegemónico en un cuadro más amplio, esto es, en términos de regularidad y automatismo, traducción y unidad teórico-práctica, o coordinación de técnicas y tecnologías culturales para un ejercicio efectivo y prolongado de la misma. Dicho con otras palabras, intentar comprender la hegemonía, lejos del sentido idealista o vulgar, en el marco de la inmanencia y la organización de la cultura. Siguiendo las sabias palabras de Frosini:

> la noción de hegemonía se malinterpreta por completo si, leída como teoría del consenso y su producción, se desvincula empíricamente de la filosofía de la praxis y de las nociones de inmanencia y traducibilidad de los lenguajes que constituyen su columna vertebral. La filosofía de la praxis es el momento propiamente *teórico* de la teoría de la hegemonía en el sentido preciso de que es lo que hace *pensable* el hecho de que la construcción de un aparato hegemónico es, como proceso político, *siempre también la apertura de un espacio de verdad* (Frosini, 2010, p. 112).

4.1. Vectores de fuerza (I): inmanencia

La noción de inmanencia adquirió diferentes sentidos desde la juventud de Gramsci hasta su formulación última en los *Cuadernos de la cárcel.*[161] En sus inicios militantes, el inmanentismo fue «primero que nada una elección de civilización» (Frosini, 2022c, p. 271). Como se expuso

[161] Para una trayectoria y definición de la inmanencia, atendiendo a las modulaciones y los matices filológicos, recomendamos encarecidamente estudiar los trabajos de Frosini que serán empleados en este apartado: Frosini (2004; 2006a; 2010); y Santolalla (2021).

brevemente en el capítulo anterior, el sardo tomó partido por Hegel y los neoidealistas italianos, integrándolos en el mismo bando que los socialistas, contra las fuerzas reaccionarias de la iglesia católica congregadas frente a una modernidad que amenazaba sus tradiciones y su jerarquía. Si nos sumergimos en la problemática tal y como se presenta en los *Quaderni*, los significados de la «inmanencia» se pueden hallar dividiendo dos bloques de textos pertenecientes a fases distintas: de mayo a agosto de 1930 (cuaderno 4); y de abril a finales de 1932 (cuadernos 8, 10 y 11); esto es, en la serie de «apuntes de filosofía» y en su reelaboración en los primeros cuadernos especiales.

En la aproximación inicial, Gramsci confronta con Bujarin y le reprocha que «en el *Ensayo popular* se señala que Marx emplea el término "inmanencia" o "inmanente", y se dice que este uso es evidentemente "metafórico"» (Q4, §17, pp. 418-419).[162] Sin embargo, semejante afirmación no aportaría ninguna información relevante sobre el inmanentismo marxiano, por eso Gramsci recurre a su formación filológica y otorga una explicación del valor de los usos gramaticales en los momentos de cambio histórico, transiciones en las que «todo el lenguaje ha devenido metáfora»; y este, por tanto, se revela como «una cosa viviente y al mismo tiempo un museo de fósiles de la vida pasada» (Ibid., p. 419). Es más, al interrogante de si es posible extirpar al lenguaje su significado metafórico, el sardo responde de manera contundente: «es imposible. El lenguaje se transforma al transformarse toda la civilización, y precisamente adopta metafóricamente las palabras de civilizaciones y culturas anteriores» (Q4, §36, p. 178).

En el capítulo dedicado a Marx de la presente investigación hemos tratado de bosquejar este proceso por el que el filósofo de Tréveris se desharía, a saltos y entre altibajos coyunturales y teóricos, del hegelianismo inicial hasta conducir la inmanencia al terreno de lo profano, cuya consumación habría tenido lugar, como se reitera en los *Quaderni*, en las *Tesis sobre Feuerbach*. La intención de Gramsci, pues, es clara: despojar al inmanentismo de sus residuos metafísicos para comprenderlo en su forma histórica, recuperar la empresa marxiana en la estela de Labriola. Es así que declara que «el término "inmanencia" en Marx tiene un significado preciso, y esto es lo que habría definir» (Q4, §17, pp. 419). Lo descubre en el linaje hegeliano,

[162] El término inmanencia al que Gramsci hace referencia no aparece, en realidad, como tal en el manuscrito de Bujarin. Según cuenta Gerratana en el aparato crítico de los *Quaderni*, el fragmento podría ser este: «Es necesario observar que si a veces encontramos en Marx y Engels definiciones que se parecen externamente a las condiciones teleológicas que se les asemejan, esto no es más que una metáfora y una manera imaginaria de expresar el pensamiento…» (Gerratana en Gramsci, 2014, p. 2633); y se encuentra en el apartado titulado «Doctrina de la finalidad (teleología) en general y crítica de esta doctrina. Finalidad inmanente». La traducción es nuestra a partir de la cita original, extraída por Gerratana, de la edición francesa que tenía a disposición Gramsci en prisión. El párrafo en español del libro editado por la editorial Siglo XXI se encuentra en Bujarin (1974, p. 123).

«pero [Marx] la depura de todo su aparato metafísico y la lleva al terreno concreto de la historia» (Ibid.). Es necesario recordar que, probablemente por la influencia labrioliana, además de en Hegel, Gramsci cree que la inspiración marxiana proviene de las fuentes originales del Renacimiento.[163] De ahí que, unas líneas más adelante, señale que «en Giordano Bruno, por ejemplo, pueden encontrarse indicios de una concepción de este tipo», y, acto seguido, se pregunte: «¿conocía Marx a Bruno?» (Ibid.).[164] En el §171 del *Cuaderno 8* –noviembre de 1931–, en una nota cuyo título reza «Sobre el "*Ensayo popular"*. La cuestión de nomenclatura y contenido», vuelve sobre ello ampliando la reflexión al plano superestructural y la función de los intelectuales en el marco de una totalidad asincrónica, algo que se convertirá más tarde en la médula de su propuesta teórica: «una clase [...] puede ser representante de una situación histórica muy avanzada: estos estratos, si están ideológicamente atrasados, en la práctica [...] pueden estar muy adelantados» (Q8, §171, p. 317). Asimismo, la labor de los intelectuales en tanto cuadros organizativos de la revolución, como se observó en el caso del «último Lenin» y se estudiará con detenimiento más tarde, es la de «adecuar la cultura a la función práctica» (Ibid.), siendo esto lo que decantará el sentido, aunque no de manera definitiva, de los conceptos empleados.

A partir de estas indicaciones resulta plausible la apertura de una polémica que aglutine un catálogo más amplio de la terminología marxista, lo que lleva al sardo a colegir que «esto es lo que ha ocurrido con el término "materialismo", que se ha aceptado con su contenido antiguo, y para el término "inmanencia", rechazado porque en el pasado tenía un determinado contenido histórico-cultural» (Ibid.) Una intuición ya presente en el parágrafo §11 de la primera serie de los «Apuntes de filosofía» –mayo-agosto de 1930–, en el que Gramsci declara que «Marx atribuyó un significado específico al termino "inmanencia", y de hecho no es un "panteista" en el sentido metafísico tradicional; más bien es un "marxista" o un "materialista histórico"»; y añade, en un fragmento ya citado al comienzo del capítulo anterior, «en cuanto a esta expresión, "materialismo histórico", se da mayor énfasis a la primera palabra, cuando debería darse a la segunda: Marx es fundamentalmente un "historicista", etc.» (Ibid.), aunque da la impresión de que todavía no le otorga la importancia que tendrá más tarde, cuando reconceptualiza el

[163] Cfr. el epígrafe de esta investigación dedicado a Antonio Labriola, en él se hace una breve mención a la genealogía viquiana del inmanentismo.

[164] En el correspondiente texto C (§28 del Q8), Gramsci introduce una curiosa variante instaurativa. Suprime la pregunta y, por el contrario, afirma tajantemente: «los fundadores de la filosofía de la praxis conocían a Bruno. Lo conocían y quedan huellas de obras de Bruno apostilladas por ellos» (Q8, §28, p. 681). Entre los estudiosos gramscianos no está muy claro el motivo o las fuentes que justifican el cambio de postura, para una breve cartografía de la discusión véase la nota al pie de Antón en Gramsci (2023b, pp. 681-682).

materialismo histórico sobre una base nueva: la filosofía de la praxis. A pesar de que *El ensayo popular* no esté referenciado de manera explícita en esta nota, según Frosini, tanto esta como la siguiente –Q4, §12 «Estructura y superestructura»– están redactadas en oposición al manuscrito de Bujarin, información que nos ayuda comprender la unidad subyacente al bloque de textos Q4, §§11-17 (Frosini, 2004, p. 13).

En este primer módulo de escritos sobre la inmanencia, la intención de Gramsci es la de oponerse a la crítica omniabarcante de la teleología elaborada por el pensador ruso. En el apartado «Doctrina de la finalidad (teleología) en general y crítica de esta doctrina. Finalidad inmanente» de la *Teoría del materialismo histórico*, texto que se incluye entre las traducciones realizadas por Gramsci para la escuela interna del partido en 1925, Bujarin describe la teoría del finalismo inmanente y descarta cualquier posible utilidad de la misma con el pretexto de que «la teleología (doctrina del finalismo) conduce directamente a la teología (doctrina de Dios)» (Bujarin, 1974, p. 122). Unas líneas más atrás, esta es definida como una doctrina conforme a metas que son reveladas en el curso de la evolución, por lo que «no está determinada previamente por una divinidad, sino que surge como la rosa del botón, a medida que el botón evoluciona para llegar a ser, por virtud de ciertas causas, una rosa» (Ibid., p. 121).

No obstante, Gramsci cree que el de Bujarin es una especie de cierre en falso que no atiende a los nudos virtuosos de la filosofía precedente. Es así que parece «fácil dar la impresión de haber superado una impresión rebajándola, pero se trata de un puro sofisma verbal», lo que puede provocar que un «lector serio, que amplíe sus conocimientos y profundice en sus investigaciones, cree que se la ha engañado y rechaza todo el sistema»; a lo que añade Gramsci una apreciación constante en sus apuntes metodológicos: «la superficialidad no es un buen método pedagógico» (Q4, §16, p. 418). La referencia a Bujarin es manifiesta, la nota se titula «La teleología en el *"Ensayo popular"*», y en el párrafo consecutivo acusa al manual de mostrar «la teleología en sus formas más exageradas e infantiles, y olvida la solución proporcionada por Kant» (Ibid.). El recurso a Kant le vale al pensador sardo para presentar una visión de la historia según el principio monádico de la totalidad, una relación bilateral e interdependiente entre el todo y las partes que lo componen, y no como un conjunto desagregado de elementos cuya identidad precede a la interacción. La investigación según el fundamento teleológico kantiano aporta «una mirada particular, cualificada por el hecho de que presta especial atención al modo en que las causas y los sistemas de causas se organizan o aparecen ante la experiencia como progresivamente organizados, revelando en esta organización una relación de funcionalidad recíproca» (Frosini, 2004, p. 15).

De lo que se trata, en resumidas cuentas, es «de un principio regulador de la ordenación del material de la experiencia según la idea de una finalidad inmanente a la naturaleza» (Ibid.). Como reza el propio Kant en la *Crítica del juicio*:

> se habla, pues, con razón en la teleología en tanto que se refiere a la física, de la prudencia, la economía, la previsión, la beneficencia de la naturaleza, sin hacer por esto un ser inteligente (lo que sería absurdo), sino también sin aventurarse a colocar sobre ella, como el autor de la naturaleza, otro ser inteligente, porque esto sería temerario. No se hace más que designar una especia de causalidad de la naturaleza, que concebimos por analogía con nuestra propia causalidad en el uso técnico de la razón, y colocar ante los ojos la regla, conforme a la cual debemos estudiar ciertas producciones de la naturaleza (Kant, 1876, p. 47).

Pese a la impronta especulativa en la acepción de la «razón» todavía presente en esta noción, aunque Gramsci busca poner el acento sobre los usos reguladores de la misma, la idea es la de invertir la forma negativa en la que Bujarin exhibe el vínculo entre finalidad e inmanencia. La fuerza de la perspectiva teleológica reside en su concepción integral de la historia, desechando los paradigmas que perciben a la sociedad de un modo fraccionario, mecánico y sectorial. Es así que «el estudio teleológico de la historia ayuda a identificar esas *virtualidades*, aquellos principios de organización existentes o en formación sobre los que hay que hacer presión para redefinir las bases de la sociedad actual: se trata de una actitud no sólo teórica sino práctica, una toma de posición política» (Frosini, 2022c, p. 275). Este es el motivo por el que Gramsci señala que «en muchos casos [la teleología] asume un valor equívoco y místico; pero en otros tiene un significado que, siguiendo las acotaciones de Kant, puede ser defendido por el materialismo histórico» (Q7, §46, p. 184).

Tras haber realizado una aproximación esquemática a esta cuestión, damos paso al último sentido de la inmanencia en los *Quaderni*, también el más pertinente para la presente investigación, contenido en la serie de epígrafes manuscritos a partir del mes de abril de 1932, momento en el que Gramsci abandona definitivamente el «uso especulativo de la razón que regía su reflexión anterior y se adapta ahora por completo a los criterios de verdad propugnados en la segunda de las tesis de Feuerbach» (Garrido, 2021a, p. 441). Para aplicar semejante noción cismundana del pensamiento será crucial la indagación en un autor y en un concepto: David Ricardo y su idea del «mercado determinado».

4.1.1. Prognosis, regularidad y tendencia

Según las indicaciones de Thomas, «los primeros meses de 1932 fueron testigos de la integración de otra perspectiva en la búsqueda gramsciana de posibles precursores teóricos para el nuevo concepto marxista de inmanencia: la crítica de la economía política» (Thomas, 2010, p. 347).[165] De este momento en adelante, coetáneo a la redacción del cuaderno monográfico sobre Croce y el intercambio epistolar con Tatiana –y con Sraffa a través de la mediación de esta–,[166] Gramsci va a emprender una reconceptualización de algunas de las categorías de la economía clásica y su problematización marxiana, y lo hará de una manera completamente original para la redefinición del sentido de la inmanencia, lo que le conduce, al mismo tiempo, a la reformulación de la estructura social en su conjunto.

En la nota §216 del Q8, un texto B de marzo de 1932 en el que confronta con Ugo Spirito, aparece la noción de «mercado determinado» en analogía a la fórmula ricardiana del «supongamos qué», todo ello a propósito de un comentario del economista Pasquale Jannaccone al libro de Spirito. En este párrafo, Gramsci se cuestiona, en primer lugar, la definición de este sintagma, y, después, acerca de las determinaciones efectivas que lo condicionan; a lo que responde: «estará determinado por la estructura fundamental de la sociedad en cuestión, de modo que hará falta analizar esta estructura e identificar en ella los elementos que, siendo [relativamente] constantes, determinan el mercado, etc.» (Q8, §216, p. 349). Ya en este apunte, el sardo traslada las condiciones que hacen del mercado una esfera operativa a una lógica social expandida de coordinación y repetición.

[165] Durante mucho tiempo se ha creído, como lo hizo el propio Anderson, que «el silencio de Gramsci sobre los problemas económicos fue total» (Anderson, 2015, p. 94). En las últimas décadas, las nuevas hermenéuticas gramscianas se han ocupado de contradecir y desmontar semejante aseveración. Es posible encontrar profundos análisis sobre Gramsci y las cuestiones relacionadas con la crítica de la economía política en Thomas (2010, pp. 347-362); Guzzone (2018); Krätke (2011); Sánchez Berrocal (2022).

[166] En una carta del 30 de mayo de 1932, Gramsci deja claro su interés por la economía política cuando le pide a Tatiana que solicite a Sraffa materiales para el estudio de la obra de Ricardo: «me gustaría saber si existe alguna publicación especial, también en inglés, sobre el propio método de investigación de Ricardo en las ciencias económicas y las innovaciones que Ricardo introdujo en la crítica metodológica» (Gramsci, 2008, p. 342). El economista italiano era buen conocedor de los escritos de Ricardo, de hecho, años después Sraffa sería el encargado de editar el conjunto tanto de las obras como de la correspondencia del mismo. Dicho esto, también es importante señalar que, finalmente, Gramsci no tuvo acceso de primera a mano a las obras de Ricardo, sino que basó sus reflexiones en el libro de Charles Gide y Charles Rist *Historie des doctrines économiques* de 1909. Cfr. el apartado «Ricardo as philosopher – on the methodology of classical economics», en Krätke (2011, p. 87).

Tan sólo un mes más tarde, en el parágrafo §128 del mismo cuaderno,[167] la fórmula es asociada por Gramsci con uno de los posibles detonantes de las «experiencias filosóficas» que llevaron a Marx y Engels a la construcción del paradigma materialista histórico. De tal forma, la tarea es «evidenciar que determinadas fuerzas han aparecido históricamente, cuya actuación se presenta con un cierto "automatismo" que permite cierta medida de "previsibilidad" y certeza para las iniciativas individuales» (Q8, §128, p. 291). Por ende, el «mercado determinado» es el equivalente a «"determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción" garantizada por una determinada superestructura jurídica» (Ibid.).

Es entonces esta nueva relación de fuerzas, con una génesis histórica, la que es condición de posibilidad de la emergencia de una nueva ciencia, la economía, que se sirve de los rasgos complementarios del mercado (determinación, automatismo, previsibilidad) para dotar de ciertas garantías a las aventuras empresariales. No obstante, la operación metodológica de la crítica de la economía política, ya mencionada en el capítulo 2 como la «crítica genético-inmanente», consiste en no situar sus argumentos en un punto de radical exterioridad al de la economía clásica, sino en asumir sus postulados para ir más allá de ellos. Esto es, «comprende la economía clásica como la ciencia que mejor expresa la comprensión espontánea que la sociedad burguesa tiene de sí misma» (Sánchez Berrocal, 2022, p. 4), pero, mientras que los «economistas puros» objetivaron sus atributos como «eternos» y «naturales», la filosofía de la praxis evidenció los rangos de variabilidad y, por ende, la «caducidad» histórica tanto del propio mercado como de la ciencia económica, a los que «estudia como "vida" pero también como "muerte", y encuentra en su seno los elementos para su superación infalible por parte de un "heredero" que será "presunto" hasta que no haya dado pruebas de manifiesta vitalidad, etc.» (Q8, §128, p. 291). En palabras empleadas por Stuart Hall en el análisis de la introducción marxiana finalmente descartada de 1857: «dado que cualquier modo de producción depende de "condiciones determinadas", no puede haber garantía de que estas condiciones serán siempre cumplidas, o permanezcan constante o "iguales" a lo largo del tiempo» (Hall, 2010, p. 98).

El concepto de «mercado determinado» se revela, entonces, en su forma de abstracción determinada ya que «no se trata de "descubrir" una ley metafísica de "determinismo", ni establecer una ley "general" de causalidad», sino que «se trata de ver cómo en el desarrollo general surgen fuerzas relativamente "permanentes" que operan con cierta regularidad y

[167] Recordemos que Gramsci dejará en blanco la primera mitad de este cuaderno, mientras que en la segunda comienza a redactar la tercera serie de los «Apuntes de filosofía» de inmediato finaliza la segunda de ellas en el *Cuaderno 7*. Es sólo a partir de enero de 1932 que el sardo comienza a rellenar la mitad en blanco del *Cuaderno 8* con una sección miscelánea.

automatismo» (Q8, §128, p. 292), lo que implica que «*toda* la universalidad de la que es capaz la determinación de la ley se constituye (y se descarta) *junto* con la ley, no la precede» (Frosini, 2004, p. 22).

Antes de introducir la siguiente nota y continuar con el análisis, es importante reparar en el alcance, aunque todavía incipiente y no desarrollado hasta sus últimas consecuencias, de la operación intelectual marxiana evocada por Gramsci. Con el énfasis en la historicidad del mercado y de la ciencia derivada del mismo como instrumento de previsión, el sardo, todavía siguiendo a Marx, disloca la pretendida objetividad de las categorías de la economía clásica y las descubre en su sentido perecedero. Para la corriente clásica de la economía «pura» el mercado determinado es, en realidad, una «abstracción arbitraria» de comportamientos económicos naturalizados y que, por ende, carecen de todo fundamento histórico, o sea que «han sido reducidos genérica e indeterminadamente al hombre biológico». No obstante, para el inmanentismo marxista, o la economía «crítica», solidario con la VI de las glosas sobre Feuerbach, cuando se habla, por ejemplo, de capitalistas se está haciendo referencia a los individuos no genéricos, sino *generizados* «en el marco de una economía capitalista y no de una actividad económica genérica en la que las categorías son una abstracción de todos los agentes económicos aparecidos en el transcurso de la historia mundial» (Q10(II), §32, p. 550). Además, señala que la uniformidad de la iteración de las relaciones de fuerzas en una determinada estructura está siempre certificada por las condiciones superestructurales, motivo por el cual sólo se podrá hablar de regularidad y previsión en tanto que el resto de los elementos permanezcan inalterables.

Contra las desviaciones legaliformes de algunas corrientes del marxismo, Gramsci busca destacar el carácter temporal e integral de las leyes que rigen su funcionamiento, y el sintagma de «mercado determinado» le proporciona aparejos prácticos para una definición de la contingencia (relativa) de la universalidad. De ahí que Gramsci señale que «tampoco la ley de los grandes números, aunque sea muy útil como término de comparación, puede considerarse una "ley" para los hechos sociales» (Q8, §128, p. 292). En definitiva, el hecho de «mercado determinado» habría sido «la contribución más fecunda que la economía clásica hace a la filosofía marxista, pues indica el conjunto de "premisas" históricas (políticas y jurídicas en primer lugar) que deben existir, para que pueda presentarse un automatismo estudiable a partir de leyes científicas» (Frosini, 2022b, p. 154).

En este punto, el pensador revolucionario va a profundizar en su crítica de la filosofía y el método de Croce por su naturaleza teológica. Gran parte de las notas dedicadas a la economía en los *Quaderni*, además de por su interés genuino, fueron concebidas con el objetivo de refutar

los múltiples reproches que el filósofo napolitano arrojó contra la teoría marxista, veremos algún ejemplo de ello más adelante. Continuando con la conclusión del análisis cronológico de Frosini, «es el hecho de haber identificado finalmente un punto de referencia para la inmanencia historicista de Marx en la economía política ricardiana lo que estimula a Gramsci a cuestionar el carácter *trascendente* y *teológico* del idealismo crociano» (Frosini, 2004, p. 22).

4.1.2. FP = Hegel + David Ricardo

Todavía en mayo-agosto de 1930, Gramsci llamaba la atención sobre la importancia crucial de estudiar el papel que interpretaron los antecedentes filosóficos de Marx en la formación del materialismo histórico, declarando que, como examinamos en el apartado dedicado a Labriola, «el marxismo no debe confundirse ni reducirse a ninguna otra filosofía; es original no sólo porque supere a las filosofías anteriores, sino porque abre una vía completamente nueva» (Q4, §11, p. 413). Ahora bien, a continuación, apuntaba que «de entre todos estos elementos "originarios" el hegelianismo es, en términos relativos, el más importante, especialmente por su intento de superación de las concepciones tradicionales de "idealismo" y "materialismo"» (Ibid.). Esta intuición alcanza su máxima expresión dos años más tarde, a mediados de mayo de 1932, inmediatamente después de los epígrafes analizados más arriba, en la nota cuyo título reza «Introducción al estudio de la filosofía. Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista» (Q10(II), §9). El descubrimiento de Ricardo le permite al sardo trasladar el descubrimiento de Hegel, aquella identificación todavía conceptual entre historia y filosofía, en términos radicalmente seculares: subordinar los orígenes metafísicos del pensamiento a la praxis, a las formas de acción inscritas en las relaciones sociales. Si el marxismo, tal y como se había interpretado, fue la máxima expresión cultural del siglo XIX por albergar dentro de sí la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la literatura y la práctica política francesa,[168] ¿lo era –se pregunta Gramsci– porque «cada uno de estos movimientos ha

[168] Recordemos las palabras de Lenin en su artículo «Tres fuentes y las partes integrantes del marxismo» (1913): «el marxismo es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés» (Lenin, 1973, p. 6). La deuda de Gramsci con la formulación del líder revolucionario ruso parece evidente en el §33 del Q11: «una concepción muy extendida es que la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las demás partes son la economía y la política, merced a lo cual se afirma que la doctrina la conforman tres partes constitutivas, que al mismo tiempo son coronación y superación del grado más alto que había alcanzado la ciencia en las naciones más avanzadas de Europa hacia 1848: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la ciencia política francesa» (Q11, §33, p. 689).

contribuido a elaborar respectivamente la filosofía, la economía, la política de la filosofía de la praxis?»; a saber, como una serie de conocimientos yuxtapuestos el uno al otro que se desarrollarían de manera independiente atendiendo a su división en compartimentos disciplinarios. ¿O bien «la filosofía de la praxis ha elaborado sintéticamente los tres movimientos, es decir, toda la cultura de la época, y que en la nueva síntesis, en el momento que se la examine, ya sea teórico, económico o político, se encuentran como "momento" preparatorio cada uno de los tres movimientos?». Gramsci, inclinándose por la segunda opción, no duda en responder: «me parece que el momento sintético unitario debe situarse en el nuevo concepto de inmanencia, que de su forma especulativa, ofrecida por la filosofía clásica alemana, se ha visto traducido a forma historicista con ayuda de la política francesa y de la economía clásica inglesa» (Q10(II), §9, p. 527). El efecto que habría producido Ricardo en Marx y Engels con el hallazgo «del principio lógico formal de "ley de tendencia", que lleva a definir científicamente los conceptos fundamentales en la economía de "homo oeconomicus" y de "mercado determinado"», los empujó a modificar el paradigma historicista mediante la *traducción* crítica de los mismos; o sea, «ampliándolos adecuadamente a toda la historia, obteniendo así originalmente una nueva concepción del mundo» (Ibid.). Este es el motivo por el que Gramsci adopta la fórmula: «filosofía de la praxis es igual a Hegel + David Ricardo» (Ibid.).

En la reelaboración de la nota §128 del *Cuaderno 8*, llevada a cabo a finales de agosto de 1932 en el §52 del undécimo cuaderno, ahora titulada «Regularidad y necesidad», Gramsci introduce algunas variantes instaurativas interesantes. Para empezar, al interrogarse acerca del origen de los conceptos de «regularidad» y «necesidad» en el materialismo histórico, saca a Engels a de la ecuación para quedarse únicamente con Marx y declara que no «parece posible pensar en una derivación a partir de las ciencias naturales, sino que [...] habría que pensar en una elaboración de conceptos nacidos en el terreno de la economía política, y especialmente habría que pensar en la forma y en la metodología que la ciencia económica recibió de David Ricardo» (Q11, §52, p. 716). Unas líneas más adelante, insiste: «para establecer el origen histórico de este elemento de la filosofía de la praxis (elemento que es, además, nada menos que su modo particular de concebir la "inmanencia") hará falta estudiar el planteamiento que hizo David Ricardo de las leyes económicas» (Ibid., p. 717). En este punto, Gramsci refuerza su hipótesis sobre el impacto de Ricardo en el historicismo inaugurado por el filósofo de Tréveris. No obstante, resultaría útil traer a colación un matiz de Thomas, y es que «Gramsci no pretendía proponer una nueva lectura de la importancia de Ricardo para el pensamiento de Marx. Una vez más, la suya es una afirmación heurística, no definitoria: indica una dirección

de investigación y no un resultado adquirido, un "concepto práctico"»; en resumen: «podríamos decir que Gramsci estaba más interesado en el "método" que en la validez o no de tal o cual idea» (Thomas, 2018, p. 80). Esta advertencia se correspondería con la realizada por Gramsci en la apertura del mismo *Cuaderno 11*:

> Las notas contenidas en este cuaderno, así como en los demás, han sido escritas a vuelapluma, a modo de rápido recordatorio. Todas deben revisarse y controlarse minuciosamente, por que sin duda contienen inexactitudes, falsas combinaciones, anacronismos. Escritas sin tener a mano los libros citados, es posible que tras un control deban ser radicalmente corregidas porque resulte ser cierto justamente lo contrario de lo que aquí se ha escrito (Gramsci, 2023b, p. 622).

Dicho esto, el riesgo de encontrar imprecisiones no resta un ápice de importancia a la vía solo parcialmente explorada que propicia el sardo en el curso de su trayectoria biográfica e intelectual, desde su experiencia militante a las reflexiones carcelarias. La suya es, a pesar de las miserables condiciones en las que se labró, una reformulación escandalosamente original del materialismo histórico, quizá una de las más prolíficas del siglo XX.[169]

Semejante aseveración reposa en lo contado hasta al momento y, además, se refuerza con la última variante a destacar respecto del texto A de la tercera serie de «Apuntes de filosofía», así como de las consecuencias que se extraen tanto de ella como del conjunto de las ya señaladas anteriormente. Si en el texto §128 del Q8 encontramos que las relaciones de fuerzas sociales de un sistema de producción concreto están garantizadas por la «superestructura jurídica», en la versión C del mismo Gramsci extiende el desempeño de la determinación a otras esferas de la superestructura e introduce una apostilla entre paréntesis: «"mercado determinado" equivale por lo tanto a decir "determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción", relación garantizada (o sea, *hecha permanente*) por una determinada superestructura *política*, *moral*, jurídica» (Q11, §52, p. 716, el destacado es nuestro). Al igual que las dos anteriores, esta modificación se limita a reforzar una idea previa, pero no es en absoluto insignificante si tenemos en cuenta el corolario que es

[169] El propio Lukács, el que fue sin duda otro de los pensadores marxistas más destacados de principios del siglo XX, en una entrevista realizada al final de su vida reconoce con una apostilla la talla intelectual de Gramsci: «en los años veinte, Korsch, Gramsci y yo intentamos, cada uno a nuestra manera, abordar el problema de la necesidad social y la interpretación mecanicista de la misma, que era la herencia de la Segunda Internacional. Heredamos este problema, pero ninguno de nosotros –ni siquiera Gramsci, que fue quizás el mejor de todos– lo resolvió» (Lukács, 1971, p. 51).

posible extraer del sintagma «inmanencia historicista o realista»: el desplazamiento de la metáfora arquitectónica estructura-superestructura hacia un conjunto integrado de relaciones orgánicas. Para incidir sobre ello, el paréntesis es susceptible de ser interpretado a la manera de un cierto énfasis constructivista –o «historicista», podría ser más apropiado– para indicar la contingencia relativa de cualquier estructura social, de todo «mercado determinado». Por otro lado, la inclusión de los términos «político» y «moral» tienen un sentido preciso y portan el sello personal de la expedición gramsciana: poner en evidencia que las inercias de una estructura social concreta, además de por coerción legal, perviven en el tiempo debido a comportamientos adquiridos, hábitos culturales y *habitus* corporales,[170] y dinámicas organizativas de integración y exclusión de las poblaciones. Dicho con otras palabras, pensar el principio de ordenación y repetición de las correlaciones de fuerza presentes en una estructura social en términos de hegemonía o, para poner el acento en la praxis, de *hecho* hegemónico.

Es evidente que, a estas alturas, Gramsci realiza una modificación de los criterios que definen una «estructura» o base económica, extendiendo su perímetro a otros dominios superestructurales, por lo que la referencia a la vieja alegoría habría perdido su razón de ser. La forma en la que concebía las interrelaciones entre sendos niveles, lo que definió como «el problema crucial del materialismo histórico» (Q4, §38, p. 438), estuvo sometida a fuertes fluctuaciones en el curso del trabajo carcelario.[171] El testimonio de Mario Garuglieri, un antiguo camarada con el que convivió en la prisión de Turi en torno a mediados del año 1930, es muy esclarecedor al respecto:

> para Gramsci, el marxismo era una nueva concepción del mundo, o mejor dicho, veía en el marxismo todos los elementos para una nueva concepción del mundo, para la instauración de una nueva civilización: la civilización socialista. Y para romper con quienes acusaban al marxismo de mecanicismo, de fatalismo, de determinismo económico, de economicismo, llamó a no hablar más de «estructura» y «superestructura» económicas, sino sólo de proceso histórico en el que participan todos los factores (Garuglieri, 1946, s/p).[172]

[170] Di Meo (2024) ofrece una aportación interesante en clave psicoantropológica de la constitución de la hegemonía que sitúa a Gramsci próximo a las inquietudes propias del pragmatismo, la psicología y la sociología de la época.

[171] Para un examen en profundidad del significado y las variaciones cronológicas de la metáfora estructura-superestructura en los *Quaderni*, véase Cospito (2001; 2016a).

[172] Consejo que, como cualquier lector atento de los *Cuadernos de la cárcel* podrá percibir, él no siempre siguió.

La operacionalización del concepto de «mercado determinado» en el marco de la economía crítica, por tanto, de la base fundamental de la sociedad, y su concepción cabal del proceso histórico provoca perturbaciones sobre todo el andamiaje científico y categorial en el que se inserta. Hasta ahora, la asimilación problemática del «mercado determinado» ricardiano nos ha proporcionado una explicación de los condicionantes mediante los cuales una formación social, además de existir, se re-produce en el tiempo y en el espacio. De hecho, el origen de la propia ciencia económica está vinculado «al desarrollo como clase "concretamente mundial" y por tanto a la formación de un mercado mundial lo bastante "denso" de movimientos complejos como para que en él se puedan aislar y estudiar sus leyes de regularidad necesarias» (Q10(II), §9, p. 528), la cuestión es cómo han de interpretarse estas leyes en su énfasis historicista y «no en sentido naturalista o en el sentido del determinismo especulativo» (Ibid.), o sea, como «leyes de tendencia» susceptibles de ser estudiadas con el fin de predecir el desarrollo y las conductas de los agentes sociales. Pero, «¿qué hace que una ley sea una "ley tendencial"? ¿Qué significa esta referencia al carácter "tendencial" o a la "tendencialidad" de una ley (económica)?» (Krätke, 2011, p. 91).

Las notas sobre el significado de la ley tendencial se encuentran repartidas entre las reflexiones de economía y el juicio a Croce que proliferan en el *Cuaderno 10*; más concretamente en dos parágrafos (§§33, 36) de los «Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce» (junio-agosto de 1932). Para responder a estas preguntas, Gramsci recurre a la interpretación crociana de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia formulada por Marx en *El capital*. El error esencial de la exposición de Croce, según Gramsci –que advierte que en la mayor parte su evaluación se vale de la memoria y, por tanto, no tiene un carácter definitivo–, es que le imputa a Marx no haber tenido en cuenta que el progreso técnico permite un incremento de la plusvalía relativa al mismo tiempo que determina, debido a los cambios que introduce en la composición orgánica del capital, la caída tendencial de la tasa de ganancia. Sin embargo, apunta Gramsci, este dilema ya fue planteado por Marx en el tomo I, algo que el filósofo de Nápoles parece obviar y hace su objeción «sin mencionar nunca ni una sola vez el tomo I, como si la objeción hubiera salido de su cerebro, o incluso como si fuera una cuestión de sentido común» (Q10(II), §33, p. 551). Además, ya en el epígrafe §36, Gramsci también señala que «Croce olvida en su análisis un elemento fundamental de la formación del valor y de la ganancia, esto es, el "trabajo socialmente necesario"» (Q10(II), §36, p. 553). Lo que consistiría, a grandes rasgos, en que en el momento que una innovación técnica que aumenta el beneficio individual es socializada entra en el circuito de la competencia y la lógica

de la rebaja de precios y ganancias, algo que obliga al empresario a tomar todo tipo de medidas en aras de prolongar la rentabilidad.[173]

El equívoco de Croce en este punto consiste en partir del «supuesto de que todo proceso técnico en cuanto tal determina inmediatamente un descenso de la tasa de ganancia, lo que es erróneo porque *El capital* sólo afirma que el progreso técnico determina un proceso de desarrollo contradictorio», por lo que «olvida totalmente la parte de la cuestión que se aborda en el tomo I» (Ibid.). Lo que le preocupa al sardo y hace explícito en ambas notas, más allá de disquisiciones escolásticas, es «determinar mejor el significado de ley "tendencial"» (Q10(II), §33, p. 551). La tendencialidad consistiría, básicamente, en las garantías que tiene de cumplirse cualquier pronóstico si aquellas premisas que lo propician no sufren alteraciones significativas. Por lo que toda ley en economía política sólo puede hallarse haciendo abstracción de una serie de factores del proceso social que, mientras nada los interrumpa, se cumple de manera regular. Pero semejante noción es únicamente una fantasía al alcance de aquellos que elevan las categorías económicas y los intereses individuales a una dimensión objetiva o natural: una quimera de la economía «pura» en la que el «homo oeconomicus» burgués sería una especie de tipo ideal weberiano.[174] Por su parte, la «inmanencia historicista o realista» es consciente de que el curso de la historia está supeditado a la praxis y al acto «impuro», razón por la cual la contradicción es consustancial al proceso. De ahí que Gramsci concluya que

> la fuerza de contratendencia es estudiada orgánicamente, y da lugar a una ley tan orgánica como la de la caída tendencial. Por consiguiente, parece que el significado de «tendencial» debería ser de carácter «histórico» real, y no metodológico: el término sirve precisamente para indicar este proceso dialéctico merced al cual el impulso molecular progresivo conlleva un resultado tendencialmente catastrófico en el conjunto social (Q10(II), §36, p. 554).

El carácter profano de la paradoja que engloba a los procedimientos lógicos del capital, subordinados a los límites físicos del planeta y a criterios de vulnerabilidad y resiliencia social, revela su condición perecedera. Así lo explica Gramsci cuando se pregunta: «¿cabe imaginar que la contradicción llegue a un nudo gordiano, insoluble en condiciones normales, exigiendo

[173] Gramsci señala que «toda la actividad industrial de Henry Ford se puede estudiar desde este punto de vista» (Q10(II), §36, p. 553). Volveremos sobre esta cuestión en el apéndice dedicado a Foucault y Gramsci.

[174] Gramsci define al «homo oeconomicus» en la nota §15 del Q10(II) como «la abstracción de la actividad económica de una forma de sociedad determinada, es decir, de determinada estructura económica», y añade que «toda forma social tiene su "homo oeconomicus", es decir, su actividad económica» (Q10(II), §15, p. 532).

la intervención de una espada de Alejandro?»; a lo que replica: «cuando toda la economía mundial sea capitalista y con cierto grado de desarrollo: esto es, cuando la "frontera móvil" del mundo económico capitalista haya llegado a sus columnas de Hércules» (Q10(II), §33, p. 551). Una vez más, volviendo al juicio sobre el filósofo napolitano, Croce deriva de su propia hermenéutica una conclusión equivocada: el riguroso cumplimiento de ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia «"significaría ni más ni menos que el fin automático e inminente de la sociedad capitalista"».[175] La respuesta del sardo es contundente:

> Ni automático ni mucho menos inminente: este razonamiento de Croce se debe de hecho al error de haber examinado la ley de la caída de la tasa de ganancia aislándola del proceso en el que fue concebida, y aislándola no de cara al objetivo científico de una mejor exposición, sino en cuanto válida «absolutamente» y no, por el contrario, como término dialéctico de un proceso orgánico más amplio (Q10(II), §36, p. 554).

La actitud de Croce,[176] y de todos aquellos que han «mitificado» muchas afirmaciones parciales marxianas, tiene consecuencias científicas y políticas. Del mismo parágrafo §36 está extraída la cita empleada en el subapartado dedicado a Bujarin en la que Gramsci afirma que la simplificación de la teoría, aunque sea con fines didácticos, «podría compararse con el uso de estupefacientes que crean una exaltación momentánea de las fuerzas físicas y psíquicas pero debilitan permanentemente el organismo» (Ibid.). Se podría decir que lo que tienen en común la economía clásica, Croce y las tentativas de sociología marxista es una comprensión inadecuada del nexo dialéctico entre cantidad y calidad, lo objetivo y lo subjetivo, por lo que, según la hermenéutica gramsciana, sólo la filosofía de la praxis estaría capacitada para otorgar una respuesta al interrogante fundamental: «¿cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura?» (Q11, §22, p. 668).

Más tarde volveremos sobre este asunto, por ahora esperamos haber aclarado que el concepto ampliado de «mercado determinado» llevó a «Gramsci a plantear una concepción no especulativa de las "leyes tendenciales" como válidas dentro de formaciones sociales

---

[175] Cita de Croce recuperada por Gramsci del prefacio a la segunda edición de *Materialismo storico ed economia marxistica*.

[176] En realidad, como hemos contado en el capítulo anterior, Gramsci no cree que la posición de Croce en relación con el materialismo histórico sea inocente, sino que no se «interesa tanto en combatir la filosofía de la praxis como el economismo histórico [...] no le interesa tanto "convertir" a los adversarios, como reforzar sus posiciones propias; es decir, Croce presenta como "ofensiva" una actividad que es meramente "defensiva"» (Q10(II), §16, p. 532).

determinadas e históricamente limitadas [...] en forma de "relaciones de fuerza"» (Thomas, 2023, p. 355). Con ello, el sardo gana un «método de determinación inmanente que se expresa en el lenguaje de la economía pero puede traducirse al de otras disciplinas, toda vez que remite en cada momento a la facticidad del "acto impuro": a la práctica histórica real y no a ley transhistórica alguna que resulte determinable *a priori*» (Garrido, 2023b, p. 489). Es decir, si una ley es la iteración de una conducta o un principio, su tendencialidad implica que sólo podrá efectuarse de manera regular mientras que el conjunto de relaciones sociales anexas a una estructura o modo de producción se reproduzca con cierto automatismo, es decir, en un mercado determinado, pero esto es una suposición dado el carácter histórico y semoviente de cualquier sociedad y de cualquier estructura. Gramsci insiste, contra Croce y el determinismo, en que «si el concepto de estructura se concibe especulativamente, desde luego se convierte en un "dios oculto", pero el hecho es que no debe concebirse especulativamente sino históricamente», de una forma intensamente viva y no petrificada, como el «conjunto de las relaciones sociales en las que las personas reales se mueven y actúan, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas mediante los métodos de la "filología" y no de la "especulación"» (Q10(I), §8, p. 509). En efecto, para

> sostener consecuentemente el inmanentismo, hay que salir de la metafísica y avanzar hacia la praxis, que a su vez plantea el problema de la historia concreta. Establecer una inmanencia histórico-realista implica entonces buscar las explicaciones del proceso histórico en el campo de la experiencia concreta (a través de conceptos como lucha de clases, modos de producción, leyes tendenciales) y no en entidades ficticias (el Espíritu, la Libertad, etc.) (Dal Maso, 2011, p. 219).

4.1.3. *Hacer* y *prever*: un conocer el mundo al transformarlo

En este punto, teniendo en cuenta que los conceptos de mercado determinado y tendencialidad condicionan la posibilidad de una ley social objetiva, ahistórica, cabría interrogarse acerca de las consecuencias que todo ello tiene sobre el sentido y el método de la prognosis. Gramsci aporta algunas reflexiones sobre dicho problema en varias notas del *Cuaderno 11* (§§15, 25 y 26) –redactadas en los meses de julio y agosto de 1932– y otras del *Cuaderno 15* (§§10 y 50) –

de marzo a junio de 1933–.[177] La cuestión de fondo que se encuentra en los apuntes, a excepción del último punto señalado, al menos de manera explícita, es la polémica con la noción de ciencia expresada en el *Manual* de Bujarin. Es necesario recordar que «la manera en que la sociología es examinada y criticada en los *Cuadernos* es [...] compresible, esencialmente, a la luz de una preocupación política referida al debate teórico en el mundo del comunismo internacional» (Frosini, 2007, p. 183).[178]

Siguiendo una tendencia propia de finales del siglo XIX y principios del XX, la definición de una sociología en el manuscrito del intelectual soviético se establece en analogía con el método de las ciencias de la naturaleza. Dado que estas «otorgan la capacidad de prever la evolución de los procesos naturales, la metodología histórica se ha concebido como "científica" sólo si, y en la medida en que, capacita abstractamente para "prever" el porvenir de la sociedad» (Q11, §15, p. 652). El objeto de la disciplina sociológica, adherida al materialismo histórico, se encuentra íntimamente ligado a la capacidad de identificar líneas constantes, regulares y uniformes, ya que, como indica Bujarin, «con su ayuda, lo comunistas predijeron con justeza la guerra y la revolución, la dictadura del proletariado y la conducta de los diversos partidos, grupos y clases en la gran transformación que está experimentando la humanidad» (Bujarin, 1974, p. 114). Se le atribuye a la sociología la capacidad de «derivar la evolución de la sociedad humana para "prever" el futuro con la misma certeza que se prevé que de una bellota crecerá una encina» (Q11, §26, p. 676).[179] No obstante, al amparo de la historicidad de la filosofía de la praxis la lógica de funcionamiento de las sociedades capitalistas no puede ser evaluada *ceteris paribus*, sino que sus medidas contratendenciales han de ser estudiadas como elementos congénitos a la estructura social en su conjunto, ya que esta se resistirá a caer por sus propias contradicciones como fruto del árbol maduro, prosiguiendo con la metáfora empleada por Gramsci, y para ello desplegará un arsenal estratégico de orden jurídico, político, cultural, económico, etc. Resultará imposible, pues, establecer algún principio de causalidad por el cual se pueda predecir el futuro a partir de la observación de, por ejemplo, la uniformidad de la

[177] No serían, sin duda, las únicas, simplemente es una selección de aquellas que hemos considerado más representativas para la exposición del problema.

[178] También Labriola tenía una concepción negativa de la sociología. Cuando refiere a la necesidad de que cada nación tenga su *Anti-Dühring*, lo hace con el objetivo de «combatir cualquier otra cosa que obstaculice el socialismo en nombre de las tantas sociologías que hoy pululan por todas partes» (Labriola, 1969, p. 80).

[179] Como indica Cospito, los acontecimientos coyunturales de los años treinta influyeron en el «giro» gramsciano radicalmente antieconomicista. Ante la catástrofe económica de 1929, «muchos teóricos de la III Internacional habían interpretado como síntoma decisivo del inminente desplome del capitalismo, en demostración definitiva de la marxiana ley de la caída tendencial de la tasa de ganancias» (Cospito, 2016, p. 69), por su parte, Gramsci, ya en 1931, prefiere llamarla «un teorema de primera aproximación» y, asociando dicha ley al taylorismo y al fordismo, señala que hay «una variable que resta inmediatamente efecto a la ley» (Q7, §34, p. 173).

economía. Togliatti, en un artículo de 1945 para la revista *Rinascita*, lo expresaba de la siguiente forma:

> el marxista no reduce y no puede reducir el análisis de los hechos históricos y políticos a la focalización de una simple relación de causa y efecto entre una situación económica y una situación político-social. Así entendieron el marxismo, entre nosotros, los que se manejan de oído, ignorantes de que para un marxista la misma relación de causalidad es algo mucho más complejo e implica acción y reacción, interdependencia y contraste, por lo cual (y lo dijo Lenin) el proceso histórico es en su conjunto *causa sui* y contiene siempre en sí, según la trama del desarrollo dialéctico de fuerzas reales, no solamente la propia justificación, sino el elemento positivo y el negativo, la contradicción y la lucha (Togliatti, 1945, p. 94).

Además de a la sociología del «materialismo metafísico», la crítica de la causalidad también puede ser empleada contra la confusión crociana entre la filosofía de la praxis y el «economismo histórico». En el epígrafe §12 del cartapacio número 17, Gramsci da muestras de hasta qué punto su concepción del marxismo ha evolucionado hasta un profundo antieconomicismo. Frente a quienes pretenden reducir el materialismo histórico a un modelo de investigación empírica, a una vulgar teoría de factores que llamaría la atención sobre la importancia de la economía, el pensador revolucionario declara que el «factor económico (entendido en el sentido inmediato y judaico el economicismo histórico) sólo es uno más de los múltiples modos en lo que se presenta el proceso histórico más profundo (factor de raza, religión, etc.) pero es este proceso más profundo el que quiere explicar la filosofía de la praxis»; motivo por el que debe ser considerada «una filosofía, una antropología y no un simple canon de investigación histórica» (Q17, §12, p. 367). La operación intelectual y política gramsciana tiene que ver con la posibilidad de reforzar el materialismo histórico expandiendo su foco de atención hacia otros ámbitos, haciendo de su objeto ya no sólo la «economía» concebida especulativamente, sino las relaciones de poder sobre las que se funda una sociedad y en las que interaccionan los sujetos.[180] El descubrimiento de Ricardo desplazado a la totalidad social propicia en Gramsci una concepción de la historia unitaria y *sobredeterminada*, en términos althusserianos, «como proceso inmanente, en el sentido de que en cada hecho se resuelve *toda la historia* y no alguna

[180] Estudiaremos la importancia que tiene el antieconomicismo de Gramsci para los Estudios Culturales en una época de proliferación de los puntos de antagonismo, especialmente para Stuart Hall y sus investigaciones acerca de la cuestión racial.

graduación de causas con predominio de las de naturaleza económica» (Frosini, 2006, p. 152). A estas alturas, como indica Cospito, «la metáfora arquitectónica de una base sobre la cual se construye un edificio, es destinada inevitablemente a vaciarse de significado en el momento en que se niega un nexo causal rígidamente unívoco entre los dos elementos» (Cospito, 2016, p. 51).

Ateniéndonos a lo expuesto hasta aquí, ¿es posible colegir, entonces, que no hay margen para la predicción en las «ciencias» de la sociedad y la historia? Es más, ¿pueden si quiera ser consideradas científicas? A pesar de las advertencias críticas, la propuesta gramsciana no supone una renuncia a la cientificidad ni arriba en el escepticismo o en una suerte de anticipación precoz del relativismo posmoderno. Leonardo Paggi utiliza una cita del joven Marx para definir el historicismo de Gramsci como la fundación de una «nueva Atenas», lo que quiere decir que, lejos de adaptarse a los paradigmas científicos de su época, inspirado en la interpretación marxiana de Labriola, inauguró las bases para una inédita comprensión del mundo. Un desplazamiento tal en el orden epistemológico de la modernidad implica, por tanto, un cambio en los interrogantes con los que estos criterios son cuestionados y juzgados. Si la propuesta de Gramsci es la de una superación de la forma en la que hasta el siglo XIX los filósofos habían interpretado el mundo, los recelos, justificados o injustificados, que surgían en relación con aquellas teorías deberían quedar también obsoletos o ser sólo parcialmente apropiados.

El sardo reparó en ello y esbozó una respuesta anticipando algunas de las posibles objeciones a su historicismo radical, afirmando en el §156 del *Cuaderno 8* –abril de 1932– que «una concepción como la que se ha expuesto parece conducir a una forma de relativismo y por tanto de escepticismo moral» (Q8, §156, p. 307). Convencido de la firmeza del pensamiento marxiano y de la solvencia de su hermenéutica sugiere que, dada la construcción de una nueva Atenas, este argumento no es válido y el problema que debe plantearse es ya otro: «esta concepción dada ¿tiene en sí misma las características de una cierta duración? ¿O es mutable cada día, y da lugar, en el mismo grupo, a la formulación de la teoría de la doble verdad?» (Ibid.). La incógnita que habrá que resolver, pues, consiste en identificar los pilares de un sistema social concreto, los anclajes sólidos que le imprimen un carácter perdurable en el tiempo y en el espacio, logrando resistir los embates a pesar del antagonismo presente en su seno. En términos del campo semántico gramsciano, hallar la red de relaciones, aparatos y prácticas que dotan a la infraestructura social de una cierta regularidad; es decir, pensar la lógica de lo social no en los términos de un principio metafísico que impulsa sus inercias, sino en los de la hegemonía y la organización de la cultura.

En el §50 del *Cuaderno 15*, acompañando al título, «Machiavelli», Gramsci apunta «sobre el concepto de previsión o perspectiva». Acto seguido, señala que «prever solamente significa ver bien el presente y el pasado en cuanto movimiento. Ver bien: o sea, identificar con exactitud los elementos fundamentales y permanentes de un proceso». Dicho esto, sería «absurdo pensar en una previsión puramente "objetiva". Quien hace la previsión en realidad tiene un "programa" que hacer triunfar, y la previsión es precisamente un elemento de tal triunfo» (Q15, §50, p. 267).[181] Semejante afirmación tiene fuertes repercusiones para el proyecto inmanentista: significa la introducción de la voluntad humana en el curso de la historia, pero dicha voluntad no debería ser confundida con un voluntarismo arbitrario. Gramsci reitera que la medida del futuro únicamente puede ser tomada hallando con rigor la regularidad, los automatismos y su tendencia. Es por eso por lo que

> La determinación de la formación social dada, tanto en un sentido real como lógico, procede así por la vía de la identificación de [...] relaciones de fuerza con el fin de captar la formación en su «historicidad»: es decir, según las dinámicas históricas que constituyen su presente «impuro», pero también según las dinámicas históricas que ya operan en ella y que ofrecen «posibilidades de modificación» en el futuro (Thomas, 2023, p. 356)

En el citado parágrafo §15 del cuaderno especial 11, Gramsci ya había llamado la atención sobre la imposibilidad de una predicción exacta en un juego de fuerzas sociales sometidas a una tensión constante:

> en realidad sólo se puede prever "científicamente" la lucha, pero no sus momentos concretos, que no pueden sino ser resultado de fuerzas en contraste y en continuo movimiento, nunca reductibles a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se convierte continuamente en cualidad. *Realmente se «prevé» en la medida en que se obra*, *en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado «previsto»*. La previsión se revela, pues, no como un acto científico de conocimiento, sino

[181] Si nos remontamos a la década reciente de los ochenta, el artículo «Un sujetador para sujetar a los sujetos» del sociólogo Jesús Ibáñez es muy útil para complementar la lectura gramsciana y entender los bombardeos actuales de encuestas electorales como ejercicios que no se limitan a interpretar las conductas, sino también a predisponerlas. En términos familiares a los empleados por Gramsci, Ibáñez declara: «para valorar las encuestas electorales debemos hacer dos preguntas: ¿en qué medida prevén el comportamiento electoral? y ¿en qué medida lo determinan? La respuesta, como veremos, será única: la medida en que prevén el comportamiento electoral es la medida en que lo determinan (pues sólo es previsible lo que está determinado)» (Ibáñez, 1982, p. s/p).

> como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva (Q11, §15, p. 553, el destacado es nuestro).

En este fragmento parece quedar claro que, para el sardo, los criterios de orden gnoseológico están siempre asociados al elemento clave de la intervención política o viceversa. Se podrían adoptar aquí las palabras de Brecht en su obra *Vida de Galileo* cuando el intelectual italiano le dice al pequeño monje: «sólo se impone tanta verdad como nosotros imponemos; la victoria de la Razón sólo puede ser la victoria de los que razonan» (Brecht, 2010, p. 78).

Inspirándose, de nuevo, en la sexta de las tesis a Feuerbach, el sardo vuelve sobre ello en marzo de 1933: «si es verdad que el hombre no puede concebirse más que como hombre históricamente determinado, es decir, que se ha desarrollado y vive en ciertas condiciones, en determinada articulación social compleja o conjunto de relaciones», habría que preguntarse: «¿se puede concebir la sociología solamente como estudio de estas condiciones y de las leyes que regulan su desarrollo? Puesto que no se puede prescindir de la voluntad y de la iniciativa de los hombres mismos, este concepto no puede no ser falso» (Q15, §10, p. 233).

La incursión indispensable de la voluntad sobre el progreso discontinuo de la historia es uno de los rasgos esenciales y novedosos de la contribución de Gramsci a la teoría marxista, de ella se deduce «una teoría de la subjetividad que nazca de las estructuras de la reproducción material de la sociedad» (Finelli, 2001, p. 112), pero es cierto que debe ser bien delimitada para evitar posibles malinterpretaciones. Bajo nuestro punto de vista, la definición más precisa se encuentra en la nota §1 del cuaderno dedicado a Machiavelli, redactado en el intervalo entre mayo de 1932 y noviembre de 1933. A propósito de la constitución de un «Príncipe moderno» y su jacobinismo, Gramsci concluye: «hace falta que se defina la voluntad colectiva y la voluntad política en general en sentido moderno, *la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica*, como protagonista de un real y efectivo drama histórico» (Q13, §1, p. 50, el destacado es nuestro).[182] Los principios elementales de esta formulación, susceptible de ser interpretada de manera complementaria a aquella otra en la que Marx enuncia que «los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas» (Marx, 2018, p. 39), están inspirados en otro de los textos clásicos de Marx de uso frecuente en los *Quaderni*, el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859.

[182] Volveremos sobre el sintagma «conciencia activa de la necesidad histórica» en el apartado dedicado a la catarsis, la ideología y la crítica de la ideología.

No deja de resultar paradójico que Gramsci se sirva de uno de los pilares bibliográficos de las corrientes del socialismo economicista para fundamentar su propia versión de la historia en un sentido abierto y siempre subordinado a la variabilidad de las correlaciones de fuerza; llegando incluso a sentenciar que «sólo en este ámbito puede eliminarse todo mecanicismo y todo rastro de "milagro" supersticioso, debe plantearse el problema de la formación de grupos políticos activos» (Q11, §22, p. 668). A saber, los dos principios ampliamente citados por Gramsci en los que «Marx sitúa en el corazón mismo del cambio histórico la contradicción objetiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción» (Garrido, 2024, p. 225) fueron declinados en una dirección no economicista en las primeras transcripciones que realizó de memoria[183] –como si de un *lapsus freudiano* se tratara–.

- Principio 1:
    a. Marx: «ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las *fuerzas productivas* que caben dentro de ella» (Marx, 1859, s/p).
    b. Gramsci: «ninguna sociedad decae antes de desarrollar todas las *formas de vida* implícita en sus relaciones» (Q4, §38, p. 438).
- Principio 2:
    a. Marx: «jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua» (Marx, 1859, s/p).
    b. Gramsci: «ninguna sociedad *se plantea tareas* para cuya realización aún no existan las condiciones necesarias y suficientes» (Q4, §38, p. 438).

Al margen de que en las traducciones realizadas posteriormente se corrigieran estos matices,[184] lo interesante es que a partir de aquí Gramsci elabora una teoría en la que auna la dialéctica voluntad y previsión, o lo subjetivo y lo objetivo. En primer lugar, uno de los gestos más destacados de su historicismo es que excluye cualquier tipo de interpretación catastrófica de las crisis del capitalismo. El concepto gramsciano de necesidad implica ineludiblemente una «*premisa* eficiente y activa, cuya consciencia en los hombres se ha vuelto activa, postulando

[183] Según la hipótesis de Garrido, será una formulación del *¿Qué hacer?* de Lenin el que inspire a Gramsci para hacer semejante reformulación (Garrido, 2021a, p. 535). En los siguientes apartados volveremos sobre el Prefacio de 1859.

[184] Aunque, efectivamente, en las traducciones realizadas por Gramsci los términos conservaran una fidelidad al texto original de Marx, en notas posteriores (Q10(II), §6 o Q13, §17) Gramsci insistirá sobre el sentido «dilatado» que le imprime en las primeras transcripciones.

fines concretos para la conciencia colectiva y conformando un conjunto de convicciones y creencias poderosamente activo, como las "creencias populares"» (Q11, §52, p. 718). Pero, a pesar de que

> en la *premisa* deben hallarse contenidas, ya desarrolladas o en vías de desarrollo, las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización del impulso de la voluntad colectiva, [...] de esta premisa «material», cuantitativamente calculable, no puede separarse un cierto nivel de cultura, esto es, una articulación compleja de actos intelectuales, y de estos (como su producto y consecuencia) una articulación compleja de pasiones y sentimientos imperiosos, es decir, que tengan la fuerza como para inducir a una acción «a toda costa» (Ibid.).

El análisis de los circuitos tendenciales puede facilitar información acerca de determinadas dinámicas estructurales, de la regularidad de un sistema hegemónico y de sus interrupciones, pero no puede predecir la dirección ulterior del proceso en su resolución, ya que eso es algo que dependerá del equilibrio de fuerzas resultante.[185] A pesar de no disponer de los instrumentos hermenéuticos suficientes, Gramsci fue consciente de ello desde su juventud, no sólo tras la derrota catastrófica del movimiento obrero italiano, en el que participó activamente, sino también como espectador de la revolución de octubre de 1917, la cual traicionó todos los pronósticos gradualistas. Apoyándose, pues, sobre la base del Prefacio de 1859 se podría: 1) reemplazar la previsión sociologista por la constitución de una oportunidad objetiva que 2) únicamente deviene realidad a través de la formación de una voluntad colectiva. Este es el motivo por el que las probabilidades de triunfar en un proceso revolucionario han de calcularse siempre atendiendo a criterios de índole cualitativa y no cuantitativa: que el grado de desarrollo y cambio de las fuerzas productivas pueda «apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales» (Marx, 1859, s/p) no es un indicador real del grado de madurez de los elementos subversivos. En otras palabras: «las posibilidades de éxito de una revolución socialista no tienen otra medida que el propio éxito» (Paggi, 1981, p. 62).

Una de las grandes virtudes del sardo fue la de reintegrar la reflexión sobre los márgenes de agencia social en el materialismo histórico a través de la incursión de un subjetivismo[186] que, lejos de precipitarse en el relativismo, «se encuentra embridado a nivel teórico por el

[185] Un análisis de esta cuestión se puede encontrar en Frosini (2017).
[186] Sobre Gramsci como teórico de la subjetivación política, véase Modonesi (2021; 2023).

experimento y el principio de reiteración metodológicamente guiada y, a nivel práctico, por las condiciones políticas que se requieren para la universalización de una dada concepción del mundo y de un lenguaje determinado» (Garrido, 2021a, p. 433). Como resultará obvio a estas alturas, la teoría gramsciana del conocimiento se encuentra más próxima a una comprensión praxeológica de las ciencias sociales que a los anhelos positivistas de cientificidad que anegaron el marxismo histórico.[187] Por tanto, reciclando las palabras de Sacristán a propósito de la propuesta marxiana, es inútil leer los escritos de Gramsci

> como teoría pura en el sentido formal de la sistemática universitaria, y es inútil leerlas como si fueran puros programas de acción política. Ni tampoco son las dos cosas «a la vez» sumadas, por así decirlo: sino que son un discurso continuo, no cortado, que va constantemente del programa a la fundamentación científica, y viceversa (Sacristán, 2004b, pp. 50-51).[188]

La crítica gramsciana de la sociología –o del sociologismo– y su reformulación del materialismo histórico en el proyecto de una «inmanencia historicista o realista» lo impelen cada vez más a la unificación de la teoría y la práctica sobre un plano de sobredeterminación política, filosófica y económica. En el siguiente apartado, estudiaremos la introducción del problema de la «traducibilidad» como un vector de mediación inexcusable entre los diferentes niveles constitutivos de la totalidad social y sus múltiples temporalidades. Hasta el momento, hemos observado la forma en la que Gramsci logra, combinando el descubrimiento de Ricardo con la tradición precedente (Marx, Lenin, Labriola, Croce, etc.), reducir la existencia de una formación social a los «actos impuros» de los sujetos en sus relaciones prácticas, y explicar la reiteración de las mismas y su suspensión en términos no mecánicos ni catastrofistas; es decir, elaborar una teoría crítica de la re-producción material de la sociedad en el marco de la hegemonía. Abreviaremos lo expuesto en el presente capítulo sirviéndonos de un fragmento de Guzzone que lo expresa con singular eficacia:

---

[187] El esquema praxeológico de acción-conocimiento (política-gnoseología) implica una circularidad por la cual no sólo se prevé en la medida en que se obra, también se obra en la medida en que se comprende. Esto está muy bien expresado en un artículo de 1923 que Gramsci, copiando el rótulo del célebre escrito leninista, titula «Che fare?»: «¿Por qué los partidos proletarios italianos han sido siempre débiles desde el punto de vista revolucionario? ¿Por qué fracasaron cuando tuvieron que pasar de las palabras a la acción? No conocían la situación en la que tenían que actuar, no conocían el terreno en el que tenían que dar la batalla» (Gramsci, 1923, s/p).

[188] Una reflexión sobre la ciencia y la praxeología en Sacristán puede encontrarse en Rendueles (2020). Además, un análisis sobre el Labriola de Sacristán y algunos comentarios sobre su crítica a la noción de ciencia en Gramsci contenida en su texto «El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel» (Sacristán, 2009) puede consultarse en Garrido (2021b).

si la filosofía de la praxis se presenta, en su momento filosófico, como una «crítica» y una «reforma» del sentido común; en su momento político, como una «previsión» de los esfuerzos prácticos que se llevan a cabo para organizar una «voluntad colectiva»; ¿cómo se presentará en su momento específicamente económico? Como una (auto)crítica del «mercado determinado» correspondiente a una hegemonía dada y del saber científico que constituye su traducción teórica; como una representación científica de la historicidad y de la eventual inestabilidad/conflictualidad de aquel mercado determinado, derivado de sus propios automatismos; como un análisis de las innovaciones y de las variaciones que se producen en su interior y de las modalidades con las que las clases dirigentes tratan de absorberlas con el fin de reactivar la propia hegemonía; como un examen de las condiciones que hacen realista una iniciativa política. En definitiva, como una «crítica de la economía política» (Guzzone, 2018, p. 164).

4.2. Vectores de fuerza (II): traducibilidad

El vector de fuerza de la traducibilidad no puede ser escindido de aquel otro de la inmanencia más que un sentido puramente analítico, uno es condición del otro y viceversa –así como el aparato hegemónico es requisito de ambos– para comprender el sentido último y original del proyecto gramsciano: la filosofía de la praxis. De hecho, veremos más adelante como el privilegio del materialismo histórico, en tanto teoría de la contradicción consciente de su transitoriedad, es lo que le permite traducir el resto de dispositivos teóricos (Ricardo, Croce, Hegel, etc.) a criterios de orden propio.[189] La elaboración del tópico de la traducibilidad responde a los anhelos por hallar, por un lado, una solución al ya inveterado asunto de las relaciones entre la teoría y la práctica, y, por el otro, a la correspondencia entre discursos y experiencias de diferentes culturas y lenguajes nacionales, para lo que, en ambos casos, siendo en realidad parte del mismo proceso, las influencias o el *efecto* de Marx y Lenin va a ser decisivo. Teniendo esto en cuenta, es importante aclarar que la «traducción aparece en los *Cuadernos* como un término que escapa al significado de utilidad exclusivamente lingüístico

[189] De hecho, una de las notas en las que la traducibilidad aparece ya en un alto grado de desarrollo es la misma en la que se concreta el significado de la inmanencia: §9 del Q10(II).

para convertirse en un operador conceptual que compatibiliza dos o más registros prácticos diferentes» (Santolalla, 2021, p. 135).[190]

La intuición gramsciana en torno a la traducibilidad se remonta a la redacción de los primeros cuadernos, y tiene, al mismo tiempo, como punto de partida y de llegada, puesto que lo acompañará durante todo el curso de sus reflexiones, una afirmación de Marx en *La sagrada familia* en la que encuentra una correspondencia entre el lenguaje político de Proudhon y el filosófico de Bauer, debiendo este último permitirse «comparar por un instante la igualdad francesa con la "conciencia" alemana y percibirá que el segundo principio expresa a la alemana, es decir, en el pensamiento abstracto, lo que el primero expresa a la francesa, es decir, en el idioma de la política y de la intuición pensante» (Marx & Engels, 2021, p. 57).[191] En este pasaje, además, se combinan los dos sentidos mencionados: 1) equivalencias entre teoría y práctica, y 2) entre lenguajes y culturales nacionales. Otra de las fuentes de Gramsci se ubica, una vez más, en las *Tesis sobre Feuerbach*, concretamente en la más conocida de todas ellas: la número once. En la misma, recordamos que Marx reza que, hasta entonces, «los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*» (Marx & Engels, 2014, p. 502); habiendo para Gramsci una continuidad, más que una ruptura, de la «filosofía» implícita en la máxima marxiana, ya que esa «transformación» requiere de un giro práctico en el estatuto mismo de lo que se entiende por «filosofía», lo que unos párrafos más arriba hemos caracterizado en los términos de un horizonte praxeológico de la teoría.

La primera mención al fragmento de *La sagrada familia* aparece en una nota temprana (§44) del *Cuaderno 1*, titulada «Dirección política de clase antes y después de entrar en el gobierno», en la que Gramsci lleva a cabo una reflexión sobre el liderazgo y las intrigas políticas del *Risorgimento*.[192] En la misma, además, el sardo hace una analogía con lo que le ocurrió a Giuseppe Ferrari, incapaz de realizar una traducción eficaz de los esquemas franceses en la realidad mucho más atrasada del territorio italiano: «Ferrari no supo *traducir* el "francés" al "italiano"; por lo tanto, su propia agudeza se convertía en obstáculo, creaba nuevas sectas y escuelitas pero no incidía en el movimiento real» (Q1, §44, p. 56, el destacado es nuestro). Es

[190] La cuestión de la traducibilidad, hoy reconocida como uno de los ejes que vertebran la teoría gramsciana, pasó desapercibida hasta décadas recientes, en las que las nuevas corrientes interpretativas de los escritos carcelarios sacaron a la luz su relevancia. Una fantástica cartografía de la suerte del término en la hermenéutica gramsciana se puede encontrar en Cospito (2017). Dicho esto, es de recibo señalar la ausencia sorprendente de todo reconocimiento a los gramscianos argentinos, especialmente Jose Aricó y Juan Carlos Portantiero, pioneros en destacar la relevancia de la traducibilidad en los escritos de prisión.

[191] Debemos nuestra genealogía de la traducibilidad a los textos de Garrido (2021, pp. 428-461), Guzzone (2018), Frosini (2010; 2019).

[192] Cfr. el apartado de esta misma investigación «Apertura y límites del mundo burgués: modernidad, hegemonía y transformismo en la construcción del Estado unitario (1815-1914)».

posible observar en este apunte que la calidad política de una traducción reside, en última instancia, en su efectividad sobre la base de las fuerzas en pugna. Anticipamos aquí la división entre expresión-eficacia, grados de universalización y traducibilidad que, siguiendo a Garrido, veremos fundidas orgánicamente en el parágrafo §63 del *Cuaderno 9*, «texto de julio-agosto del 32 y por tanto posterior al logro de la "nueva inmanencia"» (Garrido, 2021a, p. 457).

Todavía en el primer cuaderno y vinculada a las tensiones políticas del siglo XIX, Gramsci volverá a hacer referencia al texto marxiano en la nota §151 (finales de mayo de 1930). En este punto, introducirá otra variable, la de la clase intelectual como vector de mediación entre dos instancias –Estado y estructura económica– en una época determinada, para este caso la Restauración. Es interesante como Gramsci hace de la filosofía clásica alemana la filosofía de toda una época que «da vida a los movimientos liberales nacionales desde 1848 hasta 1870» (Q1, §151, p. 148), lo que querría decir que es, en realidad, la conciencia teórica de un mismo proceso del desarrollo histórico, así es que «lo que es "política" para la clase productiva deviene "racionalidad" para la clase intelectual» (Ibid.). En términos similares era expresado por Marx a finales de 1844, cuando en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* afirma que «los alemanes han *pensado* en la política lo que los otros pueblos han *hecho*», a propósito de la Restauración: «Alemania era su *conciencia teórica*» (Marx, 2014, p. 59). Un apunte al final de la nota ofrece un matiz interesante, y es que Gramsci cree extraño que «algunos marxistas consideren que la "racionalidad" es superior a la "política", y la abstracción ideológica superior a la concreción económica», siendo que «el idealismo filosófico moderno debe explicarse sobre esta base de relaciones históricas» (Q1, §151, p. 148). Es decir, que el plano de abstracción-teoría-intelectuales y el de la práctica-política-clase económica no pertenecen a universos sociales diferentes, sino que deben ser deducidos a partir de la coyuntura. En la inclinación por el momento práctico, a lo que habría que añadir el texto posterior §152 con su exposición de la polémica del hegelianismo como «inversión», la posición gramsciana ofrece «una lectura todavía sustancialmente "ortodoxa" del materialismo histórico», según Guzzone, «no exenta de influencias bujarinianas» (Guzzone, 2018, p. 17); vinculada a una concepción reduccionista del valor de las superestructuras y, por tanto, a «la devaluación de la teoría y a la consideración de esta en términos de falsa abstracción, para remontarse (y reducirse) a la concreción político-económica y a la verdad de la praxis» (Ibid.). Lo importante es que, aún de manera ambigua, la idea de traducibilidad ya está presente en este punto, «a veces como la correspondencia de teoría y práctica, a veces como la inversión de la práctica en teoría» (Frosini, 2010, p. 171).

La siguiente nota en la que *La sagrada familia* vuelve a comparecer es la número §48 del *Cuaderno 3* (junio-julio de 1930), próxima en el tiempo a la anterior del Q1, en un texto de tipo B dedicado a la «Espontaneidad y dirección consciente». En el texto, Gramsci explica que la espontaneidad no puede ser despreciada ni reducida a la arbitrariedad «pura» debido a que en tal espontaneidad yacen restos de una dirección consciente, de la iniciativa de las clases dirigentes, cuyos rastros han desaparecido. En este punto, se establece una relación de identidad entre espontaneidad –conducta no reglada–, sentido común –concepción fragmentaria y tradicional del mundo que alumbra la experiencia cotidiana– y los grupos subalternos. Entonces, dado el carácter instintivo y ecléctico de dichas clases subordinadas, la pregunta que se hace Gramsci es: «¿puede la teoría moderna oponerse a los sentimientos "espontáneos" de las masas?» (Q3, §48, p. 315). La réplica a la misma es contundente: «no puede haber oposición: entre los dos existe una diferencia "cuantitativa", de grado, no de cualidad; debería ser posible una "reducción" recíproca, por así decir: un pasaje de uno a otro y viceversa» (Ibid.).[193] Volviendo la vista atrás, Gramsci encuentra un ejemplo de ello en la experiencia turinesa del grupo *L'Ordine Nuovo*, en el que la dirección «no consistía en la repetición mecánica de fórmulas científicas o teóricas, no confundía la política, la acción real, con la disquisición teórica», conocedora de que se «aplicaba a personas reales, formadas en relaciones históricas específicas, con determinados sentimientos, modos de ver, fragmentos de concepciones del mundo, etc.» (Ibid., p. 314-315). En definitiva, se tuvo en cuenta en todo momento el elemento espontáneo: «por medio de la teoría moderna se *educó*, se le dio una orientación, se limpió de todo lo ajeno que pudiera contaminarlo; para hacerlo homogéneo, pero viviente, históricamente efectivo» (Ibid., p. 315). Para Frosini, el hecho de que la reflexión se inspire en el recuerdo ordinovista «atestigua la significación "filosófica" no agotada de aquella experiencia a los ojos de Gramsci, confirmando aún más la validez de un planteamiento en términos de "traducibilidad"» (Frosini, 2019, p. 53). En esta relación, la técnica disciplinaria es el mecanismo mediante el cual las clases subordinadas adoptan una visión del mundo coherente y patrones de conducta que las empujan a liberarse de su condición de subalternidad. En el apartado dedicado al *Cuaderno 22*, en afinidad y contraste con la propuesta foucaultiana, llevaremos a cabo un análisis pormenorizado del significado de la disciplina en Gramsci, que

[193] Un apunte importante de Frosini es que el hecho de definir la *diferencia* en términos cuantitativos implica la apertura de un problema: el de la *diferencia* entre clases en el acceso al poder y al conocimiento; o sea, el de las condiciones materiales para el consumo y la producción del *saber*. En este punto, se evidenciaría la profunda ruptura con las tesis de Croce, dado que las proposiciones de Gramsci estiman, por un lado, «las condiciones materiales del conocimiento como decisivas para el conocimiento mismo (punto completamente ausente en Croce [...]), por otro, no consideran esas condiciones materiales como "naturales", sino como modificables, porque son "históricas"» (Frosini, 2019, p. 54).

no es un condicionamiento externo, desde arriba, sino un esfuerzo autoconsciente en aras de una regularidad estratégica.

Tenemos, pues, en la respuesta de Gramsci antes mencionada una relación bilateral entre los instintos mayoritarios, las pasiones propias de los estratos sociales vinculados al mundo de la producción y el trabajo, y, por el otro lado, la «teoría moderna» de los intelectuales, fríos y calculadores cuadros organizativos.[194] De manera similar, esta preocupación retorna en el parágrafo §33 del Q4 (septiembre-octubre de 1930), en el que aborda «el paso del *saber* al comprender, y del comprender al *sentir*, y viceversa», y donde formula uno de sus más conocidos alegatos:

> el error del intelectual consiste en creer que se puede *saber* sin comprender, y, especialmente sin sentir ni ser apasionado: esto es, creer que el intelectual puede serlo si se distingue y separa del pueblo. No se puede hacer historia-política sin pasión, es decir, sin estar sentimentalmente unidos al pueblo, sin sentir sus pasiones elementales, comprenderlas y por consiguiente explicarlas [y justificarlas] en cada situación histórica determinada y vincularlas dialécticamente a las leyes de la historia, es decir, a una concepción superior del mundo, científicamente elaborada, el «saber» (Q4, §33, p. 434).

Nos interesa únicamente subrayar una característica de la operación gramsciana en la que, como indica Derek Boothman, la «traducción» y la «traducibilidad» se solapan. Y es que la traslación de un discurso, una expresión o un término entre diferentes segmentos culturales o lenguas nacionales no se limita para Gramsci, en línea con las filosofías materialistas del lenguaje, a la equivalencia idiomática entre significantes, sino que debe ser aprehendido en el nexo concepto-cultura-lenguaje, ya que «un concepto nacido en una determinada sociedad (definida "de partida") puede ser traducido al lenguaje de otra sociedad ("de llegada"), pero si este concepto no se refleja en la cultura de esta última, no podemos hablar de una traducción exitosa» (Boothman, 2022b, p. 481). Se podrían aplicar igualmente las palabras de Boothman a la «traducción intercultural», esto es, al «acto de hacer que una cultura y sus términos conceptuales sean comprensibles y, por lo tanto, accesibles para otra cultura» (Ibid., p. 482), algo que resulta

[194] Habría que recordar que esta es una vieja preocupación muy presente en la vida de Gramsci. En una carta a Yulca del 6 de marzo de 1924, Gramsci escribía: «pero cuántas veces me he preguntado si era posible ligarse a una masa cuando no se había querido a nadie, ni siquiera a la propia familia, si era posible amar a una colectividad cuando no se había amado profundamente a criaturas humanas individuales. ¿No iba a tener eso un reflejo en mi vida militante? ¿No iba eso a esterilizar y a reducir a puro hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi cualidad de revolucionario?» (Gramsci, 1989, p. 61).

evidente en el fragmento citado, pero también en la crítica del §48 del *Cuaderno 3* a la «concepción histórico-política escolástica y académica, según la cual el único movimiento real y digno es aquel que es cien por cien consciente». Por el contrario, la realidad estaría «repleta de las combinaciones más extrañas, y es tarea del teórico encontrar en esta extrañeza pruebas para su teoría, "traducir" los elementos de la vida histórica al lenguaje teórico, y no al revés, haciendo que la realidad se ajuste a un esquema abstracto» (Q3, §48, p. 316).

A modo de *postdata* nos gustaría señalar que los parágrafos inmediatamente ulteriores –en este caso, §153 del Q1 y §49 del Q3– a aquellos sobre la traducibilidad y las abstracciones están destinados a reflexionar sobre el carácter material de las ideologías, sus resortes estructurales. Como señala Frosini (2010, p. 68), los apuntes §§151, 152 deben leerse conjuntamente con el siguiente, en el que Gramsci delibera sobre las infraestructuras y los recursos técnicos y organizativos propios del mundo de la cultura. El propio Gramsci, además, al final de §153 introduce entre paréntesis la siguiente apostilla: «(*Esta serie de observaciones debe continuarse y ponerse en relación con las notas anteriores*)» (Q1, §153, p. 150). En el caso de §49 del tercer cuaderno, el sardo apremia sobre la importancia de «un estudio de cómo se organiza realmente la estructura ideológica de una clase dominante: es decir, la organización material destinada a preservar, defender y desarrollar el "frente" teórico e ideológico"» (Q3, §49, p. 317). Como veremos en el siguiente apartado, este no es un tema baladí en la teoría gramsciana, sino todo lo contrario, los «aparatos hegemónicos» ocupan un lugar central en su reflexión ya que son los lugares en los que la ideología se forma y se difunde para lograr conquistar una hegemonía determinada, los nodos materiales en los que tiene lugar la unión de teoría y práctica.

A lo largo de la primera seria de los «Apuntes de filosofía», el sardo va a seguir ahondando en la relación de continuidad, una continuidad problemática y no mecánica ni refleja, entre sentido común y teoría. En el parágrafo §3, todavía de mayo de 1930, evoca una vez más «la reducción que Marx realiza en *La sagrada familia*» (Q4, §3, p. 402), a propósito de una larga reflexión en la que hace una analogía con los movimientos históricos de Reforma –cultura popular– y Renacimiento –alta cultura–. El materialismo histórico, según Gramsci, sería el corolario de este proceso, de la reforma intelectual y moral, en su dialéctica entre sentido común y la abstracción propia de una intensa y coral elaboración intelectual, que se correspondería «a Reforma + Revolución francesa, a universalidad + política» (Ibid.). No obstante, a pesar de los avances respecto a la entidad de la categoría, todavía no ha alcanzado a establecer la unidad de teoría y práctica en «una teoría-ideología que, revolucionando el estatuto mismo de la teoría, sea una auténtica apertura a la historia-praxis» (Garrido, 2021a, p. 453).

Esto es algo que le empuja a dividir las tareas del marxismo en dos: «combatir las ideologías modernas en su forma más refinada; e ilustrar a las masas populares, cuya altura era medieval» (Q4, §3, p. 401); y a deducir casi mecánicamente que, en su expansividad puramente cuantitativa, el materialismo histórico dejará de ser una «cultura en incubación» con el «equilibrio temporal correspondiente al equilibrio de las relaciones sociales», por lo que únicamente cuando devenga Estado se hará «realmente necesaria la creación de una alta cultura» (Ibid., p. 404). Una vez más, en esta ocasión formando parte del mismo texto, Gramsci introduce una apostilla sobre las instancias de mediación entre dimensiones sociales: «en la historia de los desarrollos culturales, hay que prestar gran atención *a la organización de la cultura y a quienes la expresan*» (Ibid., p. 403, el destacado es nuestro). Como indica Guzzone,

> es precisamente la urgencia de unir la reflexión sobre la política y la reflexión sobre la filosofía, de profundizar en el doble estatuto del materialismo histórico, como ideología de masas y como «cualidad» teórica, en diálogo con Croce y Labriola, con Lenin y Bujarin, lo que ofrece, en la primera serie de «Apuntes de filosofía», márgenes más amplios para una mayor elaboración de la idea de traducibilidad. Se observan progresos significativos en una secuencia de textos del *Cuaderno 4*, §§ 39, 42 y 46, escritos entre octubre y noviembre de 1930 (Guzzone, 2018, pp. 18-19).

En la primera de estas notas, se retoma la cuestión sobre «las partes constituyentes del marxismo» en discusión con la exposición sistemática del materialismo histórico contenida en el *Ensayo popular*. Según Gramsci, definir al marxismo como una teoría de la historia implica, al mismo tiempo, atender a las dimensiones económica y política en tanto que estas «no pueden separarse de la historia, incluso en las fases especializadas de la ciencia-arte de la política y la ciencia-económica» (Q4, §39, p. 449). Estas relaciones, además, no pueden asumir una forma esquemática, de yuxtaposición simple, sino que deben ser aprehendidas en su «forma viva», anticipando el logro alcanzado en el parágrafo §46. Esto es, «después de haber estudiado la filosofía general [es decir, el *nexo orgánico* entre historia-filosofía-economía], se estudiará cómo la historia y la política se *reflejan* en la economía, cómo la economía y la política se *reflejan* en la historia, cómo la historia y la economía se *reflejan* en la política» (Ibid., el destacado es nuestro).[195] En el próximo de los parágrafos a destacar (§42), la referencia a *La*

[195] Es posible observar que, en este punto, Gramsci aún no emplea términos como «traducción» o «convertibilidad», sino aquellos otros de «reflejo» o «nexo orgánico».

sagrada familia, junto a una meditación de Luigi Einaudi sobre la habilidad de Giovanni Vailati para encontrar equivalencias entre códigos disciplinares,[196] inaugura el que será un momento de vital importancia en la consideración de la «traducibilidad». Además, en esta ocasión Gramsci confiesa que las palabras de Marx le parecieron «muy relevantes para comprender el valor profundo del materialismo histórico, para encontrar la manera de resolver muchas contradicciones manifiestas en el desarrollo histórico, y para responder a ciertas objeciones superficiales a esta teoría de la historiografía» (Q4, §42, p. 542). Ambos pasajes, el de Marx y el de Einaudi, le son útiles para mostrar la cuestión en todas sus dimensiones:

> así como dos individuos, producidos esencialmente por una misma cultura, creen que sus opiniones son diferentes sólo porque emplean una terminología diferente, de igual modo, en el ámbito internacional, dos culturas, *expresiones* de civilizaciones en esencia similares, creen ser antagonistas, diferentes o incluso una superior a la otra, porque emplean diferentes *expresiones* ideológicas y filosóficas, o porque una tiene un carácter más estrictamente práctico, político (Francia) mientras que la otra es más filosófica, doctrinal, teórica (Ibid., p. 543, el destacado es nuestro).

En este punto, la analogía gramsciana entre distintos individuos «producidos» en una misma cultura y distintas culturas nacionales que se corresponden con instantes «en esencia similares» del proceso civilizatorio, así como el indicativo uso del término «expresión»,[197] revelan que mientras la estructura económico-política presente características homogéneas habrá una correspondencia entre las superestructuras ideológicas y filosóficas. Por eso, a pesar de la disimilitud aparente, «para el historiador son *intercambiables*, cada una es reductible a la otra, son mutuamente traducibles» (Ibid., p. 453); lo que no quiere decir completamente asimilables, toda traducción siempre deja un resto, motivo por el que Gramsci aclara que «esta "traducibilidad" no es perfecta en todos los detalles (incluso en aspectos importantes); pero en el "fondo" esencial sí lo es» (Ibid.). Esto es obvio para Gramsci gracias a su formación filológica, y así lo refleja en la nota ya mencionada §153 del *Cuaderno 1* (mayo de 1930) cuando, a propósito de la lógica formal en la enseñanza humanística, señala que

[196] Sobre la influencia del pragmatismo italiano en Gramsci, véase «Appendice. Pragmatismo, scienza economica e filosofia della praxis: ipotesi e osservazioni» en Guzzone (2018, pp. 279-301).
[197] Un análisis del modo en el que Gramsci emplea el término expresión en ruptura con los postulados de la estética crociana se encuentra en Garrido (2021, p. 455).

> su naturaleza abstracta se conserva sólo durante la etapa inicial de aprendizaje [...] Los ejercicios de lengua que se hacen en el instituto humanístico ‹*ginnasio-liceo*› lo demuestran: en las traducciones latín-italiano, griego-italiano, nunca hay identidad entre los dos idiomas, o al menos esta identidad que parece existir en las primeras etapas del aprendizaje («rosa = rosa») se vuelve cada vez más complicada a medida que avanza el proceso de aprendizaje; en otras palabras, cada vez se distancia más del esquema matemático, hasta que alcanza el nivel histórico y psicológico en el que prevalecen los matices, la expresividad «única e individual» (Q1, §153, p. 150).

Por último, en el apunte §46, titulado sintomáticamente «Filosofía-política-economía», se resolvería el asunto planteado en el epígrafe §39 de las tres partes integrantes del marxismo en términos de «convertibilidad». Entre ellos, en tanto principios de una misma concepción del mundo, debe ser posible «la traducción recíproca al lenguaje específico de cada parte constitutiva: cada elemento está implícito en el otro, y todos forman un círculo homogéneo» (Q4, §46, p. 457). A lo que sigue una observación que preludia la identificación de Lenin como figura paradigmática de la moderna filosofía de la praxis, aquel que representa, a la vez, la inmanencia y la traducibilidad como principios rectores de la acción-teoría, lo que hace de la hegemonía «un gran acontecimiento metafísico» (Q7, §35, p. 177): «un político escribe sobre filosofía; pero su "verdadera" filosofía quizá deba buscarse en sus escritos políticos. En cada personalidad hay una actividad dominante y predominante; es en esta actividad donde hay que buscar su pensamiento» (Q4, §46, p. 458). Siguiendo la indicación de Guzzone, es el énfasis en la reciprocidad del punto §42 lo que le permite a Gramsci imputar cierta efectividad de la teoría, lejos de una comprensión de la misma como una falsa abstracción que se opone a la *verdad* de la estructura económica concreta. En la traducibilidad se registra, pues, un doble movimiento: reconocer en el gesto político una *Weltanschauung* inherente, y, a la inversa, ubicar a las filosofías en el plano de la realidad como formas de intervención política; en otras palabras: «la traducibilidad es la categoría que permite [...] considerar la filosofía-ideología en su capacidad de producir efectos prácticos en el plano de la articulación, la fijación y el desplazamiento de las relaciones sociales» (Guzzone, 2018, p. 20).

Los logros alcanzados hasta aquí han de evaluarse en paralelo con el cuestionamiento paulatino de la metáfora marxiana estructura-superestructura y la inclinación por el sintagma más «orgánico» de relaciones de fuerza. Es de recibo subrayar que una reflexión crucial en este sentido se encuentra en la nota precedente §38, también de octubre de 1930, en la que se exponen los «tres momentos o grados» de tales relaciones: 1) relación de fuerzas sociales

vinculadas a la estructura, esto es, entre los grupos en conflicto que se forman sobre el grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción; 2) relación de las fuerzas políticas en las que se mide «el grado de homogeneidad y autoconciencia alcanzado por los diversos grupos sociales»; 3) relación de fuerzas militares, el más puramente coercitivo y, en determinadas ocasiones, «inmediatamente decisivo» (Q4, §38, p. 441). En el transcurso de los *Quaderni*, el análisis gramsciano irá inclinándose por el segundo punto, «la fase más claramente "política", que señala una clara transición de la estructura a las superestructuras complejas» (Ibid., pp. 441-442), y no lo hará so pretexto de un énfasis culturalista que ignora o, en el mejor de los casos, subordina el elemento económico, sino, como hemos visto en el apartado anterior, porque tiene la capacidad de integrar a los otros dos momentos en conexiones bidireccionales. Frosini, haciendo referencia a este apunte §38, escribe que «de este modo, la dicotomía estructura/superestructura comienza a perder su sentido, ya que en las "relaciones de fuerzas" ambos aspectos están siempre copresentes y entrelazados (aunque en distintos grados de complejidad)» (Frosini, 2018, p. 175).

Al inicio de la misma nota §38, Gramsci hace una demostración, aún de manera incipiente, de la potencia efectiva de las superestructuras cuando, invocando los dos principios marxianos del Prefacio de 1859, afirma que en una sociedad que ha dado señales de contradicciones irresolubles «las fuerzas políticas que trabajan positivamente para preservar la propia estructura se esfuerzan por disolver estas contradicciones», constituyendo «estos esfuerzos incesantes y perseverantes» el «terreno de lo "ocasional"» (Q4, §38, p. 438). Para Garrido, este sería el ejemplo de que «cierta eficacia de las superestructuras puede intuirse ya en pasajes anteriores a Q4, §42 y termina por decantarse en la semántica de la "expresión" en Q4, §45» (Garrido, 2021a, p. 456). Con esto, hace referencia a un fragmento del apunte «Estructura y superestructuras» en el que declara que «toda filosofía hasta entonces ha sido el producto y la expresión de las contradicciones internas de la sociedad. Pero ningún sistema filosófico, tomado por sí mismo, es expresión consciente de estas contradicciones», por lo que «todo filósofo está convencido [...] de que expresa la unidad del espíritu humano, es decir, la unidad de historia y naturaleza. De lo contrario, las personas no actuarían, no harían historia nueva; es decir, las filosofías no podrían convertirse en "ideologías"» (Q4, §45, pp. 455-456).

Sin embargo, Hegel representaría una excepción en la historia de la filosofía dado que, aún en la forma de «novela filosófica», el pensamiento dialéctico si alcanza a comprender qué es la realidad en su devenir paradójico. El de Stuttgart habría sido, por tanto, el primer filósofo en tener la «consciencia de las contradicciones que antes sólo podían deducirse de todos los sistemas filosóficos tomados en conjunto, y de todos los filósofos que pugnaban y se

contradecían entre sí» (Ibid., p. 456). El materialismo histórico es, todavía en este punto, una «reforma y desarrollo del hegelianismo» que «se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, y eleva este elemento a principio de política y acción» (Ibid.). Gramsci continúa, actualiza y avanza esta reflexión en la segunda serie de los «Apuntes de filosofía», sita en el *Cuaderno 7*, conectando con las últimas cavilaciones comentadas hasta ahora. Pero antes de dar el salto, quizás sea conveniente hacer una breve recapitulación de los contenidos y las formas de traducibilidad que han sido mencionadas.

En los parágrafos §§ 44, 151, 152 del *Cuaderno 1* en los que, en consonancia con la referencia al fragmento de *La sagrada familia*, aparecen las primeras intuiciones sobre la traducción, encontramos una acepción ambigua de la misma en línea con una connotación mayoritariamente ortodoxa que tiende a dividir el campo social en diferentes cadenas de equivalencias: práctica-concreto-verdad y teoría-abstracción-falso; a las que subyacen, como resultará obvio, el par estructura-superestructura. Semejante simplificación, hecha con fines didácticos, no debe dar lugar a confusiones ni a identificaciones absolutas, ya que a estas alturas está presente en Gramsci un rechazo a los esquemas economicistas de la II Internacional que lo empujan a explorar nuevas fórmulas. En el intervalo de junio-julio de 1930 (Q3, §48), a propósito de la espontaneidad de las masas y la dirección consciente, el pensador comunista se interroga acerca de las relaciones de continuidad entre el sentido común y la teoría moderna, llegando a la conclusión de que no hay, o no debe haber, oposición entre ellas, sino una mediación de ida y vuelta en el marco concepto-cultura-lenguaje, siendo la disciplina la técnica que ejerce de gozne.

En el módulo inaugural de los «Apuntes de filosofía», prosigue el desarrollo entre sentido común y teoría (Q4, §3): «si Marx ha analizado la realidad con precisión, no ha hecho más que sistematizar racionalmente aquello que los agentes históricos de esta realidad sienten de manera confusa e instintiva» (Q4, §3, p. 401); en una analogía, además, del marxismo como culminación dialéctica de la Reforma y el Renacimiento y sus equivalentes, baja y alta cultura respectivamente. No obstante, hay rastros de cierto mecanicismo en el que el desarrollo cultural del materialismo histórico está supeditado a los equilibrios sociales y, por ende, un privilegio del momento económico-político. Por último, en las notas redactadas en el mismo cartapacio entre octubre y noviembre de 1930, Gramsci retorna sobre la cuestión de los bloques integrantes del marxismo (§§ 39, 46) en términos de «convertibilidad», cuya condición de posibilidad es la intersección entre las observaciones contenidas en el pasaje de *La sagrada familia* y las impresiones de Einaudi sobre Vailati (§42), lo que proporciona al historiador de la cultura herramientas para encontrar la «identidad que se crea en y a través de la diferencia» (Guzzone,

2018, p. 19). Es importante recordar que el conjunto de estas anotaciones está engarzado, ya sea sobre las mismas o en apuntes periféricos, con una ponderación permanente de los medios y las mediaciones de la producción cultural e ideológica que, como veremos, sirven de base a los procesos de traducción y transformación.

A partir de este compendio, podemos deducir al menos tres vectores de la traducibilidad que pueden ser diferenciados exclusivamente en el plano análitico y didascálico, pero que en la realidad están siempre sobredeterminados. El primer eje horizontal estaría constituido por las triada individuo-cultura nacional-cultura internacional, muy presente en el estudio gramsciano de los acontecimientos históricos del siglo XIX: revolución francesa y filosofía clásica alemana; Restauración y *Risorgimento*, etc; en ocasiones declinado por Gramsci en los versos del poeta Gisouè Carducci: «decapitaron, Immanuel Kant, a Dios / Maximilien Robespierre, al rey» (Q8, §208, p. 339). Por otro lado, en un plano vertical se ubicarían los dos polos de la práctica y la teoría, el sentido común y la filosofía, e incluso las relaciones de fuerza como han sido definidas en el parágrafo §38 del Q4, teniendo a un extremo la fase económica-corporativa y, al otro, la militar, ambos intervenidos por la política o fase hegemónica. Por último, un eje que, siguiendo a Boothman, podríamos llamar de traducción interparadigmática:[198] la asociación entre disciplinas, fuertemente vinculada a la meditación sobre las partes constituyentes del marxismo (filosofía, economía y política).

4.2.1. TEORÍA↔PRÁCTICA

Tras el inciso, volvemos sobre el *Cuaderno 7*, concretamente al epígrafe §1, aquel que representa «un giro decisivo en la obra carcelaria de Gramsci» (Frosini, 2019, p. 52). En esta nota, datada de noviembre de 1930, por tanto, trabada con las últimas de la primera serie de «Apuntes de filosofía», Gramsci va a dar un paso adelante en el intento por resolver el viejo problema de la unidad de teoría y práctica en conexión con la hipótesis de la independencia filosófica del marxismo. Así es que comienza con una declaración de intenciones, afirmando que el «principio de traducibilidad recíproca es un elemento "crítico" *inherente* al materialismo histórico» (Q7, §1, p. 145, el destacado es nuestro).

[198] En este sentido, Gramsci parece anticiparse un par de décadas a algunos de los aspectos centrales del enfoque de Thomas Khun en su importante obra *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

No habría sido posible ganar una posición semejante sin la impronta que Labriola deja en el sardo: su reducción del pensamiento a la historia, entendida en su sentido más vivo y cambiante, o sea, como praxis.[199] Pero, además, la otra de las grandes particularidades del materialismo histórico, en contraste con el resto de corrientes epistemológicas tradicionales, se encontraba en la (auto)conciencia de su transitoriedad. Es decir, lo que Marx habría revelado, especialmente a partir del documento cumbre que fueron las glosas a Feuerbach, es que la historia está atravesada por una falla que divide el mundo en clases sociales, y es en la organización y la lucha por el reparto de los recursos materiales donde germinan las ideas, los sistemas de pensamiento. Al descubrir este nudo fundamental, también se percata de su consecuencia lógica: su propia teoría es perecedera, pertenece al reino de la necesidad en tanto está subordinada a los vaivenes de la historia, a los logros del movimiento obrero; por lo que el *summum* de su realización filosófica consiste en volverse una herramienta práctica para la acción, para la transformación del mundo, y aquí residiría su verdad más profunda.

La prerrogativa desarrollada por Labriola introduce, para más inri, un elemento clave de distinción respecto a las filosofías tradicionales, y es que, en tanto expresiones de una época determinada, el marxismo tiene la capacidad de reducirlas a su momento histórico, exponerlas en su génesis pero también en su deceso. Este sería el motivo por el que, para Gramsci, la filosofía de la praxis puede (re)traducir y absorber, por ejemplo, la historia ético-política crociana sin riesgo de caer en el idealismo, aprehender sus enseñanzas sobre la hegemonía e integrarlas como un principio, a la vez, de teoría y de acción política. En tanto historicismo absoluto «fundado en un concepto no especulativo-metafísico de inmanencia, la filosofía de la praxis sigue siendo un proyecto inacabado que, por definición, debe tratar de absorber, o captar, las nuevas iniciativas y relaciones de fuerza que definen sus condiciones de posibilidad» (Thomas, 2010, pp. 361).

Esta breve recapitulación de la enseñanza de Labriola nos sirve para explicar el modo en que el Gramsci llega a comprender la relación entre identidad y diferencia, si la traducibilidad es ahora un rasgo intrínseco al materialismo histórico es –continúa Gramsci en el §1 del Q7– «en la medida en que se presupone y se postula que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural y filosófica "fundamentalmente idéntica", aun cuando la expresión tenga un lenguaje distinto, y se deriva de la tradición particular de cada "nación"

[199] Es importante recordar que en el parágrafo §3 del *Cuaderno 4*, esto es, en mayo de 1930, Gramsci declara que Labriola se diferencia de idealistas y positivistas «por su afirmación de que el marxismo es en sí mismo una filosofía independiente y original», a lo que, acto seguido, añade: «esta es la dirección en la que habría que trabajar, retomando y desarrollando la posición de Labriola» (Q4, §3, p. 400).

o de cada sistema filosófico» (Q7, §1, p. 145). Las diversas manifestaciones, o expresiones, que se proyectan desde la base común civilizatoria serían, en realidad, las formas ideológicas en las que «se enuncia la relación de una determinada fuerza social con su propia realidad histórica» (Frosini, 2019, p. 52). La bidireccionalidad consiste en que la teoría, así como los intelectuales que la elaboran, responsables también de la organización y de su expansión, revierta su potencia sobre las fuerzas sociales, las cuales guían sus conductas en torno a los principios de la misma. Este último logro es manifiesto en la nota tipo B §45, que, aunque pertenece todavía al séptimo cuaderno, se remonta a noviembre de 1931. En ella Gramsci declara:

> el valor histórico de una filosofía puede «calcularse» a partir de la eficacia «práctica» que ha conquistado (y «práctica» debe entenderse en sentido amplio). Si es verdad que cada filosofía es la expresión de una sociedad, tendría que reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos: justamente en la medida en que reacciona es la medida de su alcance histórico, de su no ser «elucubración» individual, sino «hecho histórico» (Q7, §45, p. 184).

De esta manera es como Gramsci pretende articular el nexo acción→ideología→teoría con aquel otro de teoría→ideología→acción, lo que supone romper con la noción tradicional de la ciencia como un equivalente de Verdad e ideología de falsa conciencia, todavía presente en algunos de los epígrafes que hemos visto en este apartado. Tal y como indica Garrido, tras haber «traducido las tesis de Feuerbach,[200] Gramsci ha consolidado la revalorización política de las superestructuras y el horizonte en el que la abstracción pasará a ser parte constitutiva irrenunciable de toda hegemonía como régimen de verdad: en el que la ideología será realmente el cemento orgánico de una hegemonía dada» (Garrido, 2021a, p. 457). En polémica con Croce, todavía en el parágrafo §1, sobre todo con aquella afirmación que imputa al materialismo histórico una concepción burdamente fantasmal de las superestructuras, Gramsci se apoya en el sexto adagio sobre Feuerbach para destacar la eficacia de las mismas: «¿qué quiere decir M‹arx› en las *Tesis sobre Feuerbach* cuando habla de la "educación del educador" sino que la superestructura reacciona dialécticamente sobre la estructura y la modifica, o sea, no afirma en términos realistas una negación de la negación?, ¿no afirma la unidad del proceso de lo real?» (Q7, §1, p. 149). Estas palabras, además de reforzar la hipótesis de Garrido, denotan que el

[200] Advertimos de nuevo que Gramsci llevó a cabo la traducción de una serie de textos de Marx al inicio del *Cuaderno 7*, en cuyo primer lugar figuran las *Tesis sobre Feuerbach*.

cambio en la concepción de uno de los dos elementos de la metáfora, la superestructura, produce necesariamente un cambio en la concepción del otro, la estructura, es por eso que, con Guzzone, «la redefinición del materialismo histórico como filosofía de la praxis mediante la asunción de la traducibilidad de los lenguajes como su "elemento crítico" fundamental va acompañada [...] del cuestionamiento del carácter estático cuasi-naturalista de la "estructura"» (Guzzone, 2018, p. 24).

Entre febrero y marzo de 1931, ya sumido en la redacción del tercer bloque de «Apuntes de filosofía», Gramsci realiza una genealogía de la observación de Marx en *La sagrada familia*, llegando a la conclusión de que fue un pasaje de Hegel contenido en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* la referencia literal de la reflexión marxiana: «entre los alemanes no pasó de ser una pacífica teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente» (Hegel, 2016, p. 1038). Pero lo que Gramsci destaca es que la misma también habría sido la inspiración del «pensamiento que se expresa en las *Tesis sobre Feuerbach*, a saber, que los filósofos han explicado el mundo y se trata ahora de transformarlo, es decir, que la filosofía debe convertirse en "política", "práctica", para seguir siendo filosofía: la "fuente" para la teoría de la unidad de teoría y práctica» (Q8, §208, p. 340). Para Frosini, el descubrimiento de la «fuente» hegeliana condujo «a Gramsci a radicalizar su posición y a establecer un circuito entre historia, filosofía y política» (Frosini, 2019, p. 58). La operación intelectual habría consistido en que los filósofos alemanes, conmocionados por el acontecimiento revolucionario francés, se interrogaron acerca del sentido del mismo, lo que supondría un gesto de extraordinaria relevancia debido a que fue un hecho político, y no filosófico, lo que inspiró su reflexión. Pero, además, esto también les obligó a trasladar el lenguaje francés de la política al campo semántico alemán de la filosofía, o sea, a ir de la práctica a la teoría, lo que enriqueció profundamente el lenguaje filosófico al mismo tiempo que lo impele a reafirmarse en pos de conservar y fortalecer su autonomía. En este punto, se comprende mejor que el importantísimo significado de la traducción reside en que no fue un hecho particular, sino que inauguró un tiempo histórico, una época en la que historia, filosofía y política entablan relaciones de identidad sin perder su independencia. Este episodio, por tanto, «determinó el "tiempo" que la filosofía tenía que "aprender en el pensamiento"» (Ibid.).[201]

[201] Estas palabras de Frosini recogen con singular sobriedad el significado tanto de la traducibilidad como, si le sumas a David Ricardo, el de la inmanencia. O sea, la fórmula «filosofía de la praxis es igual a Hegel + David Ricardo» (Q10(II), §9, p. 527).

A diferencia de Hegel, no obstante Gramsci le haya otorgado un papel preponderante en la empresa marxiana,[202] el propio Marx va más mucho más allá en la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*. El sistema filosófico hegeliano, a la par que reconoce la estrechísima vinculación entre historia y filosofía, busca capturar su hallazgo en una estructura metafísica, por lo que no rompe con los esquemas clásicos de la disciplina, sino que los salvaguarda, digámoslo así, de su disolución en la historia. En contraste, el Marx de Gramsci, al introducir el principio de traducibilidad en el núcleo de su propuesta, desplaza el objeto filosófico y lo transforma, definiendo la teoría y la práctica en una constante relación de intercambio. A partir de ahora, la verdad de la filosofía ya no habría que buscarla en su abstracción, sino en su poder, «en su participación específica y efectiva en la realización de la tendencia fundamental, que por definición es afirmadora de la vida, del proceso histórico-práctico» (Echeverría, 2013, p. 83).

Tal es el sentido que Gramsci imprime a la cita engelsiana presente en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, recuperada por él en varias ocasiones: «el movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana» (Engels, 2006, p. 55); lo que no suponía desechar la filosofía, sino todo lo contrario, realizarla sobre una nueva base, inaugurada por el estallido francés. En palabras de Losurdo, para el reciente movimiento obrero y comunista «heredar la filosofía clásica alemana, que culmina en Hegel, significa asumir no ya la herencia de una simple escuela filosófica, por grande que sea su importancia en la elaboración de categorías teóricas [...] decisivas para la comprensión del proceso revolucionario; significa heredar el mundo histórico de la modernidad» (Losurdo, 2015, p. 33).

La coherencia de Gramsci, para cerrar el círculo, reside en que su lectura de la undécima tesis, los esfuerzos por deshacer el nudo gordiano del materialismo histórico, tiene un significado inmediatamente político: evitar que las energías del movimiento obrero sean canalizadas por las formas sólo parcialmente democráticas del parlamentarismo burgués, la revolución pasiva que se inauguró con Hegel y la restauración, y adoptó una nueva configuración histórica con Croce y el fascismo. De esta reflexión colige Frosini que hay, «en la forma en la que Gramsci afirma la necesaria reciprocidad del nexo teoría-práctica y del nexo práctica-teoría, un reconocimiento de la necesidad de soldar no sólo la traducibilidad y la unidad de teoría y práctica, sino también ambas con la cuestión de la hegemonía» (Frosini, 2019, p. 61). Como ya se explicó en el capítulo anterior, la figura de Lenin será decisiva en los *Quaderni* para la comprensión del *hecho* hegemónico.

[202] También Labriola, en una carta dirigida a Engels, se inserta dentro de esta genealogía: «quizá –o sin quizá– me hice comunista a causa de mi educación (rigurosamente) hegeliana» (Losurdo, 1997, p. 170).

La nota §2 del *Cuaderno 7*, también fechada en noviembre de 1930, Gramsci la rotula con el título «Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos»,[203] y en ella apunta: «En 1921: cuestiones de organización. Vilici ‹Lenin› dijo y escribió: "no hemos sabido 'traducir' a las lenguas 'europeas' nuestra lengua"» (Q7, §2, p. 149).[204] Veamos un fragmento más extenso del opúsculo leninista «Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial» para inferir el porqué de la referencia:

> En 1921 aprobamos en el III Congreso una resolución sobre la estructura orgánica de los partidos comunistas y los métodos y el contenido de su labor. La resolución es magnífica, pero es rusa casi hasta la médula; es decir, se basa en las condiciones rusas. Este es su aspecto bueno, pero también su punto flaco. Flaco porque estoy convencido de que casi ningún extranjero podrá leerla; yo la he releído antes de hacer esta afirmación. Primero, es demasiado larga, consta de cincuenta o más puntos. Por regla general, los extranjeros no pueden leer cosas así. Segundo, incluso si la leen, no la comprenderán precisamente porque es demasiado rusa. No porque esté escrita en ruso (ha sido magníficamente traducida a todos los idiomas), sino porque está sobresaturada de espíritu ruso (Lenin, 1987, pp. 308-309).

En este puñado de líneas es posible observar cómo se reflejan varios de los sentidos de la traducibilidad anteriormente aducidos. En primer lugar, el más claro de todos ellos es el que hace referencia, siguiendo a Boothman, al nexo concepto-cultura-lenguaje, es decir, a pesar de la «magnífica» traslación idiomática, un lenguaje puede no ser comprendido sin una adaptación cultural que permita descifrar su significado adecuadamente. Por otro lado, un desacierto tal en la traducción dificulta su aplicabilidad política y, por ende, su efectividad para «contribuir prácticamente a la producción de homogeneidad y organización política de la lucha antifascista» (Garrido, 2021a, p. 460); en otras palabras: para ir de la teoría a la práctica.

Si Lenin era consciente de semejantes incovenientes era porque él había sido el principal operador político en la traducción al ruso de la doctrina marxista, lo que implicó, siguiendo al joven Gramsci, traicionar a *El capital* o, en verdad, a la hermenéutica mecanicista. En este

[203] Gramsci retomará esta nota en el cuaderno especial número 11, empleando el rótulo de la misma para dar nombre a la V sección de apuntes, formada por tres textos de de segunda redacción y uno de tipo B, todos dedicados a abordar cuestiones relacionadas con el tópico de la traducibilidad.

[204] Como se indica a pie de página en los *Quaderni*, Gramsci confunde las fechas del III y el IV Congreso de la Internacional Comunista, en el que él mismo participó. La nota refiere, en realidad, a la alocución pronunciada en el IV Congreso, celebrado en 1922.

punto, en el que el líder soviético se habría convertido en el traductor por excelencia y máximo representante de la filosofía de la praxis, es conveniente entender que «gracias al ejemplo de Lenin, Gramsci se había dado cuenta de que el cambio político, el cambio ideológico y el cambio económico tienen ritmos diferentes, y que la tarea de la política organizada, del partido, era traducir políticamente cada plan en todos los demás al nivel de las masas» (Frosini, 2006a, p. 154). Este es un aprendizaje indispensable para el dispositivo de la traducibilidad y, más generalmente, para una concepción no mecánica de los procesos históricos: una misma o diferentes sociedades (contextos nacionales e internacionales), a pesar de su suelo común, pueden albergar múltiples temporalidades discordantes entre sí. El principio de las totalidades asincrónicas supondría, verbigracia, que una catástrofe económica no necesariamente ha de desatar una crisis a todos los niveles, ideológica o de legitimidad, es tarea de los cuadros organizativos acoplar los ritmos entre las diferentes dimensiones. Es así que el marxismo elude, pues, la idea de un tiempo unitario, ya que «según la teoría de la traducibilidad, el trasfondo único sólo puede leerse en la articulación diferenciada de los enunciados; al mismo tiempo, se destruye la autonomía de la teoría, ya que toda expresión teórica sólo existe en concreto si se relaciona críticamente con su dimensión de eficacia práctica» (Frosini, 2019, p. 51).

Entre la segunda mitad de mayo y el mes de agosto de 1932, ya habiendo logrado fijar las líneas de fuerza de la inmanencia y la traducibilidad como ejes rectores de la filosofía de la praxis, Gramsci redactó dos notas (Q10(II), §12 y Q9, §63 respectivamente, según el orden cronológico de escritura) que, en su complementariedad, nos ayudan a comprender mejor el alcance del gesto leninista, político y científico, de la hegemonía. En el parágrafo §12 del segundo bloque de textos del *Cuaderno 10*, Gramsci asegura que «Ilici [Lenin] habría hecho progresar [de forma efectiva] la filosofía [en cuanto filosofía], en la medida en que hizo progresar la doctrina y la práctica política» (Q10(II), §12, p. 529). El agitador soviético, provisto del *corpus* materialista histórico, supo interpretar mejor que nadie que se daban las condiciones suficientes para transformar una coyuntura marcada por la guerra y la crisis, lo que definiría el gesto filosófico por excelencia enunciado por Marx en la undécima de las glosas sobre Feuerbach. La cuestión acerca de la cual se interroga Gramsci en el epígrafe §63 del Q9, es la de «si una verdad teórica que se descubre en correspondencia con determinada práctica puede generalizarse y considerarse universal en una época histórica» (Q9, §63, p. 412).

Lo que estaría en juego en este punto es el significado mismo de una *verdad* como núcleo a partir del cual se organiza una sociedad y se establecen los fundamentos que rigen las conductas de las poblaciones. ¿En qué consistiría, entonces, la prueba de su universalidad? Según Gramsci, «la prueba de su universalidad consiste precisamente en lo que esa verdad

teórica *deviene*» (Ibid., el destacado es nuestro), por lo que dicha verdad tiene asociado un factor de tiempo, es un futurible que dependerá del «1) estímulo para conocer mejor la realidad efectiva en un ambiente distinto a aquel en el que fue descubierta, y en ello radica su primer grado de fecundidad» –es decir, del éxito de la traducción de un marco sociocultural a otro–; y, «2) habiendo estimulado y ayudado a esta mejor comprensión de la realidad efectiva, se incorpora a esta misma realidad como si fuese originaria suya» –esto es, de la unidad efectiva de teoría y práctica, de la convivencia y connivencia de ambas sobre un terreno común–. A lo que sentencia: «en este incorporarse está su universalidad concreta» (Ibid.). Este sería el esbozo axiomático gramsciano en el que teoría y práctica formarían parte de un mismo proceso histórico en movimiento, siempre subordinado a la tensión de la lucha entre grupos sociales y, por ende, nunca definitivo. Es por eso, añade Gramsci, que «la unidad de la historia, eso que los idealista llaman unidad del espíritu, no es un presupuesto, sino un continuo y progresivo hacerse» (Ibid.), con un énfasis performativo que recuerda a aquel otro dictamen de que «realmente se "prevé" en la medida en que se obra» (Q11, §15, p. 553).

Estos son algunos de los motivos de la grandeza que el sardo imputa al revolucionario ruso, por los que la hegemonía habría hecho prosperar tanto la política como la ciencia: Lenin *previó* (hecho de conocimiento) en la medida en que *obró* (hecho político). En palabras, una vez más, del estudioso gramsciano Fabio Frosini:

> al formular y practicar la hegemonía, Lenin produjo una nueva verdad filosófica: que la filosofía y la política son la misma «cosa» en diferentes lenguajes y, en consecuencia, la superioridad histórica de una clase se mide por su capacidad de interpretar este entretejido, desarrollando su dinámica interna hasta universalizar práctica y teóricamente su posición (Frosini, 2010, pp. 90-91).

En el parágrafo §12 del décimo cuaderno, Gramsci suma dos variables relacionadas, por un lado, con el marco de creencias en el que los sujetos actúan y, por el otro, con los medios y las mediaciones que articulan un dispositivo social y lo dotan de cierta regularidad y automatismo: «la realización de un *aparato hegemónico*, en tanto en cuanto crea un nuevo *terreno ideológico* y determina una *reforma de las conciencias* y de los *métodos de conocimiento*, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico» (Q10(II), §12, p. 529, el destacado es nuestro). Abordaremos la ideología, su crítica y el momento de la catarsis en el próximo subapartado, y, más adelante, estudiaremos como un vector independiente, el último de este capítulo, la

cuestión de los «aparatos hegemónicos». Todo ello en su unidad orgánica conformarían eso que hemos denominado «técnicas y tecnologías de la producción ideológica».

4.2.2. De un reino (necesidad) al otro (libertad). Catarsis, ideología y crítica de la ideología

Como se habrá podido observar hasta ahora, la relación de Gramsci con Marx está marcada por el profundo interés pero también por la tremenda dificultad en el acceso a sus obras, tanto por las condiciones relativas a la estancia en prisión, lo que en ocasiones le conduce a reconstruir de memoria pasajes completos, como por la propia casuística de la producción editorial marxiana. Si atendemos a la evolución de su «retorno a Marx» en los *Quaderni*, parece evidente que Gramsci busca en el pensamiento de Marx «los argumentos para descartar las interpretaciones que tienen una concepción excesivamente limitada de las ideologías o consideran las superestructuras como un reflejo pasivo de las estructuras económicas» (Sánchez Berrocal, 2022, p. 7). Este será el motivo por el que considere que semejantes hermenéuticas simplificadoras habrían de ser combatidas «teóricamente como un infantilismo primitivo, o prácticamente con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas» (Q7, §24, p. 164).[205] En medio de este *totum revolutum* de factores de orden teórico, biográfico y coyuntural es donde Gramsci ha de elaborar y fijar su hipótesis sobre cómo se originan las ideologías y el papel que interpretan en la sociedad moderna. Es por eso que, en aras de aprehender la concepción positiva que le otorga el sardo, esta ha de ser estudiada, siguiendo a Guido Liguori, «combinando una lectura "dilatada" del Prefacio del '59 con las marxianas *Tesis sobre Feuerbach*, y con el último Engels (del que, sin embargo, no es sorprendente que no retome el tema de la "falsa conciencia")» (Liguori, 2006, p. 121).

Es cierto que a lo largo de los *Quaderni* conviven un amplio abanico de significados de la ideología, empleados por Gramsci para referir funciones muy diferentes entre sí, pero este concepto irá poco a poco perdiendo su uso accidental para adquirir una dimensión propia que lo distinga de la tradición precedente. Retrocedamos, entonces, una vez más al Prefacio de 1859, allí donde Marx, a propósito de la lucha de clases, asegura que es en las formas ideológicas «dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen» (Marx, 2008, p. 5). Como ya hemos visto en la polémica con la visión crociana del materialismo

[205] Un estudio de la relación de Gramsci con estas «obras políticas e históricas concretas», específicamente con el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, se puede encontrar en Antonini (2020a).

histórico, esta afirmación bastará a Gramsci para otorgar una validez decisiva a los elementos superestructurales en el devenir de la historia, declarando incluso que dicha sentencia «tiene un valor orgánico, que es una tesis epistemológica y no psicológica o moral» (Q4, §38, p. 447). Sin embargo, reseñar su relevancia política y científica no ha de conducirnos a la conclusión errónea de una cierta autonomía de las mismas, obviando que las ideologías hunden sus raices en la realidad social a la que pertenecen.[206] Para evitar confusiones, Gramsci establece una distinción en el parágrafo de tipo B §19 del *Cuaderno 7*, aduciendo que entre los elementos que pueden llevar a error en la valoración de las ideologías se encuentra el hecho «de que se denomina ideología tanto a la superestructura necesaria de una determinada estructura, como a las elucubraciones arbitrarias de determinados individuos» (Q7, §19, p. 162). Entre las razones que posteriormente enumera para explicar la difusión del sentido peyorativo, algo que ha dificultado un abordaje científico a la altura de su complejidad, subyace la degeneración del marxismo propia de las corrientes mecanicistas ya abundantemente mencionadas. Es por eso que con el objetivo de ganar la precisión suficiente habría que «distinguir entre ideologías históricamente *orgánicas*, es decir, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías *arbitrarias*, racionalistas, "buscadas"» (Ibíd., el destacado es nuestro). La diferencia entre ambas reside en que las primeras, aquellas históricamente necesarias, «tienen una validez que es "psicológica": "organizan" a las masas humanas, forman el terreno en que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc.»; las llamadas «arbitrarias», en realidad, «no crean más que "movimientos" individuales, polémicas, etc.», y apostilla: «(tampoco estas son completamente inútiles, porque son como el error que se contrapone a la verdad y la afirma)» (Ibíd.). La distancia de Gramsci en este punto con las hermenéuticas que explican la ideología únicamente como una especie de «falsa conciencia» que exhorta al error, a una existencia equivocada, resulta evidente. Al contrario, esta debe ser vista «sobre todo como "concepción del mundo" positiva, lugar de constitución de la subjetividad colectiva necesaria para todos los "grupos sociales"» (Liguori, 2006, p. 122): el terreno en el que se distribuyen los roles sociales y, por tanto, la identidad de los individuos; o sea, el *locus* en el que habita una verdad práctica.

Ahora bien, reconocer que las ideologías no son una mera apariencia epifenoménica jamás implicaría que estas necesariamente surjan de la realidad social como un fiel reflejo de

[206] Recordemos como en la transición marxiana de la «crítica del cielo a la crítica de la tierra», recogida en el capítulo 2, este comienza a elaborar su crítica a los jóvenes hegelianos precisamente porque su juicio sobre el fenómeno religiosos ignoraba las bases sociales en las que la religión reposaba. Es decir, precisamente por carecer de una conciencia de la necesidad de la religión para otorgar explicación a una existencia escindida y contradictoria.

la misma porque, de ser así, el método de la crítica de la economía política perdería su identidad.[207] Lo que vendría a decir, más bien, es que, en su condición de creencias, tienen una finalidad precisa que no es, en absoluto, ilusoria. Este es el motivo por el que Gramsci recupera y modula otra cita del Prefacio de 1859 en la que Marx señala que «así como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que este cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia» (Marx, 2008, p. 5). En línea con el hilo argumental del Prólogo, el recurso utilizado por Marx serviría para acentuar la distancia entre la realidad social vinculada a las modos y las relaciones de producción y las formas de conciencia que de ellas se derivan. No obstante, en los escritos de prisión lo que se busca es restituir el valor metafórico de la expresión contextualizando su empleo e indagando en los orígenes de la misma –que sitúa en la evolución del derecho procesal por la cual la sentencia del tribunal se desplazó de la confesión del reo por interrogatorio a la recolección de pruebas materiales objetivas y testimonios de terceros– con el objetivo de poner de relieve su vigencia práctica. Por lo que, para Gramsci, lo que el acusado opina de sí, o cuál es la propia conciencia de una época, sí que aportaría información relevante, aunque no haya una identificación total entre la realidad o los acontecimientos y el discurso que se tiene sobre la realidad o los acontecimientos. Es tarea del intelectual, de los cuadros organizativos, «identificar la brecha semántica entre el significado literal y el real», y desentrañar «en qué dirección conduce» (Frosini, 2006a, p. 158); aunque, en el marco del historicismo absoluto, la posición misma del intelectual está supeditada a su contexto político y social de referencia y, por lo tanto, este no puede disociarse del mismo, suspender su criterio en un limbo de autenticidad. Esto significa, sin lugar a dudas, la apertura de otro problema que abordaremos a continuación, los vínculos entre teoría e ideología, fundamentalmente, la especificidad del materialismo histórico, algo que ha quedado recogido de manera magistral en la cita del filósofo hispanomexicano Adolfo Sánchez Vázquez:

> La premisa fundamental de la verdadera filosofía de la praxis es verse a sí misma no sólo como una reflexión sobre la praxis sino como un momento de ella y, por tanto, con la conciencia de que siendo teoría sólo existe por y para la praxis. O también: con la conciencia de que su pleno cumplimiento como teoría está fuera (o más allá) de la teoría misma (Sánchez Vázquez, 1977, p. 7).

[207] En este sentido, afirma Galcerán: «el que no sea pura invención estriba en que ese discurso está entrelazado con percepciones de lo real que elabora (sensaciones, impresiones, intuiciones, previsiones, deducciones, pronósticos, etc.) en el marco de una construcción teórica determinada [...] *Si la realidad y el pensamiento se adecuaran directamente, la teoría no sería necesaria dice Marx*» (Galcerán, 2023, p. 229).

Antes, sería notable destacar que la innovación gramsciana frente a los paradigmas legaliformes y/o economicistas no tendría tanto que ver con la posibilidad de suprimir el concepto de verdad objetiva, sino, de manera muy diferente, con captar la forma específica en que las ideologías producen políticamente *efectos* de verdad, en la medida en que se infiltran en las masas y orientan el rumbo de una sociedad determinada. En la nota §21 de tipo B perteneciente a la segunda sección de «Apuntes de filosofía», la cual Gramsci titula sintomáticamente «Validez de las ideologías», busca explicar esto sirviéndose de otro recurso marxiano que expresa de memoria. En el parágrafo dice así: «recordar lo que afirma Marx con frecuencia respecto a la "solidez de las creencias populares" como elemento necesario de una determinada situación»; y continúa: «otra afirmación de Marx es que una convicción popular tiene a menudo la misma energía que una fuerza material o algo similar, y que es muy significativa» (Q7, §21, p. 163).[208] A lo que añade un apunte sobre la unidad indefectible entre las fuerzas materiales y las ideologías en analogía con el contenido y la forma, ambos articulados en el concepto de cuño soreliano de «bloque histórico»: «en el que precisamente las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, ‹donde la› distinción de forma y de contenido ‹es› meramente didáctica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente, y sin la presencia de las fuerzas materiales las ideologías serían meros caprichos individuales» (Ibid).

Lo que parece claro a estas alturas, como expresa Rafael Díaz-Salazar, es que «el interés de Gramsci por el estudio de la ideología está en función de la movilización política de las masas y de la búsqueda del lugar específico de la filosofía de la praxis dentro de las diversas tendencias filosóficas materialistas e idealistas» (Díaz-Salazar, 1991, p. 115); algo que nos empuja, de nuevo, a interrogarnos sobre el emplazamiento del materialismo histórico en la teoría gramsciana de la ideología.

El modo en el que Gramsci conecta ideología y teoría –o filosofía de la praxis como ciencia de la inercia y el cambio social– ha de ser aprehendido, por un lado, con la crítica de Croce al marxismo, y, por el otro, con la impronta de Labriola en la hipótesis de la independencia del materialismo histórico. Dado que ambas han sido ampliamente desarrolladas, pasamos directamente a definir, según Gramsci, los criterios que diferencian a la filosofía de la praxis de las demás expresiones ideológicas. El momento en los *Quaderni* en el

[208] El sardo no logra finalmente ubicar la procedencia de la misma, con todo, en el aparato crítico de la edición crítica del Instituto Gramsci, Valentino Gerratana (Gramsci, 2014, p. 2755) remite al famoso pasaje de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en el que Marx declara: «el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas» (Marx, 2014, p. 60).

que mejor se representa este clivaje diríamos que se encuentra en el §41(XII) del Q10(II), en el que, a pesar de no ser el correspondiente texto C, se despliegan las intuiciones expresadas en el §19 del *Cuaderno 7* mencionadas más arriba. Aquí Gramsci atestigua, haciendo equivalentes filosofía e ideología, que «hay una diferencia fundamental entre la filosofía de la praxis y las demás filosofías», la cual estriba en que «las otras ideologías son creaciones inorgánicas porque son contradictorias, porque están dirigidas a la conciliación de intereses opuestos y contradictorios; su "historicidad" será breve porque la contradicción aflora después de cada acontecimiento del que han sido instrumentos» (Q10(II), §41(XII), p. 584). En contraste, la filosofía de la praxis «no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, y de hecho es la teoría de tales contradicciones», lo que significaría que, en lugar de operar como

> el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre las clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, también las desagradables, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior, además de sus propios engaños (Ibid.).

En este fragmento vuelven a presentarse algunos elementos que, a estas alturas, nos resultarán familiares. Lo primero, es subrayar que no todas las ideologías son iguales, como indica Liguori, «constituyen el terreno común y necesario de la conciencia y aún del conocimiento, pero la superioridad de la ideología marxista se debe a la conciencia del propio carácter no absoluto y no eterno: conciencia de *parcialidad*, ligada a una clase y a un momento histórico» (Liguori, 2022b, p. 267). De ahí se deriva que la política, o el *hecho* hegemónico, sea un vector crucial en la universalización de un criterio de verdad, porque es el medio por el cual se cumple la función metonímica en el que los intereses de una parte, el proletariado o las clases subalternas, se convierten en la matriz normativa, legal y simbólica del conjunto de la sociedad. Observamos, una vez más, como las *Tesis sobre Feuerbach* sobrevuelan la exposición gramsciana en la medida en que la teoría y la práctica vuelven a intersecarse, y, por ende, el principio de la *traducibilidad* se revela como la *conditio sine qua non* de la expansión hegemónica.

¿Es posible, entonces, establecer una distinción entre teoría, ideología (y política), o aislar un momento propiamente teórico? Hemos de reconocer que la respuesta no es sencilla, y que el carácter fragmentario e interrumpido de los *Cuadernos de la cárcel* es una variable que,

por si fuera poco, lo torna en un asunto aún más complicado. Apoyándonos en Frosini, además de en todo lo contado hasta ahora, nos atreveríamos a señalar que una teoría no ideológica sólo podría ser aquella que reposa sobre una única tesis, la de que «la verdad de una ideología se encuentra en sus efectos, y que este principio se aplica *también* al materialismo histórico» (Frosini, 2006a, p. 159). Lo cierto es que la filosofía de la praxis ha de ser descubierta como una cosmovisión teórico-práctica unitaria en la que sus piezas se encuentran formidablemente ensambladas, por lo que únicamente pueden, o deben, ser desvencijadas so pretexto analítico o didascálico. Habiendo hecho semejante puntualización, se podría hacer un desacoplamiento esquemático por el que el marxismo de Gramsci distinguiría: 1) ideología como un equivalente a *Weltanschauung* o concepción del mundo; 2) política en tanto ejercicio colectivo de reforma moral e intelectual de, y desde, las clases populares; 3) teoría o ciencia como, por un lado, juicio de las ideologías parciales –lo que, lejos del sentido meramente culturalista, implica también la crítica de la economía política– y, por el otro, acción-previsión o experimentación en los esfuerzos incesantes por la construcción de una voluntad colectiva. Para clausurar este apartado, procederemos a indagar un instante concreto de reunificación de estos tres elementos que Gramsci denominó con el significante «catarsis» o «momento catártico».

En el parágrafo §20 del *Cuaderno 7*, Gramsci le reprocha a Bujarin no haber examinado en su *Ensayo popular* el punto fundamental del materialismo histórico: «¿cómo es que de las estructuras nace el movimiento histórico?» (Q7, §20, p. 162). Esta afirmación encajaría bien con aquella otra formulada más de un año después en la nota §6 del Q10(II), en la que declara que «la fijación del momento "catártico" deviene [...] el punto de partida para toda la filosofía de la praxis» (Q10(II), §6, p. 525). En cualquier caso, lo que sigue a continuación de sendos extractos es un retorno, una vez más, a los fundamentos del Prefacio de 1859: «que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya, o vayan a aparecer, sus *condiciones necesarias y suficiente*s; y que ninguna sociedad perece antes de haber expresado todo su *contenido potencial*» (Ibíd., el destacado es nuestro).[209] Parece fuera de toda duda que en Gramsci el paso de una sociedad a otra de un tipo diferente, el cambio histórico, está regido por criterios nítidamente políticos, y este es el sentido que le otorga a los principios enunciados por Marx. Así en el epígrafe §17 del Q13, a propósito del análisis de las relaciones de fuerzas a

[209] En esta nota, fechada en la segunda mitad de mayo de 1932, se refleja con harta claridad aquello a lo que se refería Guido Liguori con una lectura «dilatada» del Prólogo de 1859. Gramsci habría sustituido del original de Marx, por un lado, «condiciones materiales» por «condiciones necesarias y suficientes», y, por otro lado, «fuerzas productivas» por «contenido potencial». Recordemos que en este momento ya se habían llevado a cabo las traducciones de textos marxianos compendiadas al inicio del Q7, por lo que podemos intuir que el cariz antieconomicista del marxismo del sardo es evidente.

partir del canon metodológico marxiano, el pensador comunista declara que «tales análisis no pueden y no deben ser fines en sí mismos (a menos que se escriba un capítulo de historia del pasado), sino que adquieren un significado sólo si sirven para justificar una *actividad práctica*, una *iniciativa de voluntad*» (Q13, §17, p. 75). Lo que todos estos momentos tienen en común es un desplazamiento que iría de las condiciones objetivas, de los modos y fuerzas de producción, a las subjetivas, la conformación de una voluntad organizada que explora y expande los contornos de agencia social; es a semejante curso transicional a lo que Gramsci habría denominado con el término «catarsis».

Si en sus orígenes etimológicos la catarsis está vinculada la purificación,[210] sería posible afirmar que el sentido del momento catártico en Gramsci tiene que ver con expiar los intereses corporativos de los grupos sociales vinculados a la estructura para ir más allá de ellos, para transgredir sus límites de influencia. Así lo hace saber en una de las notas mencionadas: «se puede emplear el término "catarsis" para señalar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, es decir, a la elaboración superior de la estructura como superestructura en la conciencia de los hombres» (Q10(II), §6, p. 525). Mientras que la estructura opera de manera casi automática sobre un plano de inconsciencia del que es dependiente la inercia social, en la superestructura llegan los sujetos a tener el control, al menos intelectual, sobre sus propias condiciones de existencia; lo que no querría decir, como ya hemos visto, un dominio absoluto sobre ellas, tal forma de pensar rozaría el voluntarismo o el «ideologismo» denunciado por Gramsci.

En este punto, las ideologías desempeñan una labor fundamental en un doble sentido. De un lado, porque funcionan como el cemento orgánico del bloque histórico dominante, articulan y dirigen un modo de vida vinculado a los intereses de las clases capitalistas y terratenientes. Por otra parte, porque «la filosofía de la praxis –expresa el sardo haciendo suya, una vez más, la máxima del Prefacio– afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su posición social y por tanto de sus obligaciones en el terreno de las ideologías»;[211] de lo que colige que «la propia filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en el que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social, de su propia fuerza, de

[210] Un análisis sobre los usos de la «catarsis» en el marxismo se puede encontrar en la entrada de Thomas en el *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo* coordinado por Haug, et al. (2023).

[211] El pasaje completo al que se refiere Gramsci dice así: «con la modificación del fundamento económico todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen» (Marx, 2008, p. 5).

sus propias tareas y de su propio devenir» (Q10(II), §41(XII), p. 583). El marxismo, entonces, es una ideología entre otras debido a su carácter cismundano, de idea o sistema de ideas al servicio de un grupo social, pero, en oposición al resto, se ratifica en su postura y pretende desbordar los confines de la historia que lo dota de sentido. Todo ello, no se podría lograr simplemente sustituyendo a un grupo social por otro en la jerarquía del poder, sino proporcionando las herramientas necesarias para que los estratos sociales inferiores se eduquen a sí mismos en el arte de gobierno, es decir, tomen las riendas de su propio devenir de manera colegiada.

Nos gustaría llamar la atención sobre un aspecto poco estudiado de la teoría gramsciana que está en estrecha relación con la cuestión catártica, y es que dicha toma de conciencia y metamorfósis del sujeto tiene también fuertes repercusiones sobre el procedimiento mediante el cual se constituye la personalidad individual, es decir, que tiene implicaciones de orden psicológico, sociológico y antropológico.[212]

En su obra sobre las posibles fuentes no marxistas del pensamiento de Gramsci, Antonio Di Meo pone en relación la cuestión hegemónica con la proliferación científica, anterior y coetánea, de investigaciones dedicadas a la formación del Yo y las disposiciones ocultas del inconsciente. Más que otros pensadores revolucionarios, el sardo mostró un interés especial por los procesos mentales de «actividad» y «pasividad» en los comportamientos humanos colectivos e individuales. Un ejemplo claro de ello es su célebre frase en la que afirmar que «todos los hombres son filósofos», o su preocupación por el fordismo en la mecanización del gesto, la adaptación muscular-nerviosa a los ritmos maquínicos de la producción y sus consecuencias sobre el desempeño cerebral. Como indica Di Meo, Gramsci fue de los pioneros en señalar que la pasividad también es una fuerza social históricamente activa. Aunque puede sonar paradójico, el argumento consiste en que explicar la pasividad como condición de la subordinación, a la vez que la subordinación se comprende por la predisposición a la pasividad, sería tropezar y precipitarse en un circuito tautológico que, en realidad, reitera aquello que pretendía esclarecer. Esto no anula el hecho de que hay un fuerte componente de indiferencia, resignación o apatía propiciado por patrones de regularidad, sino que busca llamar la atención en que hay «un elemento, por así decirlo, de resistencia activa al cambio e incluso de tendencia al restablecimiento de la situación anterior a ella» (Di Meo, 2024, p. 80).[213] Una hegemonía

[212] Un estudio sobre las implicaciones antropológicas del pensamiento gramsciano, especialmente en lo que al concepto de cultura se refiere, se puede encontrar en Krehan (2004).

[213] En este sentido, la pasividad podría ser identificada con el «consenso activo» en la nomenclatura de Baldacci, el cual propone distinguir entre tres tipos diferentes de manifestación del mismo: «existe el consenso activo del que se está sinceramente convencido y que, como tal, es la expresión de una auténtica hegemonía [...] consenso

establecida precisa de la adhesión activa de las clases aliadas e, incluso, de las adversarias. El filósofo italiano Toni Negri, en sus treinta y tres lecciones sobre Lenin, hace una apreciación interesante sobre el momento de la ruptura, el cual debe dirigirse, «además de contra la forma jurídica del Estado, contra toda la acumulación del trabajo muerto, que efectivamente comprende la maquinaria, pero también el *tipo de cerebro* que los hombres se han forjado en contacto con la ciencia capitalista y con las necesidades de reproducción del modo de producción capitalista» (Negri, 2024, p. 305, el destacado es nuestro). Los esfuerzos de las clases dominantes para la formación de estados inerciales, o de un vasto mercado determinado, implica, señala Di Meo, «la presencia en ellos de un fuerte componente cultural, ideológico y lingüístico que lo sustente, y que necesita ser bien identificado» (Di Meo, 2024, p. 80). Es, pues, la extensa red organizativa de aparatos productivos y culturales la que en cada época y contexto penetra sobre los individuos y modula su personalidad, alcanzando incluso los rincones intrapsíquicos que conforman el *habitus* y su expresión sobre la vida cotidiana.

La ideología, interpretada desde estas coordenadas, estaría próxima a la conocida máxima orteguiana que reza eso de que «*las ideas se tienen; en las creencias se está*» (Ortega y Gasset, 2019, p. 23). Quizás, una de las aportaciones más sugerentes de Gramsci es que, además de certificar la efectividad de estas creencias en lugar de simplemente descartarlas por su «falsedad», no niega su carácter necesario, también para el materialismo histórico. Pensemos, verbigracia, en la defensa del conformismo que lleva a cabo en la nota §12 del cuaderno especial número once. Allí Gramsci declara: «merced a la propia concepción del mundo se pertenece siempre a determinado agrupamiento, y precisamente al de los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar»; y agrega la siguiente sentencia: «se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombres-masa u hombres colectivos» (Q11, §12, p. 630). La pregunta que tendría que hacerse es, entonces, a qué tipo de conformismo se adhiere el hombre-masa de un periodo histórico determinado. Según este modelo, habría que prestar especial atención a lo «molecular» precisamente porque es allí donde reside la tensión histórica entre el sujeto –la personalidad– y los grupos sociales –la ideología y sus dispositivos– .[214] Asimismo, continúa Gramsci con una fuerte presencia del sexto adagio a Feuerbach, «cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la personalidad propia se

oportunista de quien, a pesar de no estar convencido, busca obtener alguna ventaja; o el consenso pasivo, de quien simplemente no obstaculiza las decisiones del grupo dominante» (Baldacci, 2022, p. 123).

[214] A propósito de lo molecular, recomendamos consultar la entrada de Eleonora Forenza en Liguori et al. (2022, p. 348).

compone de forma extraña» (Ibid., p. 631) ya que conviven en él los más dispares elementos, desde los más atávicos a los más modernos. La crítica, pues, ha de partir de este punto para deshacerse de todas las sedimentaciones que las formas anteriores de dominación han ido depositando sobre los «hombres-colectivos». Por ello, el principio rector de la misma ha de ser «un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora, que ha dejado en ti mismo una infinidad de improntas, acogidas sin beneficio de inventario» (Ibid.). Es decir, el sujeto, en tanto núcleo abigarrado o centro de anudamiento,[215] requiere de una progresiva adquisición de autoconciencia en aras de, por una parte, desvelar el conjunto de relaciones sociales que lo atraviesan, y, por la otra, convertirla en unitaria y coherente, «elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado» (Ibid); esto es, la filosofía de la praxis.[216] En este intervalo de transición es en el que se ubica el momento catártico, en él se concerta el nexo individuo-personalidad y sujeto colectivo-ideología.

A riesgo de sonar redundantes, la crítica de la ideología habría de tener en cuenta estas palabras de Liguori en las que destaca que el «sujeto, vuelto consciente de sí, debe dotarse de un "aparato hegemónico" ("ideológico") propio para librar su lucha en las "fortalezas y casamatas" concretas del Estado "integral"», porque si esto no se comprende «se permanecería en una concepción idealista y a la vez racionalista e iluminista» (Liguori, p. 268). También Negri, a continuación del extracto citado más arriba, declara que «lejos de producirse de forma continua, el proceso del socialismo al comunismo deberá prever el desarrollo en su interior de una "revolución cultural permanente", la destrucción continua de los criterios objetivos de comprensión y conocimiento» (Negri, 2024, p. 305). Estas advertencias señalan una doble dirección que, en realidad, forman parte del mismo proceso: la *pars destruens* propiamente destituyente de un régimen de verdad; y la *pars construens* de orquestación y establecimiento de una civilización de nuevo tipo.

La primera de ellas reposa sobre la premisa de que, en tanto las ideologías son hechos históricos reales y no sólo elementos arbitrarios, la *traducción* que media entre la práctica y el discurso, y viceversa, requiere de un vasto andamiaje organizativo de aparatos culturales. Es por eso que el sentido de *develar* en Gramsci, la crítica a la ideología, no es simplemente el de quitar un velo que oculta la Verdad, sino más bien el de descubrir los ropajes que cubren el armazón de una clase social dominante, y no la crítica metafísica que pretende sustituir una

[215] Sobre la importancia del sintagma «centro de anudamiento» en Gramsci, véase Sacristán (1998).

[216] En la nota §12 del *Cuaderno 16*, Gramsci hace una reflexión magistral siguiendo esta misma línea. No obstante, no vamos a detenernos sobre ella porque sería redundar sobre parte de lo que se ha dicho, pero recomendamos encarecidamente su consulta.

Verdad por otra de la misma especie. Como indica Benedetto Fontana, «lo oculto no es tanto una "realidad" como un "modo práctico de gobierno y de dominio" que en el *reino arcano* no son más que el producto de la actividad social y colectiva» (Fontana, 2000, p. 295).[217] El segundo sentido, pues, debe entenderse como una consecuencia lógica del primero, o sea, desmontar su estructura ideológica en aras de desarticular sus piezas y ensamblar otra estructura más participativa y democrática. Este es el motivo por el que «develar también es combatir» (Ibid.), y por el que Gramsci asegura que «si el político es un historiador (no sólo en el sentido de que hace historiografía, sino en el sentido de que al operar en el presente interpreta el pasado), el historiador es un político, y en este sentido [...] la historia sigue siendo historia contemporánea, es decir, política» (Q10(II), §2, p. 523).

Al tener en cuenta que, dado el desplazamiento gnoseológico del enlace Marx-Labriola-Lenin, una verdad únicamente es tal en la medida en que es compartida por una comunidad (in)consciente que la efectúa, la revolución cultural permanente, o su declinación gramsciana en términos de hegemonía, no puede emprenderse sin el despliegue coordinado de una infraestructura de (auto)producción del consenso que vehicule la unión del principio del pensamiento y de la acción o unidad de teoría y práctica –inmanencia y traducibilidad recíproca–; es decir, que disponga de la capacidad y la voluntad de impulsar el movimiento histórico sobre la base de la estructura.

4.3. Vectores de fuerza (III): aparatos hegemónicos

El de aparato de hegemonía, curiosamente, ha sido un concepto que ha pasado relativamente desapercibido entre la bibliografía gramsciana. Ya en 1975, la filósofa francesa Christine Buci-Glucksmann, a la que debemos, a día de hoy, uno de los ensayos más completos sobre el tema, afirmaba: «si el concepto de hegemonía ha sido objeto de numerosos análisis, no podemos decir lo mismo del concepto de aparatos de hegemonía. Esta ocultación de un concepto histórico esencial de Gramsci no deja de tener efectos negativos» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 84). Cinco décadas más tarde, la situación no parece haber cambiado de manera sustancial, lo cual es llamativo si tenemos en cuenta las palabras de un estudioso como Peter Thomas a propósito del

[217] Resulta evidente, una vez más, que Gramsci, en este punto, se distancia de la versiones vulgares de la ideología como «distorsión» o «falsa consciencia», las cuales tienen como contraparte necesaria una visión alternativa de la lucha ideológica fuertemente condescendiente como un «despertar», un corrimiento del velo que permite al resto ver la luz; en definitiva, una explicación «del desarrollo de la consciencia de la clase obrera fundada, sorprendentemente, en el modelo de San Pablo y el camino a Damasco» (Hall, 2013, p.142).

mismo término: «en sentido estricto, el carácter distintivo del concepto de hegemonía del propio Gramsci consiste precisamente en este "microconcepto" [aparatos de hegemonía] de la forma concreta en que se ejerce la hegemonía» (Thomas, 2010, p. 224). Es decir, sólo se podrá lograr una comprensión auténtica y profunda de la hegemonía atendiendo a esta otra categoría, la de aparatos de hegemonía, prestando atención a la urdimbre y la trama, a los elementos que la forman y a las relaciones que establecen.

Llegados a este punto en la presente investigación, este sintagma tiene una importancia clave, es la columna vertebral que dota de un cuerpo y articula los contenidos que han sido explicados anteriormente. Los aparatos de hegemonía, a partir de los ejes rectores de la filosofía de la praxis (inmanencia y traducibilidad), se pueden entender como instancias de conexión recíproca entre el mundo de la producción, la cultura y el Estado, pero no forman un complejo institucional independiente, sino que se instalan en el tejido mismo de la producción, la cultura y el Estado. Serían, por tratar de resumirlo, los propios enclaves técnicos y tecnológicos en los que se originan las inercias sociales, los circuitos de regularidad y automatismo, y los sistemas de pensamiento y sus prácticas, científicas e ideológicas. Ahora bien, ya hemos visto que tal circularidad en el análisis gramsciano está siempre atravesada por el conflicto incandescente, por la vivacidad de la lucha de clases, lo que haría escapar al término de los esquemas funcional-estructuralistas asociados, por ejemplo, a la teoría de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) de Althusser.[218] En las sucintas palabras de Francioni, «se puede definir "aparato hegemónico" a toda institución, lugar o agente, que organiza, transmite y asegura la hegemonía de una clase sobre las demás» (Francioni, 1984, p. 175). No obstante, abordar los aparatos de hegemonía en toda su complejidad, teniendo en cuenta que han de ser preferiblemente estudiados sobre el terreno de lo concreto, resultaría una tarea imposible, por lo que haremos una introducción a la definición de los mismos y nos detendremos sobre algunos de los vértices culturales más relevantes en la teoría gramsciana.

[218] La propia obra de Buci-Glucksmann, en este sentido, ofrece una lectura althusseriana de Gramsci, pero, al mismo tiempo, se sirve de Gramsci para ir más allá de Althusser. Es decir, reconoce las debilidades de la hermenéutica althusseriana, de sus críticas al historicismo absoluto, y, también, destaca que Althusser apunta en una dirección que hasta entonces había sido exiguamente explorada. Lo que ambos pensadores habrían tenido en común fue su énfasis en el papel de las superestructuras. Un ejemplo del filósofo francés, además de lo que ya hemos examinado en Gramsci, se encontraría en sus *Elementos de autocrítica*: «las ideologías no son puras ilusiones (Errores) sino cuerpos de representaciones que existen en las instituciones y en las prácticas» (Althusser, 1975, p. 85). En otro artículo, el famoso texto «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», admite que «Gramsci es el único, hasta donde sabemos, que avanzó por la ruta que nosotros emprendemos. Él tuvo esta idea "singular" de que el Estado no se reducía al aparato (represivo) de Estado sino que comprendía, como él decía, un cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, las Escuelas, los sindicatos, etc. Por desgracia, Gramsci no sistematizó sus intuiciones, que se han quedado en el estado de observaciones agudas pero parciales» (Althusser, 2015, p. 282). Una crítica a la lectura althusseriana de Gramsci, además de en Buci-Glucksmann (1978), se puede encontrar en Frosini (2006b), Thomas (2010), Garrido (2019) o Baldacci (2022, pp. 116-133).

Desde sus primeras incursiones en los *Cuadernos de la cárcel*, el concepto de aparato de hegemonía se encuentra asociado a aquel otro en continua transformación, el de hegemonía, y serán empleados en el escrutinio historiográfico de la Revolución francesa y las restauraciones de 1815. Recordemos que este, en Gramsci, debería ser identificado con el consenso (dirección), aunque, de manera ambigua, en ocasiones también incluye las diferentes formas de coerción (dominio + consenso). Ambos, como veremos a continuación, están recogidos en el paraguas del Estado integral o ampliado, categoría original del *corpus* gramsciano que alberga la sociedad política + la sociedad civil.

Pese a que vayamos a centrar la atención en aquellos dispositivos y principios estrictamente de consenso o de cultura, consideramos que sería un error restringir la polisemia del término, ligada a la polivalencia práctica de los propios aparatos, que incluiría también a aquellos del campo de la producción. La ontología dual de la hegemonía, en realidad, habría de ser trasladada a los propios aparatos hegemónicos y coercitivos, dado que no existe ningún aparato de consenso «puro» ni tampoco ningún dispositivo estrictamente coactivo. En las escuelas, verbigracia, también hay preceptos normativos que actúan sobre la formación espiritual de los alumnos (la posición corporal, la distribución espacial de las clases, etc.), así como en las fábricas o empresas también hay aprendizajes que van más allá de la instrucción mecánica y coactiva. Es importante abundar en que ambas son las que producen alteraciones antropológicas, cambios sobre la subjetividad histórica de los individuos.

Polemizando con la declinación althusseriana, Buci-Glucksmann sostiene que «si los AIE se convierten en el eslabón principal de la reproducción ideológica, se corre el riesgo de ocultar la función ideológica intrínseca de las relaciones de producción, como los modos de restructuración capitalista, por ejemplo, de las fuerzas productivas» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 89). Por eso, la filosofía de la praxis, con su énfasis en el análisis de la contribución de Ricardo, es decir, en el concepto de mercado determinado, ofrece un retrato más complejo y completo que el de Althusser, porque no hace del mercado una instancia regional allende los circuitos superestructurales, sino que lo integra orgánicamente, ofreciendo, entonces, una teoría de la re-producción en el que ambos términos son uno y el mismo, y su distinción sólo sería lógica en el plano analítico. Continuando con la pensadora francesa:

> el aparato de hegemonía califica y precisa al concepto de hegemonía, entendido como hegemonía política y cultural de las clases dominantes. Conjunto complejo de instituciones, de ideologías, de prácticas y de agentes [...], el aparato de hegemonía no encuentra su unificación sino en una expansión de clase. Una hegemonía se unifica

> solamente como aparato, por referencia a la clase que se constituye en y por la mediación de múltiples subsistemas: aparato escolar (de la escuela a la universidad), aparato cultural (de los museos a las bibliotecas), organización de la información, del marco de vida, del urbanismo, sin olvidar el peso específico de aquellos aparatos eventualmente heredados de un modo de producción anterior (del tipo de la Iglesia y sus intelectuales) (Ibid, p. 66).

Es cierto que en los escritos de prisión las referencias explícitas al mismo son exiguas, aunque su itinerario no debería limitarse a estas. En la nota §48 del primer cuaderno, redactada entre febrero y marzo de 1930, comparece por primera vez vinculado al ejercicio «normal» de la hegemonía, lo cual básicamente consistiría en «una combinación de fuerza y consenso, que se equilibran sin que la fuerza desborde en demasía al consenso, sino que se muestre apoyada por el consenso de la mayoría, expresado por los llamados órganos de la opinión pública» (Q1, §48, p. 72). Unas líneas más adelante, el dispositivo es cuando da muestras de su centralidad: «en el periodo de posguerra, el aparato hegemónico se agrieta y el ejercicio de la hegemonía se hace cada vez más difícil» (Ibid.); haciendo depender la hegemonía de sus aparatos, si este se resquebraja la crisis es, pues, inevitable. No obstante, para ahondar sobre el significado de lo que dice Gramsci es conveniente remitir al epígrafe anterior, un texto B titulado «Hegel y el asociacionismo»[219] en el que pone un énfasis especial en el carácter del consenso de los gobernados como «consenso *organizado*, no genérico y vago como el que se expresa en el instante de las elecciones» (Q1, §47, p. 70, el destacado es nuestro). A lo que sumaría un apunte importantísimo: «el Estado tiene y demanda el consenso, pero también "educa" este consenso mediante las asociaciones políticas y sindicales, que sin embargo son organismos privados, abandonados a la iniciativa privada de la clase dirigente» (Ibid.). El acento en las asociaciones políticas y sindicales, obviamente, no es fruto de la casualidad, sino que es el resultado tanto de la experiencia política e intelectual de su etapa ordinovista como del interés creciente por el modelo de fábrica norteamericano.

Tenemos, por tanto, compactando los dos parágrafos, el desempeño de la hegemonía como un equilibrio de fuerzas y consentimiento, pero un consentimiento que no es arbitrario, o incluso «pasivo», sino que se encuentra organizado, o «permanentemente organizado» (Q1, §48, p. 71), en aparatos de hegemonía de los que depende, los cuales son órganos privados,

[219] Sobre la relevancia de este epígrafe §47 en la definición de la hegemonía, recomendamos encarecidamente esta conferencia de Fabio Frosini, ya antes mencionada, para la Associació d'Estudis Gramscians de Catalunya: https://www.youtube.com/watch?v=eHqDmzxsmN8&t=5521s&ab_channel=Associaci%C3%B3d%27EstudisGramsciansdeCatalunya.

asociaciones políticas y sindicales, pero que tienen una función pública de pedagogía. Lo que se perfila en medio de este difícil galimatías es, por un lado, un novedoso concepto del Estado moderno y sus labores colegiadas, y, de otra parte, la existencia indispensable de una base material de la hegemonía, «no asimilable a una concepción idealista, cultural o liberal» (Liguori, 2022a, p. 35). Gramsci refuerza esta descripción en un texto B del tercer cartapacio, el fragmento §49, en el que asegura que «la posición que ha mantenido la iglesia en la sociedad moderna no puede explicarse sin conocer sus esfuerzos incesantes y pacientes por desarrollar continuamente su sector particular de esta *estructura material de la ideología*» (Q3, §49, p. 316, el destacado es nuestro).

En una serie de notas del *Cuaderno 6* (§§ 136, 137, 138) que se corresponden con el mes de agosto de 1931, Gramsci avanza posiciones en su definición de la naturaleza dual del Estado y la civilización moderna. Así es que señala que «en una sociedad determinada nadie está desorganizado y sin partido» (Q6, §136, p. 97), entendiendo organización y partido en un sentido lato, no formal ni rígido. Además, aquellas de las múltiples sociedades particulares que prevalecen formarían «el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población (o sociedad civil), que es la base del Estado en el sentido estricto de aparato gubernamental-coercitivo» (Ibid.). Aquí se contempla el modo en el que el aparato hegemónico, el que suministra y regula el consenso, es el complemento de aquel otro jurídico-represivo de gobierno. El coralario de esta reflexión se encuentra en el parágrafo ulterior, donde polemiza con un libro del historiador francés Daniel Halévy y su noción estrecha del Estado para señalar que «por Estado debe entenderse, además del aparato gubernamental, también el aparato "privado" de la hegemonía o sociedad civil» (Q6, §137, p. 98).

Lo interesante del último epígrafe §138, rotulado sintomáticamente «Pasado y presente. Paso de la guerra de maniobras (y del ataque frontal) a la guerra de posición también en el campo político», es que Gramsci vincula los tópicos sobre la ampliación del Estado y sobre la hegemonía y sus dispositivos a la meditación estratégica acerca de la posibilidad revolucionaria. Una vez que ha entendido, o al menos intuye, que el poder se dispersa y se traslada a los organismos estatales diseminados en nódulos del espacio «privado», es indispensable una reconfiguración de la razón militante. Es por eso por lo que, en la guerra de posición o de asedio, «se hace necesaria una concentración inaudita de la hegemonía» (Q6, §138, p. 99), y por lo que Gramsci considera que la transición de un tipo de estrategia a otra ha sido «el problema de teoría política más importante que han traído los años de posguerra, y el más difícil de resolver correctamente» (Ibid., p. 98).

A la luz de esta última reflexión parecería factible resolver que, por una parte, la conquista hegemónica depende de la coordinación efectiva de sus aparatos, y que, por ende, anticipando las palabras del parágrafo §12 del Q10(II), también una civilización de nuevo tipo, una nueva cultura.

Antes de continuar, quizás sea útil hacer una breve disgresión sobre el término «sociedad civil» y algunas de sus interpretaciones en aras de evitar posibles confusiones. Unas páginas más adelante de las notas mencionadas, Gramsci señala: «en política el error proviene de una comprensión inexacta de lo que es el Estado (en su significado integral: dictadura + hegemonía)» (Q6, §155, p. 106); es decir, aparatos coercitivos (sociedad política) + aparatos de producción del consenso (sociedad civil). Esta distinción, ahora veremos cómo, ha llevado a algunos intérpretes, especialmente al filósofo italiano Norberto Bobbio, a invertir la dirección del sentido dado por Gramsci, haciendo de él un pensador liberal que se distancia de Marx y prosigue el legado ético-político de Croce.[220] Semejante operación acrobática se resumiría en que, en los *Quaderni*, al dar prioridad a la hegemonía, la cual se inscribe en el plano superestructural y, dentro de este, en el subsistema de la sociedad civil, Gramsci, a diferencia de Marx, sitúa el motor de la historia en las superestructuras, en las relaciones ideológico-culturales, por lo que los protagonistas del proceso histórico no serían otros que los intelectuales. Resultará obvio a estas alturas de la investigación que una interpretación tal es, cuanto menos, problemática por varias razones. En primer lugar, porque implica una lectura vulgar de Marx, en la línea del *Dios ignoto* crociano y de la perversión economicista, de la que Gramsci se aleja radicalmente. Por otro lado, aquello que más valora Gramsci del filósofo de Tréveris, presente sobre todo en las *Tesis sobre Feuerbach*, es precisamente su dialéctica, su oposición frente al viejo materialismo y al pensamiento especulativo a dividir la estructura social en dos instancias separadas e independientes; algo que lo impele a elaborar un esquema teórico-político en el que se reformulan, y en algunos casos incluso se rechazan, principios como el de causalidad, ley o previsión. Como afirmó el filósofo francés Jacques Texier en réplica a Bobbio: «no es posible separar los momentos distintos de la superestructura, ya sea porque todas las actividades superestructurales tienen un carácter clasista, ya también porque el Estado, tomado en su integralidad, se encuentra en relación orgánica con el mundo de la economía» (Texier, 1977, p. 44); razón por la que si hubiera obviado las condiciones

[220] Recomendamos estudiar la polémica entre Bobbio (1991) y Texier (1977) en el Congreso internacional de estudios gramscianos celebrado en Cagliari en 1967. La relevancia de este debate, y de ahí el párrafo aclaratorio, se halla sobre todo en cómo la lectura de Bobbio, lejos de ser casual o anecdótica, ha influido posteriormente en la recepción del pensamiento gramsciano.

infraestructurales, «Gramsci no hubiera hecho sino repetir a Croce [...] su concepción de la dialéctica quedaría "desencarnada" y sería especulativa» (Ibid., p. 13).

Ahora bien, a pesar de que la lectura de Bobbio nos resulte ajena, sería hipócrita fingir que es sencillo extraer una definición concisa de la sociedad civil del laberinto filológico de los *Quaderni*. Lo que nos interesa subrayar es que la misma se encontraría en el interior de una «doble red» en la que, por una parte, el «concepto nos remite a las "sociedades capitalistas", o sea, a las condiciones de vida material, *al sistema privado de producción*», y, por otro lado, «implica los aparatos ideológico-culturales de la hegemonía, el aspecto educador del Estado» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 94). Sobre esta base deberían entenderse las funciones de un Estado que ha de adecuar los ritmos entre la producción y la cultura, y que, dado su carácter masivo e inercial, deja muy poco margen a la arbitrariedad. Encontramos un ejemplo de ello en la nota §2 del *Cuaderno 8*, en la que Gramsci señala las potencialidades que resultaron de la necesidad de la burguesía, entendida como clase revolucionaria, de «absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico». No obstante, la misma estaría ya «saturada: no sólo no se amplia, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que desasimila una parte de sí misma». Esta detención del movimiento, la merma de su aliento democrático, es lo que provocaría el retorno «a la concepción del Estado como pura fuerza» (Q8, §2, p. 227). En contraste, el dirigente del PCd'I postula a la clase subalterna como la única capaz de asimilar a toda la sociedad depurando la concepción burguesa del Estado y el derecho hasta el punto de, en la estela de la dialéctica leninista entre extensión y extinción del Estado, «concebir el final del Estado y del derecho, en la medida en que resultan a fin de cuenta inútiles, tras haber agotado su misión y haber sido absorbidos por la sociedad civil» (Ibid.); o sea, haber alcanzado el horizonte de la hegemonía realizada o de la sociedad regulada. A riesgo de resultar redundantes, otro epígrafe en el que se insiste sobre la misma cuestión es el número §79 del mismo cuaderno. Además de afirmar que «todo Estado es ético en la medida que una de sus funciones más importantes es elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades del desarrollo de las fuerzas productivas» (Q8, §79, pp. 322-323), incluye un matiz relevante para el tema que nos ocupa. Gramsci apunta que la escuela y los tribunales serían los organismos y actividades más importantes para tal fin de inclusión y acompasamiento, pero, «en realidad, –sostiene– tienden a ese mismo fin una gran cantidad de otras iniciativas y actividades consideradas privadas que forman el aparato de hegemonía política y cultural de las clases dominantes» (Ibid., p. 323). Lo que vendría a ser el Estado integral en su conjunto de aparatos hegemónicos y coercitivos es, entonces, el espacio en el que librar y contener la lucha de clases, en tanto instrumento de la

clase dominante, que es también una lucha de hegemonías, algo que requiere del consenso activo de unos grupos subalternos que pujan por lograr márgenes cada vez más amplios de autonomía.

Al calor de los denominados vectores de fuerza explicados hasta el momento, el hecho de que los aparatos de hegemonía tengan la función de adaptación cultural a las fases de una determinada estructura productiva no podría interpretarse como dos planos paralelos, autónomos e independientes el uno del otro. Algo así, de facto, iría contra la fusión de la vieja metáfora marxiana del edificio social pretendida por Gramsci en pos del análisis orgánico de las situaciones y correlaciones de fuerza. Al contrario, si los aparatos hegemónicos, junto a los de carácter legal y coercitivo, tienen un valor decisivo es porque en sus fines de «adecuación» se hallan también sus potencialidades de producción de una subjetividad que define o altera el propio mercado. Es decir, sus tareas, lejos de ser suplementarias, son determinantes. Nos encontramos, de nuevo, frente a la tercera de las tesis sobre Feuerbach y, también, en el núcleo de la filosofía de la praxis. Es ilustrativo al respecto el epígrafe §18 presente en el *Cuaderno 13*, en el que discute con los presupuestos del «economismo». En estas líneas, Gramsci sentencia que los fundamentos del mismo se basan «en un error teórico del que no es difícil identificar su origen práctico: esto es, la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metódica pasa a ser, y así se presenta, distinción orgánica» (Q13, §18, p. 76). Partiendo de la base de la independencia,

> se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero puesto que en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, debe dejarse claro que también el liberalismo es una «reglamentación» de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines, y no expresión espontánea o automática del hecho económico (Ibid.).

Aunque en el fragmento el sardo hace ahinco en el aspecto normativo propio de la sociedad política, unas líneas más adelante evocará la cuestión hegemónica a propósito del sindicalismo teórico, representante del economismo entre los grupos subalternos. Las consecuencias teóricas y prácticas para dicha corriente le impedirían alcanzar el poder en tanto queda confinada a la fase económico-corporativa, lo cual provoca que no pueda «elevarse a la fase de hegemonía ético-política en la sociedad civil, y ser dominante en el Estado». En otras palabras, interrumpe o evita el momento de la catarsis para transformar y fundar una subjetividad-otra. La estrechez

de miras del economismo le hace ignorar el carácter gnoseológico del principio por el cual «las personas adquieren conciencia de los conflictos fundamentales en el terreno de las ideologías», por lo que «la actividad "crítica" se ha reducido a desvelar trucos, a suscitar escándalos, a hurgar en los asuntos de las personas más representativas» (Ibid., p. 81). Gramsci arriba así a la conclusión de que «hay que combatir el economicismo no sólo en la teoría de la historiografía, sino también y especialmente en la teoría y la práctica política [...] la lucha puede y debe llevarse a cabo desarrollando el concepto de hegemonía» (Ibid.). O sea, distinguir sociedad civil y sociedad política únicamente de manera metodológica, pero, en ningún caso, orgánica.

Resulta meridianamente claro a estas alturas que, contra la hipóstasis de la «estructura» propia del liberalismo y las tendencias economicistas, también entre las filas del materialismo histórico, la teoría gramsciana introduce el elemento subjetivo para fijar los criterios que, a través de los aparatos hegemónicos y coercitivos, determinan el mercado y traducen los lenguajes y los ritmos entre las diversas esferas de lo social. Lo más relevante para los objetivos de la investigación en curso es subrayar que los mecanismos mediante los que se organiza una cultura son, al mismo tiempo, los espacios y principios para la re-producción de la misma. Esto, como casi toda las cavilaciones carcelarias, ha de ser comprendido en una doble dirección: por un lado, en el análisis de las formas de poder político, cultural y económico propios de la burguesía; y, por el otro, vinculado a las estrategias de los grupos subalternos para escapar de su inferioridad e instituir una gubernamentalidad socialista. Así comparece en la nota §12 de la segunda parte del *Cuaderno 10*, aquella que el filósofo Guido Liguori considera como «la referencia más madura del "aparato hegemónico"» (Liguori, 2022a, p. 37):

> la realización de un aparato hegemónico, en tanto en cuanto crea un nuevo terreno ideológico y determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico. Dicho en lenguaje croceano: cuando se consigue introducir una nueva moral conforme a una nueva concepción del mundo, se acaba introduciendo también esa concepción, es decir: se determina toda una reforma filosófica (Q10(II), §12, p. 529).

La afirmación viene precedida por las palabras dedicadas a Lenin examinadas en el apartado sobre la unidad de teoría y práctica, aquellas que aseguran que el líder soviético hizo progresar la filosofía en la medida en que innovó en la doctrina y la práctica política. Como declara Thomas, «de lo que nos habla Gramsci es de desarrollar toda una infraestructura de relaciones sociales que preparara el camino de la autoeducación de las clases trabajadoras para participar

activamente en la vida política» (Thomas, 2023a, s/p). El aparato hegemónico, en calidad de sistema articulado de instituciones, agentes y prácticas, racionaliza y coordina las disposiciones vitales que conectan la experiencia cotidiana con los ciclos de regularidad de la producción y con la estandarización del pensamiento. O sea, vincula lo molar y lo molecular, la personalidad y la identidad del sujeto con los discursos y prácticas culturales de su medio ambiente social, ganando así una posición original en el clásico debate sociológico sobre las relaciones entre el agente y la estructura. Todo ello, además, ha de hacerse «bajo el estandarte del proyecto de una clase o grupo social concreto» (Thomas, 2023b, s/p).[221] Es por eso que el partido o «Príncipe moderno», que en Gramsci desbordaría las nociones sociologistas de Robert Michels o Max Weber, tiene un rol fundamental, ya que este «es, sobre todo, el organizador de la fase hegemónica en las relaciones de poder» (Filippini, 2022, p. 385).[222] Examinaremos, a continuación, algunos de las técnicas y las tecnologías del aparato hegemónico, como los intelectuales o el principio pedagógico, con el objetivo de aportar información sobre los resortes ideológicos: las entrañas materiales del consenso y la organización de la cultura.

[221] Así como lo hemos hecho en apartados anteriores, es importante insistir sobre el carácter de clase de la hegemonía y de los aparatos hegemónicos, por la sencilla razón de que forma y contenido están siempre estrechamente vinculados en conexión dialéctica. Esto es, ni la hegemonía ni sus aparatos son meras herramientas o formas sociales que puedan ser aprehendidos por un grupo social u otro indistintamente. Cada cual tiene sus propias particularidades. El de la burguesía, por ejemplo, ha de ser comprendido en el marco de la revolución pasiva, por lo que las masas subalternas no serán educadas para las funciones de gobierno, sino que tendrá un fuerte componente elitista para la reproducción de la división social del trabajo. Por su parte, el proyecto de hegemonía proletaria de Lenin o Gramsci requiere de los medios y las mediaciones necesarias para la irrupción de las masas en la vida política, como, por ejemplo, la creación de una red de bibliotecas públicas o las escuelas para adultos en el marco más amplio de alfabetización masiva.

[222] Dado que no nos detendremos en la cuestión del «moderno Príncipe», es necesario, al menos en forma de apostilla, de hacer una aclaración al respecto. La noción de «moderno Príncipe» no es simplemente un truco esópico para hablar del partido comunista en sentido tradicional y burocrático. Por lo que sería erróneo concebirlo como el centro de irradiación en torno al que se instalan y subordinan los aparatos hegemónicos. Es decir, a la manera de un núcleo de vanguardia. Así que, para no extendernos demasiado, seguiremos la descripción aportada por Thomas: «Gramsci concebía el partido político revolucionario, en su forma institucional, más como un "resultado" que después podría utilizarse para describir, retroactivamente, todo un proceso político; proceso que el partido ni precede ni determina en el sentido de una relación tradicionalmente lineal de causa y efecto. Para ser más exactos, habría que decir que el partido político revolucionario es en sí mismo un proceso político, un nuevo tipo de relación social y política capaz de atraer continuamente nuevos elementos a un diálogo que no se limite a transformar esos elementos externos, sino que también transforme al moderno Príncipe propiamente dicho como relación social activa» (Thomas, 2023b, s/p).

4.3.1. Las infraestructuras del consenso. Técnicas y tecnologías de la producción ideológica

En aras de explicar la hegemonía, o de comprenderla, hemos explicado previamente el carácter histórico y determinado de toda formación social, su inmanencia absoluta, y, además, el criterio de traducibilidad recíproca por el que todo sistema de pensamiento es la traslación al mundo de las ideas del suelo común civilizatorio, es decir, descubrir que el núcleo de lo real, de su verdad, reside en la praxis. A tales conclusiones llegó Gramsci motivado por una ética bifronte de la investigación: científica y revolucionaria, un conocer el mundo (para y) al transformarlo. En este punto, inspirado en el *Risorgimento*[223] y el devenir del contexto soviético, la hegemonía podía ser entendida simplemente como una forma de liderazgo de un grupo social que cuenta con el beneplácito de los subalternos, o, en un sentido más amplio, como una combinación del ejercicio de la fuerza y el consenso. De esta segunda noción se infiere el Estado integral gramsciano, el cual albergaría en su interior a la sociedad política (coerción) y la sociedad civil (consenso). No obstante, la fenomenología de la hegemonía *concreta* es siempre dual, se presenta como una mezcla de refuerzos positivos y negativos que, al mismo tiempo, configuran y establecen límites a la subjetividad. Semejante condición no debe ser pensada en abstracto, sino a partir de la infraestructura que la posibilita: los *resortes* (aparatos), los *contenidos* (ideología) y los *agentes* (intelectuales).

Es relevante aclarar, a propósito del rol de la hegemonía y de los elementos que la sostienen, que por consenso no se debería entender la simple aceptación acrítica de unos presupuestos consignados desde arriba, sino la incorporación *activa* de una concepción del mundo. Dicha composición es activa en tanto afecta e implica a los sujetos en la participación de tal representación: la hacen parte de sí y, en su obrar, la adaptan a su marco de experiencia práctico y simbólico.[224] A su vez, esto es por lo que el aparato hegemónico es concebido más

[223] Recuérdese la importancia de Gioberti y el programa educativo de la «enseñanza mutua» en el análisis gramsciano del papel de los moderados en los años previos a la unificación nacional, presente en el apartado «Apertura y límites del mundo burgués: modernidad, hegemonía y transformismo en la construcción del Estado unitario (1815-1914)».

[224] Nos atreveríamos a afirmar que el énfasis en los rasgos moleculares, además de en los molares, ubica a Gramsci en una posición intermedia entre los estudios sobre la microfísica del poder de Michel Foucault, al que le dedicamos un apartado en la presente investigación, y la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos del Estado. Sin embargo, a nuestro juicio, la de Gramsci es una teoría más completa y, por ende, aventajada respecto a sendos pensadores, ya que, en ocasiones, encierran al sujeto en una circularidad del poder o la ideología de la que no resulta posible escapar. Somos conscientes de que esta es una generalización monolítica del pensamiento de ambos en la que habría que introducir algunos matices, es cierto que tanto Althusser como Foucault rectifican algunas de sus posiciones en los últimos trabajos, pero no entraremos a valorar esta cuestión por el momento.

allá de un aparato de propaganda al uso. El «aparato de gobierno espiritual», como aparece en la nota §76 del *Cuaderno 1*, actúa sobre el nivel orgánico de la creencia, el del sentido común, a medio camino entre el folklore y la filosofía. Su validez reside en que imprime un sentido de realidad absoluta, o, en palabras de Gramsci ya anteriormente citadas, en la capacidad para crear el terreno en el que los hombres (y las mujeres) se mueven. Es cierto que el revolucionario oriundo de Cerdeña también reconoce que hay ideologías arbitrarias, no-orgánicas, pero estas son parciales y suelen perecer pronto debido a que no tienen anclajes sólidos sobre la materialidad de la existencia: los afectos, los imaginarios sociales, las prácticas cotidianas, etc. La maquinaria propagandística opera, pues, sobre un plano superficial, refuerza convicciones que han sido previamente encarnadas en la capilaridad del tejido social.

La conclusión a la que nos conduce lo contado es que la consecución del consenso, en tanto relación dialéctica y cognoscitiva entre gobernantes y gobernados,[225] precisa de una intervención pedagógica –de ahí que, como sentencia Gramsci, «toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica» (Q10(II), §44, p. 593)– y, por ende, de una multitud de agentes dedicados a desempeñar tareas organizativas y educativas: los intelectuales o «funcionarios de la hegemonía».

Los intelectuales y la función conectiva

La cuestión de los intelectuales es, probablemente, una de las más debatidas del campo semántico gramsciano. El profundo interés que ha despertado reside en mayor medida en que la categoría presenta una noción expandida que desborda los contornos de su concepción tradicional. En Gramsci, el intelectual va más allá de un mero «profesionales de la cultura», abarcando a un grupo más amplio al que no se le reserva un lugar específico en el conjunto social, sino que se encuentra diseminado por las diferentes partes del mismo. El tópico, abundante en los *Cuadernos de la cárcel* y en algunos de los escritos previos a su ingreso en prisión,[226] ha de responder a dos interrogantes fundamentales: 1) «¿los intelectuales son un grupo social autónomo e independiente, o más bien cada grupo social tiene su propia categoría especializada de intelectuales?» (Q12, §1, p. 7); 2) «¿cuáles son los límites “máximos” de la

[225] Sobre los usos de la dialéctica en Gramsci, véase Prestipino (2009) y, aplicado a la cuestión pedagógica, Baldacci (2022, pp. 305-375).
[226] Cfr. Gramsci (2024).

acepción de "intelectual"?» (Ibid., p. 9),[227] esto es, en términos clínicos, ¿existen rasgos patognomónicos que unifiquen dicha categoría?

Respecto al primero de ellos, Gramsci vincula el nacimiento de los intelectuales modernos al campo social de la producción en el que nacen, definiendo así su función a partir de su capacidad técnica. El intelectual por excelencia en un mundo fuertemente industrializado sería el emprendedor capitalista, del que se derivaban diferentes capas de especialistas que van desde la fase corporativa hasta la social y política, otorgando así a la clase social correspondiente «homogeneidad y conciencia de su propia función» (Ibid., p. 7). Dado que este tipo de intelectuales, denominados por Gramsci como *intelectuales orgánicos*, han de custodiar sus intereses de clase y expandir su rango de influencia, al menos una parte de ellos debe poseer grandes destrezas organizativas o la capacidad de delegar en otros la actividad de ordenar las relaciones generales allende la producción: jurídicas, administrativas, etc. Por otro lado, este no sería el único arquetipo posible de intelectual, sino que preexiste otra categoría que se revela «como representantes de una continuidad histórica ininterrumpida incluso por las más complicadas y radicales transformaciones de las formas sociales y políticas» (Ibid., p. 8). Este estrato social, los *intelectuales tradicionales*, habitarían la ficción de la independencia respecto del cualquier fuerza histórica, flotando en el limbo, por ejemplo, de la historia de la filosofía o de las religiones. A este grupo pertenecería, según Gramsci, el filósofo napolitano Benedetto Croce. No obstante, si en la nota A del *Cuaderno 4* se afirma que «Croce se siente más vinculado a Aristóteles que Agnelli, etc.» (Q4, §49, p.462), en el fragmento C del duodécimo cuaderno Gramsci introduce una valiosa variante instaurativa. Una vez ganada la crítica al revisionismo elaborada en el cuaderno especial número diez, parcialmente coetánea a las notas sobre la búsqueda del principio educativo, Gramsci añade: «Croce, especialmente, se siente fuertemente ligado a Aristóteles y a Platón, pero pese a ello no esconde que está ligado a los senadores Agnelli y Benni, y aquí, de hecho, debe buscarse el carácter más relevante de la filosofía de Croce» (Q12, §1, p. 9). Según Garrido, dicha modulación evidencia que el desafecto de Croce respecto a las clases subalternas

> deja de ser visto por parte de Gramsci como un simple síntoma de desconexión entre la teoría y la práctica social a ellos [los autores neoidealistas] contemporánea, para ser visto

[227] Haremos referencia en este apartado a los textos C compendiados en el cuaderno monográfico número doce, titulado «Apuntes y notas sueltas para una serie de ensayos sobre la historia de los intelectuales y de la cultura en Italia», y fechado entre mayo y junio de 1932. El cartapacio está formado únicamente por tres notas que recogen algunas de las reflexiones de Gramsci presentes en el *Cuaderno 4*, centradas sobre todo en el problema de los intelectuales y el tópico acerca de la pedagogía y la organización de los sistemas escolares.

> como la traducción de un programa político elitista, destinado a mantener a las clases subalternas como objetos de la práctica gubernativa y, en ningún caso, a convertirlas en sujetos potenciales de la práctica de gobierno (Garrido en Gramsci, 2023c, p. 6).

Lo más sugerente de semejante apostilla, es la constatación de que incluso aquellos intelectuales que creen mantenerse al margen de la coyuntura pueden llegar a cumplir una función social muy precisa. Pero esto ha de ser complementado con la segunda de las preguntas enunciadas: «¿se puede encontrar un criterio unitario que permita caracterizar igualmente a todas las diferentes y dispares actividades intelectuales, y al mismo tiempo distinguirlas de modo esencial respecto a las actividades de los demás grupos sociales?» (Q12, §1, p. 9). La réplica es nítida, quizás una de las frases más destacadas para comprender la contribución gramsciana a la teoría de los intelectuales:

> me parece que el error metódico más difundido sería el de haber buscado este criterio de distinción en lo que tienen de intrínseco las actividades intelectuales, y no en el conjunto del sistema de relaciones en las que ellas (y por tanto los grupos que las encarnan) se encuentran en el conjunto general de las relaciones sociales (Ibid.).

En efecto, como ha sido mencionado en algún punto de la investigación, para Gramsci cualquier tipo de actividad humana requiere, en mayor o menor grado, de un equilibrio entre la labor propiamente intelectual y el componente de fuerza que implica el uso y la coordinación corporal, motivo por el que sería absurdo hablar de no-intelectuales en sentido estricto. Ahora bien, aunque todo el mundo posea facultades intelectivas, «no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales» (Ibid., p. 10). Si hay algo que caracteriza a los intelectuales modernos es, precisamente, su labor formativa en el entramado social; especialmente entre aquellos que son «orgánicos», ya que, en tanto representantes de una clase progresiva, han de atraer a los «tradicionales» a su propia causa. Distribuidos en el plano superestructural, entre la sociedad civil y la política, son delegados por los grupos dominantes para desempeñar tareas organizativas y conectivas en la construcción del consenso y la garantía disciplinaria del cumplimiento legal. Según Pasquale Voza, teniendo en cuenta que la ideología en Gramsci es una concepción teórico-práctica del mundo, el intelectual orgánico «toma cuerpo y adquiere un significado en una peculiar función conectiva-organizativa: el consenso no es un efecto adicional, sino que está incorporado, en formas siempre diferentes y renovadas, en esa función de fondo» (Voza, 2022b, p. 280).

Pero, como hemos visto, también esta categoría social necesita de aparatos de mediación, y, para el problema concreto de los intelectuales, las relaciones con el partido político son precisamente aquellas que habría que desentrañar. Esto es debido a que los partidos son el centro de mando en los que se gesta una *Weltanschauung*, o sea, en los que se articula el sentido común en una cosmovisión racional y coherente, por ende, superior, y conduce a un grupo social determinado de su fase económico-corporativa a la dimensión ético-política de la hegemonía. La relevancia del partido refiere a su condición de encrucijada entre la esfera de la producción, el Estado y los aparatos culturales. Para Gramsci, «el partido político cumple con su función de forma más acabada y orgánica que el Estado en un ámbito más vasto» (Q12, §1, p. 15). Es decir, no sólo es una prefiguración del Estado, sino que también puede llegar a ser más eficiente en sus funciones. La cita en la que se afirma «que todos los miembros de un partido deban ser considerados como intelectuales» cobra sentido en este punto, lo que verdaderamente importa es «la función que es directiva y organizativa, o sea *educativa*, o sea intelectual» (Ibid., el destacado es nuestro). De aquí se deriva la relevancia crucial de las relaciones entre los grupos intelectuales y el movimiento obrero emergente a la que Gramsci no deja de prestar atención, y es que es únicamente a través de este nexo dialéctico que un grupo subordinado puede llegar a convertirse en dirigente. Para ello, es necesario cierta destreza en la traducción entre los afectos y la concepción racionalizada del mundo –el paso del saber al comprender y viceversa–, por eso, según Gramsci,

> el modo de ser del nuevo intelectual ya no puede consistir en la elocuencia, motor externo y momentáneo de los afectos y las pasiones, sino en un mezclarse activamente con la vida práctica: como constructor, organizador, «persuasor permanente» porque ya no sería puro orador, y aun así superior al espíritu abstracto matemático; de la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción histórica humanista, sin la cual se sigue siendo «especialista» sin pasar a ser «dirigente» (especialista + político) (Q12, §3, p. 38).

Esta es, en realidad, una discusión acerca del modelo pedagógico necesario para el logro socialista de una sociedad sin clases. Un sistema educativo, además, que debe preocuparse de su coordinación y reproducción interna, de ser una fábrica de intelectuales, con el objetivo de expandirse a cada vez más rincones de lo social, entre los que se encuentra el problema, como plantearemos más adelante, de la organización socialista de la cultura material (y también socialista). La pulsión utópica gramsciana implícita en el principio pedagógico se resume en la siguiente pregunta: «¿se busca que haya siempre gobernados y gobernantes, o más bien se

quieren crear las condiciones en las que desaparezca la necesidad de que exista tal división?» (Q15, §4, p. 225). A la que, retornando al *Cuaderno 12*, él mismo responde:

> la tendencia democrática, intrínsecamente, no puede significar solamente que un obrero no-cualificado se vuelva cualificado, sino que todo «ciudadano» puede llegar a ser «gobernante» y que la sociedad lo coloca, aunque sea «abstractamente», y en general, en condiciones de llegar a serlo; la democracia política tiende a hacer coincidir a gobernantes y gobernados (en el sentido de gobierno con el consenso de los gobernados), asegurando a todo gobernado el aprendizaje gratuito de la capacidad y la preparación técnica general necesarias para tal fin (Q12, §2, p. 35).

A la búsqueda del principio educativo

Se comprenderá, en este punto, que el interés por la pedagogía no ha de ser visto como una pieza aislada del rompecabezas gramsciano, sino como un engranaje fundamental en el proyecto científico y político de la filosofía de la praxis. Esta es la razón por la que, además de en el sentido meramente escolar, la educación abarca una relación social mucho más amplia. Según Baldacci, la teoría de la «hegemonía asume a toda la sociedad como un *sub specie educationis*, es decir, una *sociedad educadora* [...] pero a diferencia de un confuso panpedagogismo, la teoría de Gramsci permite precisar el específico punto de vista bajo el cual la sociedad puede ser considerada "educadora": la *formación del sentido común*» (Baldacci, 2022, p. 124). Recordemos que el sentido común, para Gramsci, es una amalgama de elementos que alberga desde las creencias más primitivas, religiosas, hasta las nociones científicas contemporáneas; por ende, fragmentario y contradictorio. El desempeño formativo consiste en volver coherente esa concepción abigarrada, ya sea en la dialéctica escolar entre maestros y alumnos o en la revolucionaria entre intelectuales y grupos subalternos. Dada la concepción relacional e histórica de la naturaleza humana en Gramsci, inspirada en la VI glosa marxiana, absolutamente nada en el ser humano debería darse por supuesto, ni siquiera las habilidades básicas motoras o aquellas otras del pensamiento. Es por esto, por lo que Gramsci polemiza con las ideologías libertarias y su noción idealista de la pedagogía, la cual hace un fetiche del método autodidacta y «forma a personas "anacrónicas" que piensan con modos anticuados y superados, y son estos los modos que transmiten, "viscosamente"» (Q14, §69, p. 198). En el procedimiento didáctico es necesario comenzar empleando técnicas elementales y aplicar a los

fines propuestos una combinación entre los mecanismos coactivos de la instrucción y los espirituales de la enseñanza.[228] Es ostensible aquí la impronta del *dictum* de Labriola:

> las ideas no caen del cielo, antes bien, como cualquier otro producto de la actividad humana, se forman en dadas circunstancias, en tal precisa madurez de los tiempos, por la acción de determinadas necesidades y por las reiteradas tentativas de dar satisfacción a estas, y con el descubrimiento de tales y cuales medios de prueba, que son como los instrumentos de su producción y elaboración. *Las ideas suponen también un terreno de condiciones sociales y tienen su técnica, y el pensamiento es también una forma de trabajo*. Apartar aquellas y esta, o sea las ideas y el pensamiento, de las condiciones y del ámbito de su propio nacimiento y desarrollo, es desfigurar su naturaleza y significado (Labriola, 1902, p. 80, el destacado es nuestro).

De ahí que cualquier propuesta de modulación del sentido común vigente ha de suponer una transformación de los niveles fundamentales de la actividad intelectual. En las excelentes palabras de Bolívar Echeverria, «la necesidad de pensar el proceso revolucionario resulta ser, simultáneamente, necesidad de revolucionar el proceso de pensar» (Echeverría, 2013, p. 20). Abundan entre los textos gramscianos las reflexiones sobre las pautas y los métodos adecuados para la elaboración de las ideas. Ya en el parágrafo §43 del *Cuaderno 1*, al que volveremos más adelante, Gramsci llama la atención sobre esta cuestión: «un error muy común es pensar que cada estrato social elabora su conciencia y su cultura de la misma manera, con los mismos métodos»; sin embargo, «el intelectual también es un "profesional" que tiene sus "máquinas" especializadas y su "aprendizaje", con su propio sistema Taylor» (Q1, §43, p. 43).[229] No existe, pues, un manual de instrucciones, ni siquiera de tipo biológico,[230] que sirva por igual a todo el mundo ni en cualquier proceso de enseñanza, es por eso por lo que es imprescindible ajustar los instrumentos y los contenidos al medio ambiente social en el que se tiene previsto intervenir.

---

[228] En este punto, recordamos la importancia de dos elementos de la teoría gramsciana mencionados anteriormente. Por un lado, la atención del sardo a los aspectos moleculares de la formación del individuo sobre los que llamó la atención Antonio Di Meo: su identidad, sus potencialidades, sus carencias, etc. De otra parte, ahondar, de nuevo, en la idea de que los subsistemas materiales de la hegemonía resultan siempre de una combinación entre coerción y consenso. Un caso clarísimo en Gramsci es precisamente el aparato escolar, el cual requiere en valores proporcionales de la disciplina y la pedagogía.

[229] Con el objetivo de evitar la redundancia, abordaremos la cuestión de la taylorización del pensamiento en el apartado dedicado a las (dia)gramáticas del poder en Gramsci y Foucault.

[230] Es obvio que Gramsci no niega el condicionamiento genético o animal del ser humano, sino que relativiza su impacto en la medida en la que el «hecho en bruto» ha de ser siempre integrado en el universo simbólico de la cultura, la comunicación o el conocimiento.

De entre todas, Gramsci destaca la técnica de la repetición, a la que describe, siempre que sea «paciente y sistemática», como el «principio metodológico fundamental». Pero, matiza, «una repetición que no sea mecánica, material: la adaptación de cada principio a sus diversas peculiaridades, presentándolo y volviéndolo a presentar en todos sus aspectos positivos y en sus negaciones tradicionales, organizando siempre cada aspecto parcial en la totalidad» (Ibid., p. 44). Este apunte se complementa con aquel otro parágrafo §153 también presente en el mismo cuaderno, mencionado en el apartado dedicado al vector de la traducibilidad. A propósito de la meditación sobre la organización de la cultura, afirma el sardo: «el arte de imprimir revolucionó todo el mundo de la cultura. Implícita en esta investigación, hay otra sobre los cambios cualitativos y cuantitativos (extensión de masa) que el desarrollo técnico de la organización de la cultura trajo al modo de pensar» (Q1, §153, p. 149). En este punto, además, se acoplan la preocupación por el método con la reflexión sobre las infraestructuras materiales de la producción ideológica, ambas centrales en la subversión del sentido común.

La radicalidad, en el sentido etimológico del término, de la proposición gramsciana está fuera de toda duda. El dirigente del PCd'I va desde el horizonte molar de la hegemonía y la construcción de una voluntad colectiva hasta el núcleo mínimo de aprendizaje, allí los intelectuales en calidad de intermediarios del conocimiento desempeñan su trabajo. Una vez ganado el tópico de la traducibilidad y el de la inmanencia para la filosofía de la praxis, y, por lo tanto, el valor político y gnoseológico de las superestructuras, la centralidad de la técnica para configurar los modos de actuar y pensar será un artefacto indispensable en cualquier aparato de hegemonía. Si aplicamos el significante radical al proyecto gramsciano es porque han sido muy pocos los pensadores y pensadoras marxistas los que hayan planteado el problema de la conciencia de clase con semejante atención al detalle, a la cadena de procedimientos, y de manera tan compleja y sobresaliente.[231] Ello no habría sido posible sin una impresión de la realidad y los individuos absolutamente historicista, a la que se llegó, recuperando el itinerario trazado en esta investigación, a través de la originalidad de Marx en la hermenéutica de Labriola, y la propuesta hegemónica en la teoría de Croce y la práctica de Lenin. Esta concepción relacional e histórica está magistralmente registrada en una de las notas B del cuaderno monográfico número diez, en la que afirma que «son múltiples los modos en los que el individuo entra en relación con la naturaleza, porque por técnica debe entenderse no solamente ese conjunto de nociones científicas aplicadas industrialmente, como se entiende

[231] Entre ellos, aunque a un nivel más especializado de la producción cultural, habría que destacar a Bertolt Brecht y Walter Benjamin, contemporáneos al propio Gramsci.

habitualmente, sino también los instrumentos "mentales", el conocimiento filosófico» (Q10(II), §54, p. 604).

Se comprende así la curiosidad por la técnica a la que vuelve en reiteradas ocasiones a lo largo de los *Quaderni*, a través de la cual pretende resolver la tensión de fondo entre el sentido común y la transformación del mismo mediante recursos pedagógicos. Esta curiosidad, además, está embridada al interés por las ciencias experimentales y la producción, ambas temáticas derivadas de Engels y los pragmatistas.[232] En la nota §153 del primer cuaderno, aludida unos párrafos más atrás, Gramsci remite a la observación de Engels, extraída del prólogo a la segunda edición del *Anti-Dühring*, en la que sentencia que el «arte de operar con conceptos no es ni innato, ni dado sin más en la conciencia habitual de la que se hace uso cotidianamente, sino que exige verdadero pensamiento, el cual tiene a su vez una larga historia experimental, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza» (Engels, 2014, p. 56). Retornará sobre este fragmento en los apuntes de filosofía del *Cuaderno 4*, en un epígrafe titulado «La técnica del pensar», para anotar que «el problema, para mí, no es la mayor o menor originalidad de la afirmación de Engels, sino su importancia, y el lugar que ocupa en el materialismo histórico» (Q4, §18, p. 419); a lo que habría que añadir, en tanto que programa pedagógico-político de reforma moral e intelectual. Por eso, unas líneas más adelante, afirma que la técnica del pensamiento «no producirá una gran filosofía, pero proporcionará criterios para el juicio y corregirá las deformidades del modo de pensar del sentido común» (Ibid., p. 420), es decir, evitará la dispersión aportando herramientas para la crítica. A este fin, «sería interesante comparar la *técnica* del sentido común, de la filosofía del hombre de la calle, con la técnica del pensamiento moderno más desarrollado [filosofía de la praxis]» (Ibid.). Es manifiesto, pues, que el proyecto gramsciano en el que se pretende eliminar la división entre la alta y la baja cultura, suprimir la diferencia entre gobernantes y gobernados, la reflexión sobre la técnica del pensamiento se torna condición de posibilidad de la respuesta emancipatoria. Esperamos así demostrar que el nexo aparato de cultura-principio pedagógico-técnica del pensamiento no es simplemente un apéndice de la hegemonía, sino el gozne que articula dos fases o niveles de la misma: 1) el proceso cognoscitivo por el que los sujetos se descubren a sí mismos configurados por una densa red de relaciones sociales e históricas; 2) la construcción colegiada de una *Weltanschauung* o ideología en la que, como reza la máxima orteguiana, se habita: un sistema

[232] Engels y los pragmatistas comparecen juntos ya en el brevísimo apunte §34 del *Cuaderno 1* (diciembre de 1929-febrero de 1930), en el que, bajo el rótulo «El pragmatismo americano», Gramsci se pregunta: «¿se podría decir del pragmatismo americano (James) lo que dijo Engels respecto del agnosticismo inglés? (Me parece que en el prefacio inglés a *Del socialismo utópico al socialismo científico*)» (Q1, §34, p. 35).

simbólico y práctico de valores y conductas que orientan las acciones y las creencias. Esto es, a la manera en la que se ha formulado tradicionalmente en la teoría socialista, la transición de la clase «en sí» a la clase «para sí». A modo de corolario, este fragmento del epígrafe §69 del *Cuaderno 14* nos permitirá dar el salto a la tensión pedagógica entre el maestro y el alumno, entre la filosofía de la praxis y los grupos subalternos:

> para educarse es necesario un aparato de cultura, a través del cual la generación mayor transmite a la generación joven toda la experiencia del pasado (de todas las viejas generaciones pasadas), hace que esta adquiera determinadas inclinaciones y costumbres (también físicas y técnicas, que se asimilan mediante la repetición) y transmite, enriquecido, el patrimonio del pasado (Q14, §69, p. 198).

Según Baldacci, el itinerario formativo entre el maestro y los alumnos «es *analógicamente ejemplar* al *proceso de emancipación de los subalternos*» (Baldacci, 2022, p. 345). En los apuntes sobre la escuela, Gramsci subraya que, para difundir un sentido moderno del mundo, del funcionamiento del medio ambiente social y natural, es indispensable entrar en pugna contra aquellas otras nociones propias del folklore que los niños han asimilado en su entorno, tales como la magia o la religión. No obstante, la posición del maestro no puede ser simplemente unilateral y coactiva, sino que es preciso despertar en el discente un interés genuino que se decline en formas de proactividad en el aprendizaje. Aunque, como ya hemos visto en varias ocasiones, para Gramsci la instrucción es también educación. La disciplina induciría y modularía las actitudes psico-físicas de los sujetos, los cuales no deberían ser concebidos como recipientes vacíos que se limitan a absorber una serie de nociones abstractas. El individuo es para Gramsci, así como lo era para Marx, el centro de anudamiento de una relación activa con la naturaleza y la sociedad, por lo que una filosofía con matriz en la *praxis* ha de confiar siempre en la disposición del alumno para canalizar el adiestramiento.[233] Un ejemplo de ello se halla en la enseñanza del latín y el griego propia de la escuela humanista, el cual, además de para un aprendizaje genético de la gramática y la civilización occidental, servía para insuflar al estudiante una serie de hábitos y de costumbres en el estudio. En las palabras del sardo: «se trata de jovencillos a los que se debe hacer adquirir ciertos hábitos de diligencia, de exactitud,

[233] Quizás sea importante introducir un matiz en este punto. En sus escritos sobre el principio pedagógico, Gramsci está fundamentalmente polemizando con el modelo educativo obtenido a partir de la reforma de Gentile en el gobierno fascista. Es por esto, por lo que Gramsci contrapone su noción activa del individuo a otras formas de tutelaje paternalista. Pero ello no querría decir que el sardo tenga una concepción necesariamente progresiva y mecánica de la dialéctica educativa, la misma es siempre contingente en tanto está subordinada a la historia.

de compostura (incluso física) y de concentración psíquica en determinados temas que no se pueden asimilar sin una repetición mecánica de acciones disciplinadas y metódicas» (Q12, §2, p. 32). Por tanto, es la habilidad del docente, su trabajo vivo, el que

> representa el nexo instrucción-educación, en la medida en que el maestro es consciente de los contrastes entre el tipo de sociedad y de cultura que él representa y el tipo de sociedad y de cultura que representan los alumnos, y es consciente de su tarea, que consiste en acelerar y disciplinar la formación del alumno según el tipo superior en lucha contra el tipo inferior (Ibid., p. 31).

O sea, el maestro, como también el intelectual, es un *traductor* que ha de conocer tanto las coordenadas culturales y sociológicas de los alumnos como las suyas propias en pos de unos fines concretos.[234] La propuesta de Gramsci de una escuela unitaria o de formación humanista pretende intervenir sobre este punto en aras de una democratización del acceso a la enseñanza y, por ende, al conocimiento. Precisamente por su concepción relacional del individuo, es sabedor de las desigualdades de partida, socioeconómicas y cognitivas,[235] por lo que será necesario adecuar los itinerarios formativos para combatir la falta de equidad. De acuerdo con Baldacci, en la lucha hegemónica el patrón se repite, especialmente en la formación de cuadros organizativos:

> el problema de la creación de un nuevo grupo intelectual consiste en elaborar críticamente esa actividad intelectual que en cada persona se da en un cierto grado de desarrollo, modificando su relación con el esfuerzo muscular-nervioso hacia un nuevo equilibrio y obteniendo que el mismo esfuerzo muscular-nervioso, en cuanto elemento de una

[234] Resultará útil aquí recordar las palabras de Derek Boothman a propósito del nexo concepto-cultura-lenguaje: «un concepto nacido en una determinada sociedad (definida "de partida") puede ser traducido al lenguaje de otra sociedad ("de llegada"), pero si este concepto no se refleja en la cultura de esta última, no podemos hablar de una traducción exitosa» (Boothman, 2022b, p. 481). También son interesantes las anotaciones de Gramsci según las cuales la realidad estaría «repleta de las combinaciones más extrañas, y es tarea del teórico encontrar en esta extrañeza pruebas para su teoría, "traducir" los elementos de la vida histórica al lenguaje teórico, y no al revés, haciendo que la realidad se ajuste a un esquema abstracto» (Q3, §48, p. 316). Ambas citas se hallan enmarcadas en el apartado dedicado a la traducibilidad.

[235] Es ilustrativo al respecto este fragmento del *Cuaderno 12*: «el niño de una familia tradicional de intelectuales supera más fácilmente el proceso de adaptación psico-física; desde que pone pie por primera vez en clase ya cuenta con numerosos puntos de ventaja sobre sus compañeros: tiene una orientación ya adquirida mediante los hábitos familiares; concentra su atención con mayor facilidad, porque tiene el hábito de la contención física, etc.» (Q12, §2, p. 32).

> actividad práctica general que innova sin cesar el mundo físico y social, se convierta en fundamento para una concepción del mundo nueva e integral (Q12, §3, p. 38).

También se requiere de un esfuerzo mayúsculo para modificar, además del sentido común, los hábitos y las conductas que lo condicionan. Se caería un error muy grave si se tuviera algo así como un «tipo ideal» del subalterno. El representante de una «cultura superior», como el maestro, ha de partir de la posición real del mismo, del sentido común y del folklore a través de las cuales reverbera su concepción del mundo: «el intelectual democrático debe saber hablarle al sentido común del subalterno, partiendo de la experiencia cotidiana de este» (Baldacci, 2022, p. 346). Por esto, la manera en la que se articulan los afectos es igualmente determinantes en la formación de una voluntad colectiva. La instrucción es, según Gramsci, uno de los métodos más eficientes para limitar el arbitrio y orientar la voluntad de las masas hacia formas más igualitarias de la convivencia, es así que «la disciplina, por lo tanto, no anula la personalidad y la libertad: la cuestión de la "personalidad y la libertad" no se plantea por el hecho de la disciplina, sino por el "origen del poder que ordena la disciplina"» (Q14, §48, p. 180). Es evidente que no hay un trasfondo esencialista o mecánico en la propuesta pedagógica del dirigente revolucionario. De manera idéntica ocurre con la hegemonía, como indica Sebastián Gómez: «el vínculo hegemónico no es en sí mismo dinámico; se torna estático o dinámico en función del sujeto hegemónico» (Gómez, 2020, p. 190). Ya hemos estudiado el ejemplo de cómo en el *Risorgimento* la relación entre gobernantes y gobernados adoptó la forma de una revolución pasiva en la que los elementos subordinados debían permanecer en un estado de «minoría de edad». La superioridad epistemológica de la filosofía de la praxis, así como el carácter democrático de su programa educativo, reside en que la reforma moral e intelectual por la que aboga únicamente puede llevarse a cabo haciendo partícipes activos al conjunto de las clases populares. Esto es así porque su Verdad es histórica, nace de la coyuntura y ha de ser demostrada volviendo sobre ella, siendo traducida a los códigos de una colectividad concreta, razón por lo que toda relación hegemónica ha de ser necesariamente una relación pedagógica. El sujeto, pues,

> conoce objetivamente en la medida en que el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario. La lucha por la objetividad sería por tanto la lucha por la unificación cultural del género humano; el

> proceso de esta unificación sería el proceso de objetivación del sujeto, que deviene cada vez más un universal concreto, históricamente concreto (Q8, §177, p. 322).[236]

El criterio de sociabilidad es, entonces, indispensable en la doctrina gramsciana. La objetividad de lo real no es un valor intrínseco, autoproyectado o autorrevelado a partir de sí, sino una disposición cultural (técnica, filosófica, material, etc.) socialmente organizada. En este sentido, cuando se habla de los resortes materiales de la mediación, o de aparatos hegemónicos, no se está haciendo una simple mención a la materialidad del proceso como un elemento subsidiario (de la idea o de la teoría), sino como la condición de posibilidad misma de la hegemonía en tanto instrumento y cualidad para, empleando la expresión de Labriola, las «correlaciones de con-sociación práctica» que se llevan a cabo entre individuos.[237] Una de las consecuencias que se deriva de esto, por tanto, es que será en una espacialidad y temporalidad determinada donde se comenzarán a resolver las contradicciones sociales, políticas y filosóficas del presente. Como se indica en la nota §12 del undécimo cuaderno, «que una masa de hombres se vea llevada a pensar coherentemente y de forma unitaria el presente real es un hecho filosófico mucho más importante y original que el hallazgo de una nueva verdad por parte de un genio filosófico» (Q11, §12, p. 632). Por lo que la creación de una civilización de nuevo cuño «no solamente significa realizar individualmente descubrimientos "originales"; también significa, *especialmente*, difundir críticamente verdades ya descubiertas» (Ibid., el destacado es nuestro). En el acento en la difusión están implícitos los mecanismos para lograr que esta difusión sea efectiva, es decir, tanto las infraestructuras materiales como los principios organizativos de intervención (pedagogía, disposición intelectual, teoría, principio pedagógico, etc.). La promulgación de una verdad histórica, y, por tanto, su infraestructura técnica y tecnológica, es parte inmanente de la verdad que está siendo descubierta en cuanto condición de posibilidad de un principio guiado de acción colectiva. Será en los aparatos hegemónicos, en la labor pedagógica de los intelectuales y en los hábitos mentales y corporales de los individuos, su sentido común, en los que se re-produzcan los criterios de regularidad y automatismo de una sociedad determinada. La reflexión carcelaria desvela que, en una sociedad atravesada por el

[236] La continuación de la cita nos ayuda a reforzar el vínculo presente en Gramsci entre ciencia y cultura: «la ciencia experimental es el terreno en el que esa objetivación ha alcanzado el máximo de realidad; es el elemento cultural que más ha contribuido a unificar a la humanidad: es la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente» (Q8, §177, p. 322).

[237] En su libro sobre la cultura material, el filósofo Fernando Broncano sostiene que «la cultura contiene prácticas y símbolos edificados como sistemas de carácter inmaterial, pero los soportes materiales de tales sistemas simbólicos importan como importa lo constitutivo y no lo meramente accesorio o instrumental» (Broncano, 2020, p. 15).

conflicto y las relaciones de fuerza, los resortes hegemónicos son los pliegues materiales en los que anida y permanece la objetividad del mundo humano, la subjetividad universal(izada) e histórica.

En este último párrafo, hemos intentado condensar algunas de las claves que han sido elaboradas en el presente capítulo. En cualquier caso, lo que habría que subrayar en la teoría gramsciana es la forma en la que, a través de los vectores mencionados, se estructura la sociedad resultante del proceso de modernización económica, política y cultural del siglo XVIII en adelante. Esto es, la historicidad y la gnoseología del ser social y la consciencia. Además, dado que el curso del mismo fue interrumpido, recluido en la arquitectura institucional de la democracia burguesa, Gramsci evidencia los márgenes de acción y expansividad de los grupos subalternos. La filosofía de la praxis, por tanto, parece ser mucho más que un mero truco criptográfico, mucho más que un subterfugio esópico para hablar del materialismo histórico. Es, al contrario, un proyecto político, científico e ideológico de clase que, en aras de reforzar su «espíritu de escisión»,[238] pretende descubrir los dispositivos de re-producción social de la clase dominante y, al mismo tiempo, edificar una vasta red de aparatos, principios y agentes para la institución de una nueva cultura.

En el siguiente apartado, el cual, además, nos servirá de puente con los capítulos posteriores, se expondrá de manera sucinta como la cuestión de la organización de la cultura es también un problema de orden interno, lo que requiere de la disposición estratégica de los materiales confeccionados entre las corrientes del pensamiento socialista. Una década después de la muerte de Gramsci, fueron precisamente los escritos carcelarios los que se tradujeron al contexto sociopolítico posterior a la Segunda Guerra Mundial, convirtiendo al sardo en el ideólogo de uno de los partidos comunistas más grandes de Occidente.

[238] El «espíritu de escisión», concepto de cuño soreliano, es para Gramsci «la adquisición progresiva de una consciencia de la personalidad histórica» (Q3, §49, p. 317), la cual debería oponerse al proyecto hegemónico de la burguesía, al «complejo de trincheras y fortificaciones de la clase dominante» (Ibid.).

SECCIÓN C. TRAYECTORIAS

Capítulo 5.

Coda. La organización (socialista) de la cultura (material): los *Cuadernos de la cárcel*, 1948-1975

A estas alturas de la investigación, el lector se preguntará por qué, a pesar de que el título de la misma reza «la organización de la cultura», todavía no se ha explicitado qué es lo que entendemos por cultura. En realidad, no hemos hecho otra cosa en el transcurso de la exploración gramsciana que definirla, algo que comprenderemos mejor si nos remitimos, en primer lugar, a la concisa explicación aportada por Gramsci en el parágrafo §37 del *Cuaderno 11*: «la cultura, o sea, la *concepción del mundo*, que en definitiva es *la relación entre el hombre y la realidad por mediación de la tecnología*» (Q11, §37, p. 698, el destacado es nuestro); y, por otro lado, a la réplica al interrogante sobre el significado de la cultura en la nota §1 del cartapacio veintitrés: «significa indudablemente una "concepción de la vida y del hombre" coherente, unitaria y con una difusión nacional, una "religión laica", una filosofía que justamente se haya convertido en "cultura", o sea, que haya generado una ética, un modo de vivir, una conducta civil e individual» (Q11, §1, p. 629). Teniendo esto en cuenta, a qué si no responden los vectores de fuerza que han sido examinados –inmanencia, traducibilidad y aparatos hegemónicos– si no es, precisamente, al modo en el que los seres humanos pugnan por la construcción de un universo práctico de sentido, valores e instituciones hondamente enraizado en la historia. Adaptando la reflexión del sardo a propósito del sintagma materialismo histórico, nos atreveríamos a afirmar que en la expresión «organización de la cultura», se da mayor énfasis a la segunda palabra, cuando debería darse a la primera: Gramsci es

esencialmente un militante revolucionario, un filósofo democrático[239] comprometido con la emancipación de los grupos subalternos.[240] En él, siguiendo a Giorgio Baratta, aflora

> un *materialismo cultural*, en el doble sentido de un materialismo sin… materia, y de una cultura profundamente arraigada en la mentalidad de la *societas rerum* y de la *societas hominum*: una cultura que –así como la política pone la mira en la superación de la diferencia entre dirigentes y dirigidos– tiende a la superación de la *diferencia intelectual*, o sea, de la diferencia entre intelectuales y no intelectuales. Puesto que esa diferencia es constitutiva de la civilización y de la historia, se entiende el efecto revolucionario de una «lucha cultural» dirigida a «hacer políticamente factible» aquel auténtico «oxímoron» que representa «un progreso intelectual de masa y no sólo de escasos grupos intelectuales»; y que, finalmente, de ser realizado, constituiría una crítica-destrucción del concepto de «cultura» tal como se lo ha concebido hasta hoy (Baratta, 2003, p. 157).

Pero para llevar a cabo tal empresa, uno de los grandes obstáculos que habría que sortear es, ni más ni menos, el de la ordenación, distribución y traducción, en el sentido literal y en el pedagógico, de los contenidos generados entre el movimiento obrero y los intelectuales socialistas. Como hemos visto en el capítulo anterior, Gramsci sabía perfectamente de las dificultades que tendría que enfrentar un proyecto semejante en su coordinación y reproducción expandida: «si llegado el momento, y partiendo de un grupo social que tradicionalmente no ha desarrollado las aptitudes correspondientes, se buscara crear una nueva franja de intelectuales, incluyendo las mayores especializaciones, habrá que superar dificultades inauditas» (Q12, §2, p. 37). La adquisición progresiva de autoconciencia es, en efecto, el resultado de una vastísima operación intelectual, el despliegue y la movilización de toda una serie de artefactos culturales para la conquista hegemónica: revistas, editoriales, centros de cultura, etc. Entre los escritos de Labriola estimados por Gramsci, se pueden encontrar antecedentes del problema de la

[239] Para Gramsci, el «filósofo democrático» sería el modelo paradigmático del intelectual moderno, aquel «filósofo convencido de que su personalidad no se limita al propio individuo físico, sino que es una relación social activa de modificación del ambiente cultural» (Q10(II), §44, p. 593).

[240] Según Baratta, en la conceptualización de la cultura en los *Quaderni* «la cuestión *organizativa* es central [...] porque a Gramsci [...] le interesa la cultura como expresión práctica, o sea, estructurada y articulada, en síntesis: organizada y organizable de la sociedad» (Baratta, 2022b, pp. 126-127). Pese a que, para Gramsci, en la obra de Marx ya se encuentra en estado embrionario el aspecto ético-política o la teoría de la hegemonía, Baratta señala que el filósofo de Tréveris «no hubiera podido estudiar la "organización de la cultura" como aquel proceso productivo que no sólo refleja, sino plasma y estructura el orden existente», por el motivo de que «era necesario la extensión compacta del trabajo intelectual y de su papel en el ámbito de la producción social, y, por lo tanto, la ampliación cuantitativa y cualitativa no ya de la "clase" sino de la "masa" de los intelectuales» (Baratta, 2003, p. 162).

«traducibilidad» del material marxiano y marxista.[241] En la IV misiva a Sorel de *Socialismo y filosofía*, el pensador de Cassino evidencia que es necesario, ante todo, hallar editores y libreros que impriman y difundan las obras de Marx y Engels, enfrentando y solventando de la mejor manera posible los impedimentos que presenta la traslación idiomática, no sólo por una cuestión lógico-formal de correspondencia gramatical, sino por evitar que se pierda el aura de persuasión en el que están envueltas las obras en el original alemán. Para ello, «en un amplio trabajo de popularización, como lo es el aludido, haría falta [...] que los prólogos, las notas, los comentarios ofrecieran sucedáneos del fácil proceso de asimilación que está ya implícito y listo en escritos en la lengua propia de cada país» (Labriola, 1969, p. 71). Ahora bien, con esto, para Labriola, no sería ni mucho menos suficiente, ya que «la asimilación de ideas, de pensamientos, de tendencias, de propósitos llegados a madurez de expresión literaria en lenguas extranjeras presentan un cierto problema algo escabroso de *pedagogía social*» (Ibid.). Es decir, que es imprescindible, entonces, el despliegue de un dispositivo material y espiritual de enseñanza en aras de la descomposición, adaptación contextual e infiltración molecular de las ideas marxistas. De lo contrario, la traducción de los escritos del materialismo histórico

> no serviría más que para estimular, y no para formar y consolidar en las respectivas naciones las energías activas que producen y mantienen con vida una corriente de pensamiento. Pensar es producir. Aprender es producir reproduciendo. No sabemos bien y realmente más que lo que nosotros mismos somos capaces de producir, pensando, trabajando, probando y volviendo a poner a prueba; y siempre por virtud de las fuerzas que nos son propias, en el campo social en que nos encontramos y desde el punto de vista de nuestra situación (Ibid., p. 73).

Son muchos los escritos en los que Gramsci da cuenta de la misma cuestión, ya sea para el campo propio o en el de la organización material del dominio burgués o eclesiástico.[242] Un ejemplo de ello, serían algunas de las notas compiladas en el *Cuaderno 16*. En la número tres,

[241] Según Buci-Glucksmann, también tiene influencia en Gramsci el texto en el que Rosa Luxemburg da cuenta de los problemas que ha de enfrentar el desarrollo del marxismo: «lo más que puede hacer hoy es salvar a la cultura burguesa del vandalismo de la reacción burguesa y crear las condiciones sociales que son requisitos para un desarrollo libre de la cultura. Incluso dentro de estos límites, los obreros, dentro de la sociedad actual, pueden avanzar sólo en la medida en que creen las armas intelectuales que necesitan en la lucha por su liberación» (Luxemburgo, 2018, p. 33).

[242] Recordemos, sin ir más lejos, el proyecto planteado al inicio del *Cuaderno 8* para la elaboración de una historia de los intelectuales italianos. Más ejemplos de ello se pueden encontrar en las notas dedicadas al periodismo, véase la nota §3 del *Cuaderno 24*, o al *Risorgimento*, analizado en el capítulo 1.

titulada «Un repertorio de la filosofía de la praxis», señala la conveniencia de un amplio inventario y una bibliografía crítica en torno a los debates planteados por el materialismo histórico, algo que sería un «instrumento de primer orden para la difusión de los estudios sobre la filosofía de la praxis, y para su consolidación en disciplina científica, diferenciando netamente dos épocas: la moderna y una época anterior de aprendizajes, de papagayismos y de diletantismo periodísticos» (Q16, §3, p. 301). Vuelve sobre el tema en el epígrafe «Los fundadores de la filosofía de la praxis e Italia», en esta ocasión menciona lo oportuno de una «recopilación sistemática de todos sus textos (también de su correspondencia) que tengan que ver con Italia o aborden problemas italianos» (Q16, §16, p. 335), y, a continuación, propone algunas pautas metodológicas para llevar a cabo dicho plan. Además de libros, cartas y otros recursos bibliográficos, es frecuente que también llame la tención sobre todo tipo de cuestiones vinculadas a la «estructura material de la ideología». En otro punto, Gramsci se pregunta: «¿las bibliotecas son estructuras o superestructuras?, ¿y los gabinetes experimentales de los científicos?»; de lo que colige «que ciertas superestructuras tienen una estructura particular propia, aunque sin dejar de ser superestructuras: de este modo, el arte tipográfico[243] sería la estructura material de toda una serie de ideologías, o más bien de todas» (Q11, §29, p. 684).[244] Asimismo, en la reflexión sobre la implantación de un tipo de escuela unitaria apunta que la «transformación de la actividad escolar exige una ampliación inaudita de la organización práctica de la escuela, esto es, de los edificios, del material científico, del cuerpo docente, etc.», acentuando que «la cuestión de los edificios tampoco es sencilla, porque este tipo de escuela debería ser una escuela-colegio, con dormitorios, comedores, bibliotecas especializadas, salas adaptadas para el trabajo de seminario, etc.» (Q12, §1, pp. 24-25). A esto habría que sumar el hecho de que muchos de los abordajes de Gramsci sobre el problema de la organización de la cultura deben ser extraídos más allá de los contenidos estrictamente teóricos, o sea, entre los apuntes y las directrices de carácter organizativo y político. Véase, por ejemplo, su actividad como periodista, sus reiterados ejercicios de traducción o la tentativa de instituir una escuela de partido en el año 1925; en definitiva, al Gramsci «creador de cultura proletaria». Se le podrían aplicar aquí a Gramsci sus propios criterios para que, al igual que él dice y hace con la figura

[243] Un análisis de las técnicas y tecnologías de la industria tipográfica, o de los medios de producción cultural, se puede encontrar en Williams (1994, pp. 100-109).

[244] Este es un caso típico de cómo Gramsci continúa empleando el par metafórico estructura y superestructura a pesar de que, como recuerda el testimonio del preso Mario Garuglieri, recomendara encarecidamente dejar de hacerlo. De facto, una vez ganado los tópicos de la inmanencia y la traducibilidad, es probablemente uno de los mejores argumentos en la defensa de una visión integral de la historia.

de Lenin, el historiador de la cultura y de las ideas pueda buscar la filosofía del revolucionario italiano entre los documentos de su actividad política.[245]

Este mosaico de fragmentos torna evidente, pues, que para Gramsci la formación de una *tradición socialista* y su extensión progresiva ha de afrontar retos de enorme calado relacionados con la disposición de la cultura y su infraestructura material. Tanto es así, que podría decirse que los propios *Cuadernos de la cárcel* fueron redactados al calor de la tensión entre la reflexión teórica y la efectividad práctica, lo que los convertiría en una especie de laboratorio gramsciano. Según Baratta, «señalando la *praxis* cual *leitmotiv* del "proceso de desarrollo" del estilo gramsciano, se logra incluso explicar mejor el clima dialógico y programático que lo anima, su singular capacidad de captar no sólo la inteligencia, sino también la voluntad del lector, nuestra tensión ideal y política, nuestro "qué hacer"» (Baratta, 2003, p. 156). El hecho de que Gramsci fuera un militante, un cuadro organizativo en diálogo permanente con la coyuntura, nos ayuda a comprender muchos de los rasgos principales de la elección temática y la estructura de los apuntes, el empleo de diferentes recursos retóricos tales como la metáfora, la preferencia por las fuentes y por los adversarios a confrontar, la disciplina férrea para emprender y concluir su proyecto pese a encontrarse en unas condiciones verdaderamente miserables, etc. En referencia al estilo, verbigracia, destacan las notas en las que el sardo atiende a los usos del sarcasmo en los escritos de Marx y Engels. Siendo coherente con la meditación sobre la dialéctica entre forma y contenido, para él «el "historicismo" no puede concebirse a sí mismo como si pudiera ser expresado bajo una forma apodíctica o de sermón, y debe crear un gusto estilístico nuevo, incluso un nuevo lenguaje, como medios para la lucha intelectual» (Q26, §5, p. 746). Por eso, el «sarcasmo apasionado» típico de los fundadores de la filosofía de la praxis era un modo de expresión propicio para presentar las relaciones contradictorias entre las diferentes fuerzas sociales en un periodo de transición histórica. O sea, es un código retórico entre dos mundos que permite conectar con las concepciones de los grupos subalternos y, al mismo tiempo, manifestar la distancia que los separa de las clases dominantes y dirigentes. Gramsci sabía, entonces, de la necesidad apremiante de los ritmos, el tono y la apariencia de la escritura para que algún día, en la coordinación y conexión práctica con otros dispositivos de organización de la cultura socialista, las nociones originales de su inventario cobrarán la solidez y la fuerza de las «creencias

[245] El fragmento, extraído de una importante reflexión sobre la unidad de teoría y práctica y la convertibilidad de los lenguajes, dice así: «puede suceder que una gran personalidad no exprese su pensamiento más fecundo en el lugar aparentemente más "lógico" desde un punto de vista externo de clasificación, sino en otra parte, que aparentemente podría considerarse extraña. Un hombre político escribe de filosofía: puede ser que su "verdadera" filosofía debe buscarse por el contrario en sus escritos de política» (Q11, §65, p. 729).

populares».[246] De acuerdo con Fernández Buey, Gramsci «es, de todos los clásicos del marxismo, el que mejor llega hasta nosotros en diferentes países del mundo, el que tiene más cosas que decirnos, esto se debe no sólo a lo que dijo y escribió sino *también a cómo lo dijo, a la forma en la que lo dijo*» (Fernández Buey, 2001, p. 186).

No obstante, debido a su prematuro fallecimiento en el año 1937, los múltiples proyectos del sardo se vieron irremediablemente truncados, legandonos una obra inacabada pero absolutamente contemporánea. En los términos de Sacristán, Gramsci se habría convertido en «un clásico, o sea, un autor que tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre» (Sacristán, 2004a, p. 87). Veremos, a continuación, algunas de las características de la «traducción» de los *Cuadernos de la cárcel* al italiano a través de las ediciones y las intrigas políticas que en el curso de las décadas posteriores a su muerte posibilitaron su lectura. Nos quedamos, en conclusión, con que

> la *materialidad* de los *Cuadernos* es expresión de una original forma de pensamiento que se puede dibujar de distintos modos, como una estructura espiral o como un retículo o un laberinto… es una filosofía niña que está aprendiendo a andar, y por eso necesita que la ayuden a existir y a desarrollarse, pero también que se la tome como es, frágil en su grandeza, inacabada en su originalidad y fertilidad (Baratta, 2003, p. 23).

Operación Gramsci: del fragmento al flujo[247]

El énfasis de Gramsci en los *aparatos* y la *organización* de cualquier matriz cultural parece anticipar algunas de las premisas básicas de lo que más tarde serían los estudios sobre la

---

[246] En su biografía del revolucionario sardo, a propósito del estilo de los primeros artículos del joven Gramsci, Giuseppe Fiori destaca que «en todos los escritos de Gramsci, desde los breves ensayos teóricos hasta las crónicas teatrales, se percibía un estilo nuevo: el paso del énfasis grandilocuente [...] al gusto por el razonamiento; un lenguaje cuidado, a veces de una pureza neoclásica, tan lejana de la prosa deslavazada de los "viejos"; la coherencia, el hilo que unía todos los escritos y convertía las notas aparentemente alejadas entre sí en otras tantas ocasiones sucesivas para el desarrollo de una argumentación nunca interrumpida; y la originalidad y la concreción de las propuestas políticas, iluminadas siempre por el convencimiento de que la teoría que no se puede traducir en actos es una abstracción infantil y que las acciones que no se fundamentan en la teoría son impulsos estériles» (Fiori, 2016, p. 129). También el intelectual liberal Piero Gobetti, por el que Gramsci sentía una gran estima, señala que el sardo «tenía un estilo propio, feroz, apremiante, serenamente destructor, de una rudeza dialéctica a la que el periódico socialista no estaba acostumbrado» (Gobetti, 2024, p. 140). Asimismo, en su invitación a la lectura de la reciente edición en español de los *Cuadernos de la cárcel*, el filósofo Anxo Garrido apunta: «la mirada del científico y la pluma del agitador, tal es el rasgo constitutivo de la escritura de Gramsci. Tal es el estilo de la filosofía de la praxis, el modo en que teoría y práctica se hilvanan ya en la letra como prefigurando los rasgos de su marxismo» (Garrido en Gramsci, 2023a p. X).

[247] Debo parte de la inspiración de este apartado a Federico Di Blasio, investigador predoctoral de la Università degli Studi di Palermo, con quien tuve la suerte de cruzarme en las jornadas «Materialismo y cultura. Itinerarios,

importancia de los objetos, o la materialidad en general, en cualquier entramado simbólico o de sentido. En su libro *Espacios de intimidad y cultura material*, el filósofo salmantino Fernando Broncano declara que «la cultura existe depositada en artefactos. No hay cultura sin artefactos. Los artefactos no son medios o instrumentos de representaciones antecedentes, sino *medios* o *entornos* sin los que la cultura no puede crecer ni florecer»; de lo que es posible colegir que «no son instrumentos: son estructuradores de posibilidades» (Broncano, 2020, p. 14). Ateniéndonos a la explicación de Broncano, podríamos sentenciar que *Los cuadernos de la cárcel*, en la materialidad de su disposición, se habrían convertido en los artefactos a partir de los que estructurar la posibilidad expansiva del Partido Comunista Italiano tras la Segunda Guerra Mundial y los albores de la Guerra Fría. Sin embargo, el camino que hubo de recorrer el dispositivo gramsciano fue, sin duda, tortuoso y accidentado hasta su primera publicación.

Ya desde la muerte de Gramsci, las intrigas y las tensiones que rodearon a los manuscritos fueron diversas y, varias de ellas, especialmente enconadas. El mismo día de su deceso, el economista turinés Piero Sraffa, albacea testamentario del sardo, escribió a Tatiana Schucht una carta pidiéndole que pusiera a buen recaudo las libretas, esto es, que las trasladara a la embajada soviética para protegerlas de cualquier incursión del régimen fascista. Es sabido que el propio Gramsci dió instrucciones precisas para enviarlos a Moscú con su esposa Giulia y evitar así que terminaran cayendo en las manos de su antiguo camarada Palmiro Togliatti, del que guardaba fuertes recelos por razones en las que no vamos a detenernos.[248] No obstante, también Togliatti movió sus cartas y solicitó que se le hicieran saber las instrucciones precisas de Gramsci para el estudio y el uso de los escritos carcelarios. Finalmente, después de varios años de diálogos, fricciones y recursos entre las hermanas Schucht, el PCI, Sraffa, la Komintern, el NKVD e, incluso, el propio Stalin, se le asignaron los textos a una «Comisión por el patrimonio literario de Gramsci» dirigida por Togliatti con Felice Platone al cargo de secretario. En su clásico estudio sobre el partido comunista italiano, Paolo Spriano reproduce un fragmento de una carta en la que se proyecta una imagen muy potente de las condiciones en las que se inició el trabajo de edición de los escritos gramscianos:

tensiones y ambivalencias del marxismo», celebradas en la Universidad Complutense de Madrid los días 13 y 14 de noviembre de 2023. Cuando este capítulo apenas tenía unas líneas escritas, su conferencia sobre «Antonio Gramsci y el problema de la organización de la cultura» me ayudó a ordenar algunas ideas que terminarían por darle forma.

[248] En Vacca (2020), además de un examen riguroso de la trayectoria de los *Quaderni* a partir de las disputas legales y políticas por la propiedad de los mismos, se puede encontrar una reconstrucción de las suspicacias de Gramsci por Togliatti a partir de la «extraña carta» de Ruggiero Grieco, la cual, por torpeza o por una acción malintencionada, habría truncado su liberación en 1928.

> Cuando las primeras fotocopias de algunos *Cuadernos* y *cartas* llegaron a Moscú a finales de 1938, Togliatti me convocó a Barcelona, donde, bajo el bombardeo de los *Caproni* fascistas y a la luz de las velas puestas sobre la mesa de Rita Montagnana, si no recuerdo mal, comenzamos un primer trabajo de interpretación y lectura con el fin de preparar la publicación inmediata de la obra (Spriano, 1970, p. 156).

Entre 1948 y 1951 se publicaron divididos en seis volúmenes temáticos la primera edición de los *Quaderni*,[249] para la que se siguieron criterios polémicos como la interrupción de la unidad de los mismos o la supresión de las notas tachadas por Gramsci, además «de todos los comentarios políticamente problemáticos, especialmente las referencias a Trotsky o Engels» (Antón en Gramsci, 2023a, p. XXVIII). En el curso de las décadas posteriores, se han derramado ríos de tinta acerca de la idoneidad o la traición de la edición temática al ritmo del pensamiento gramsciano, pero lo que parece ser cierto, según Vacca, es que la decisión reposaba sobre la voluntad del mismo Gramsci, una voluntad difusa y abierta a un amplio abanico interpretativo. En una nota autografiada de Tania Schucht a propósito de una reunión con Sraffa, comenta: «según este compañero muchos tendrán que trabajar en los manuscritos de Gramsci, y que, por otro lado, es necesario entregar lo antes posible a las masas trabajadoras material extraído del valioso legado que nos ha quedado después de su prematura muerte» (extracto citado en Vacca, 2020, p. 388). Más adelante, continúa: «pensando en los obreros, a su parecer, sería bastante deseable publicar algunos libritos en Italia, pero por ahora no se puede decir con seguridad cómo se realizará realmente» (Ibid., p. 389). Aunque para Sraffa, este necesario trabajo de divulgación entre los proletarios está subordinado a una publicación posterior más próxima a la reproducción integral de los contenidos de los *Quaderni*, similar a la edición crítica de 1975: «para personas muy instruidas, estos trabajos deben editarse tal como están, con todo su patrimonio de notas, referencias a obras de otros, etcétera» (Ibid.). En su obra monumental sobre el PCI, el escritor comunista Lucio Magri recita de memoria unas palabras en las que Togliatti admitiría el carácter interesado de la modulación del trabajo gramsciano, las cuales habrían sido publicadas en una reseña poco antes de su muerte en 1964: «nosotros, comunistas italianos, tenemos una deuda con Antonio Gramsci, hemos construido copiosamente sobre él nuestra identidad y nuestra estrategia, pero, para hacerlo así, lo hemos

[249] Los volúmenes se publicaron siguiendo el orden siguiente: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949), *Il Risorgimento* (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato Moderno* (1949), *Letteratura e vita nazionale* (1950), *Passato e presente* (1951).

reducido a nuestra medida, a las necesidades de nuestra política, sacrificando lo que él pensaba "mucho más allá"» (Magri, 2011, pp. 54-55).

Ahora bien, allende cualquier juicio que impute arbitrariedad a la edición temática elaborada por Togliatti y Platone, es necesario insertar la obra en su contexto de producción y en su relación efectiva con otros artefactos culturales, ya sean intelectuales, pedagógicos u otros medios materiales para la diseminación del pensamiento. La composición de los manuscritos y la publicación posterior estuvo condicionada por un terreno contradictorio cuya operación venía, precisamente, a intentar restañar: bosquejar a un Gramsci de lengua bífida capaz de hablar en dos lenguajes al mismo tiempo. Por una parte, la propuesta debía de servir para ahondar en los anhelos de democratización de la sociedad de posguerra, contribuir a un fuerte consenso antifascista que requería de un amplio marco de alianzas. De otro lado, en el ámbito internacional continuaba marcando el rumbo de los partidos comunistas el autoritarismo estalinista y la vigilancia y el control de la política cultural operado por el zhdanovismo. Ha de reconocéserle a Togliatti que, en medio de dicha encrucijada, logró

> reabrir el diálogo y la confrontación con algunas de las corrientes más importantes de la cultura nacional, convirtiendo al teórico de la hegemonía en el terreno en el que se desarrolló y libró realmente una parte importante de la batalla por la hegemonía que el líder comunista emprendió en Italia al regresar de sus largos años de exilio (Liguori, 1991, p. 663).

Uno de los grandes adversarios de tal empresa sería un viejo conocido de la presente investigación, el filósofo Benedetto Croce, fundamentalmente sobre dos de los planos del *corpus* y la práctica filosófica del pensador napolitano: la hermenéutica del fascismo y la función de los intelectuales. En primer lugar, recordemos que para Croce el fascismo, en la línea del método revisionista criticado por Gramsci *in extenso*, no habría sido más que un paréntesis oscuro en la historia de Italia, un accidente en el curso normal de los acontecimientos propios de la democracias liberales. Por otro lado, Croce se esforzaba por establecer una separación radical entre cultura y política, motivo por el que, verbigracia, los diarios y las revistas no debían intervenir sobre cuestiones de orden económico o político.[250] No obstante, la

[250] En el apartado dedicado a Croce ya hemos estudiado como la crítica de Gramsci iba dirigida precisamente a esta contradicción entre el decir y el hacer de la empresa crociana, ya que, mientras que establecía un límite preciso entre cultura y política, su modo de hacer filosofía tenía un fuerte componente práctico de guía moral e intelectual de las conductas.

decisión de fijar a Croce como el antagonista de la política cultural del PCI generó toda una serie de opiniones divergentes que se plasmaron en revistas como *Rinascita*, *Societá* e *Il Politecnico* de Elio Vittorini. A pesar de sus diferencias, lo que todas tenían en común, en contraste con la posición de Croce, era la necesidad de afirmar la continuidad entre política y cultura, las tareas que los intelectuales estaban destinados a cumplir en la edificación moral e intelectual de la nación italiana de posguerra. Según Liguori, «no es casualidad que estas tres revistas hayan llegado a simbolizar la pluralidad, la riqueza y las contradicciones de la cultura comunista posterior a la Segunda Guerra Mundial» (Ibid., p. 670). En el seno de estos mismos periódicos se inició también la difusión de las obras de Gramsci, así como las primeras polémicas interpretativas. En 1945, acompañando a un pasaje de los *Quaderni* sobre la reforma educativa de Gentile, se anunciaría en *Rinascita* la publicación de los cuadernos de la cárcel, y, tan sólo seis meses más tarde, se publicó un artículo de Platone (1946) en el que se exponían las problemáticas abordadas por Gramsci o la dificultad del trabajo filológico y cronológico, junto a algunas fotografías de las páginas originales.[251]

Ya después de la publicación de las *Lettere dal carcere* en 1947, el debate se amplió a otros frentes culturales, desde los órganos de las corrientes socialistas minoritarias hasta una reseña aclamatoria de Croce que pretendía enfrentar el legado de Gramsci y la postura oficial del PCI. La réplica de Togliatti en un artículo sin firmar es sintomática de la estrategia del «moderno Príncipe» como núcleo hegemónico de la nueva coyuntura, una réplica que pretendía seducir a los crocianos de izquierdas susceptibles de incorporarse al partido o gravitar sobre su órbita. Algo que da muestras, una vez más, que el de Toglitatti «era un objetivo político en sentido fuerte; el de usar un gran pensamiento y una autoridad indiscutida para fundar una identidad nueva para el comunismo italiano» (Magri, 2011, p. 54). Pero, al margen de los intelectuales, no menos importante resulta el hecho de que Gramsci también fue difundido entre las clases populares, aunque en ocasiones al precio de una vulgarización del mismo –precisamente como él denunció en los *Quaderni* a propósito del marxismo–. En este sentido, es de recibo apreciar el ahínco del PCI por elevar el nivel cultural de los militantes y los cuadros organizativos en aras de afrontar de manera colegiada los obstáculos de la coyuntura. Como indica, una vez más, el estudioso Guido Liguori:

[251] En el apartado bibliográfico se puede acceder al enlace que da acceso al archivo en el que se encuentra escaneado el artículo original de Platone (1946).

> las secciones del PCI fueron en muchos casos, en la Italia de posguerra, el primer lugar, la primera oportunidad de educación cultural ofrecida a las clases más pobres. El partido comunista desempeñó así un papel sólo comparable al de la enseñanza escolar obligatoria y, más tarde, al de los medios de comunicación de masas, flanqueando la extendida organización católica de consenso y actuando como alternativa a ella (Liguori, 1991, p. 33).

No obstante los éxitos de la publicación temática, los primeros encuentros celebrado en torno a la figura y la obra de Gramsci hicieron cada vez más explícitos los anhelos por una edición ampliada. El interés por los cuadernos se expandió más allá de las fronteras nacionales, algo que también provocó que los escritos del sardo se convirtieran en «el cruce de caminos de todo tipo de lecturas e interpretaciones aún demasiado poco fundamentadas, o, en el peor de los casos, el campo de batalla de una auténtica guerra intelectual por su biografía intelectual y política» (Antón en Gramsci, 2023a, p. XXX). Además, continúa advirtiendo Antón en el Proemio, «la falta de un corpus textual establecido y una contextualización biográfica e historiográfica avanzada [...] también dejaron cierta libertad para que se afianzaran primeras lecturas de intelectuales de gran calado que, desde posiciones ideológicas diversas, dejaron interpretaciones que tuvieron eco durante décadas» (Ibid., p. XXXI), tal sería el caso del ya mentado Norberto Bobbio o de las hermenéuticas que pretendían ir más allá de Gramsci, como la del teórico del *operaismo* Mario Tronti. En el primer congreso de estudios gramscianos, celebrado en Roma en el año 1958, algunos de los ponentes alzaron la voz para hacer explícita la petición, siendo el propio Togliatti el que recogería el testigo. Sin embargo, casi una década más tarde, con ocasión del encuentro internacional de Cagliari (1967), esta promesa no se había cumplido, pero sería allí donde Valentino Gerratana,[252] al que se le había encomendado la tarea el año anterior, informaría sobre la puesta en marcha de la edición cronológica y de los criterios que se seguirían para el cuidado de la misma. El objetivo principal del nuevo ordenamiento era el de presentar los *Quaderni* en su integridad, con todo rigor de detalle, reproduciendo incluso aquellos párrafos tachados por Gramsci (aunque legibles) que habrían sido recogidos en los cuadernos monográficos o especiales. A diferencia de la composición por fragmentos de la edición de Togliatti y Platone, «el flujo que [...] emana la secuencialidad de la edición crítica, es más bien el *continuum* móvil y laberíntico de un recorrido investigador que sistemáticamente

[252] En palabras de Liguori, Gerratana habría sido «el hombre que nos devolvió a Gramsci» (en Floridia, 2019, s/p).

disgrega y derriba antiguas barreras disciplinares, aunque respetando la especificidad y la autonomía de los distintos campos del saber y de la cultura» (Baratta, 2003, p. 24).

Pese a que vayamos a terminar aquí nuestro breve recorrido por la trayectoria del material gramsciano, es de recibo aclarar que el trabajo de Gerratana no fue, ni mucho menos, definitivo, sino que su labor de exploración filológica inauguró un vasto campo de oportunidades interpretativas que nos alcanza hasta el día de hoy.[253] Es en este sentido que se le podría aplicar el calificativo de «"excelente" tal como se entiende en nuestra tradición filológica, que no consiste en ser perfecta e incuestionable, sino en la capacidad de proporcionar tantos elementos de aparato como para permitir, a partir de esos mismos elementos, formular hipótesis diferentes y alternativas a las atribuidas por el editor» (Mordenti, 1996, p. 83). Lo que esperamos haber destacado es que el artefacto *Cuadernos de la cárcel*, en su materialidad y su disposición endógena (contenidos) y exógena (congresos, formaciones, revistas, etc.), ha sido el estructurador de la posibilidad Gramsci, algo que implica una revalorización del papel de los aparatos y de los dispositivos culturales, y de la subjetividad y la agencia en la teoría marxista; por ende, de una forma radicalmente original de pensarnos, de interpretar la configuración social y antropológica de las sociedades en las que habitamos. En el próximo capítulo, indagaremos en la recepción de la obra y la teoría gramsciana en el contexto británico de posguerra, de su impacto en la Nueva Izquierda y, sobre todo, en la Escuela de Birmingham y en dos de sus más elevados exponentes: Stuart Hall y Raymond Williams.

[253] Un análisis de la trayectoria posterior de los cuadernos se puede encontrar en Cospito (2016). En castellano, un mapa del itinerario de los mismos desde su redacción hasta la actualidad, en Zamorano (2019).

Capítulo 6.

El *efecto Gramsci* en la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales. Del «espíritu del 45» a la «modernización regresiva» de Margaret Thatcher

«Fuera de Italia, en ningún lugar como en Gran Bretaña los escritos de Gramsci han ejercido una influencia tan prolongada, profunda y diversa» (Forgacs, 1989, p. 70). Con estas palabras comienza David Forgacs su artículo sobre la tortuosa y dispersa recepción de los escritos gramscianos en el país anglosajón. Al margen de la veracidad o de la necesidad de tener que introducir algún matiz a su constatación, es evidente que la impronta del sardo en Inglaterra durante las décadas de los sesenta y los setenta fue muy prolífica, y los efectos que produjo, al menos en su totalidad, no son susceptibles de ser cuantificados –de todas formas, una empresa semejante se alejaría de los objetivos de la presente investigación–. Lo que se recoge en este apartado serán, entonces, los fragmentos parciales de una huella cuya magnitud, en última instancia, es inaprensible.

En aras de destacar la relevancia de Gramsci en el contexto británico, ha sido imprescindible leer los trabajos de los personajes más destacados de la Escuela de Birmingham y la Nueva Izquierda a la manera de un juego entre lo visible y lo no-visible. En otras palabras, para hallar las trazas del pensamiento gramsciano en el ciclo que va desde el final de la segunda contienda mundial hasta el ascenso al poder de Margaret Thatcher es tan relevante presentar las ideas, los escritos y las intuiciones presentes en la producción intelectual británica como aquellos otros que fueron ignorados, ocultos o silenciados –y no necesariamente con una intencionalidad manifiesta–, esta sería una forma de contemplar los elementos sobre los que arroja luz la coyuntura y, al mismo tiempo, cuál es la sombra que proyecta. En la investigación en curso serán descritas las zonas iluminadas, allí donde los rebrotes del pensamiento y la obra

de Antonio Gramsci fueron utilizados para pensar desde y sobre los acontecimientos. Pero antes de abundar en los efectos de los escritos gramscianos es recomendable aclarar al menos un par de puntos sobre las condiciones de su recepción, sobre todo en el decenio inmediatamente ulterior a la posguerra, algo que redunda y, al mismo tiempo, se complementa con lo narrado en el capítulo anterior. En primer lugar, la fragmentación y la parcialidad de la misma, siempre condicionada por el orden y los ritmos editoriales y políticos de publicación, hacen que cualquier tentativa de aprehender su impacto de manera lineal y, más o menos, coherente sea radicalmente imposible. Por otro lado, una cuestión obvia pero que no por ello puede ser ignorada se encuentra en el hecho de que la formación de ambos textos, los *Cuadernos de la cárcel* y la producción intelectual de la Nueva Izquierda y los estudios culturales, ha de enfrentar un lapso espacial y temporal insoslayable, dos épocas regidas por acontecimientos y transformaciones culturales y políticas muy heterogéneas.

En el presente capítulo, nos centraremos en dos momentos clave de la historia política de Inglaterra en el siglo XX que comparten una misma genealogía histórica. Por un lado, las décadas de los cincuenta y sesenta contemplaron el surgimiento de la Nueva Izquierda y, con ella, una de sus manifestaciones intelectuales más significativas: los Estudios Culturales, impulsados por figuras como, entre otros, Raymond Williams o Stuart Hall. Ambos movimientos hicieron aportaciones muy valiosas a la teoría marxista al integrar, como ya hizo Gramsci antes, elementos de la teoría crítica de la cultura a los análisis estructurales. De otra parte, dos décadas después el espectro de un neoliberalismo emergente iniciaba su derrotero sobre la isla: la nueva derecha de Margaret Thatcher. El fenómeno thatcherista y su dispositivo político e ideológico fueron analizados en profundidad por Stuart Hall, quien se sirvió del marco teórico y conceptual desarrollado por Gramsci en los *Quaderni*. Pese a la marcada distancia, es posible decir que las palabras empleadas por Juan Carlos Portantiero para Argentina son útiles a los pensadores atravesados por Gramsci en el contexto británico: «escribiendo para una Italia de hace cincuenta años, en sus textos reconocemos una respiración que es la nuestra, en otra punta del tiempo y del mundo» (Portantiero, 1977, p. 66).

Para situar la recepción de Gramsci en el mundo angloparlante, es fundamental trazar una cartografía, aunque sea básica, que establezca las coordenadas de su llegada y posterior difusión a través de lo que Williams denominó las «tecnologías de diseminación» de un texto. Siguiendo al historiador británico Eric Hobsbawm, se puede afirmar que tanto los intelectuales antifascistas que la guerra llevó a Italia como los historiadores marxistas británicos, que con frecuencia eran una y la misma persona, desempeñaron un papel crucial en la arribada de Gramsci en Gran Bretaña. Sabemos por los contenidos examinados en el apartado anterior que

la perseverancia y el trabajo filológico de su antiguo compañero de partido, Palmiro Togliatti, junto con las iniciativas de publicación de la editorial Einaudi, constituyeron las condiciones materiales para la circulación y posterior difusión de sus escritos. No obstante, no sería hasta una década después, tras la muerte de Stalin y el XX Congreso del PCUS, que las primeras compilaciones empezaron a adquirir proyección internacional y, por ende, a ser traducidas a otros idiomas. Aún así, aunque de manera no sistemática, se pueden rastrear las huellas de la influencia de Gramsci en los intelectuales de habla inglesa desde 1948, como indica Eric Hobsbawm: «su obra se debatió con comprensión en el *Times Literary Supplement* ya en 1948, es decir, poco después de la publicación de *Il materialismo storico* [*e la filosofia di Benedetto Croce*]» (Hobsbawm, 2011, p. 345).

La incursión de Gramsci en el mundo intelectual británico se produjo a través de *The Modern Prince and Other Writings*, un libro editado en 1957, traducido e introducido por Louis Marks y publicado por la editorial Lawrence and Wishart. Sin embargo, los primeros esbozos de la traducción ya habían sido propuestos para su publicación en la misma editorial un año antes. En aquel momento, la dirección de la editorial estaba bajo la influencia de los comités superiores del Partido Comunista de Gran Bretaña. Fue, de facto, su Comité Político el que decidió bloquear la edición debido al contenido heterodoxo de los escritos, algo que refuerza la hipótesis de las claves criptográficas empleadas por Platone y Togliatti en la edición temática de los *Cuadernos de la cárcel*. Los acontecimientos de 1956 –desde el «discurso secreto» de Nikita Jrushchov hasta la Revolución húngara– facilitaron la inclusión de elementos de autocrítica dentro del Partido Comunista, lo cual, sumado a la presión ejercida por el entonces editor jefe y filósofo marxista Maurice Cornforth, permitió finalmente que *The Modern Prince and Other Writings* se publicara (Forgacs, 1989, p. 73). Haciendo una lectura retrospectiva de lo acontecido, contando con el privilegio de la distancia en el tiempo, no sería arriesgado afirmar que el fructífero encuentro del pensamiento gramsciano con el incipiente ideario de la Nueva Izquierda[254] era de alguna manera inevitable.

Uno de los textos que evidencia que, aunque todavía parcialmente, la teoría gramsciana comenzaba a integrarse en los círculos intelectuales de la Nueva Izquierda, es la crónica que el historiador británico Christopher Hill hizo sobre este mismo libro, publicada originalmente en el número 4 de la revista *New Reasoner*, el diario fundado por un grupo de historiadores críticos con el Partido Comunista de Gran Bretaña, entre los que se encontraban personajes destacados

[254] Para evitar confusiones, emplearemos la fórmula Nueva Izquierda, en español, para referirnos al movimiento político surgido a partir de 1956, y *New Left* o *New Left Review* en referencia a la conocidísima publicación inaugurada en el año 1960.

como John Saville, Dorothy Thompson y Edward Thompson. En su artículo, Hill elogia a su editor por presentar el pensamiento y a un pensador de la envergadura de Gramsci, destacando así que se ofrece una «cantera de ideas» para enfrentar la coyuntura:

> tan modesto fue el traductor y editor de este volumen de selecciones –o tan modestos fueron los editores en su nombre– que es necesario investigar un poco para descubrir que se trata en realidad del Dr. Loius Marks. La traducción es excelente, y el Dr. Marks añade una eficaz introducción biográfica, de la que se han extraído los primeros párrafos de esta reseña, así como útiles notas. Hay que felicitarle por poner a disposición una cantera de ideas. Que no sea una cantera fácil de trabajar no es culpa del traductor. Pero vale la pena afrontar las dificultades para quienes, en palabras de la última carta de Gramsci a su hijo, «les gusta la historia... porque se trata de hombres vivos» (Hill, 1958, p. 113).

Desde las primeras apariciones fragmentarias hasta la traducción y publicación de *Selections from the Prison Notebooks* en 1971, realizada por Quintin Hoare y Geoffrey Nowel-Smith, se llevaron a cabo numerosos estudios sobre el texto y el abundante campo terminológico gramsciano, que ya estaban influyendo e iluminando gran parte de los debates de la izquierda emergente. Para mencionar sólo algunos de los más destacados, se puede citar el análisis de Tom Nairn que apareció en el suplemento cultural del PCI, titulado «La nemesi borghese» (1963),[255] que precipitó toda una serie de artículos de inspiración gramsciana publicados en la *New Left Review* en colaboración con Perry Anderson. También fue relevante el artículo «The Concept of "Egemonia" in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretations» (1960), escrito por Gwyn A. Williams para el *Journal of the History of Ideas*. Más adelante, exploraremos con más nivel de detalle la recepción y el «efecto Gramsci» en la Nueva Izquierda y en el *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) de la Universidad de Birmingham. De cualquier modo, siguiendo a Forgacs, se podría afirmar que

> las partes del corpus gramsciano que se han utilizado de forma más creativa han sido las que tratan sobre los mecanismos de estabilización y regulación política en las sociedades capitalistas avanzadas, sus recursos de «hegemonía» cultural e ideológica, la naturaleza dinámica y flexible de las alianzas políticas, el reconocimiento de la sociedad civil como terreno de organización y lucha política, y la necesidad de que la izquierda rompa con

[255] Existe traducción al castellano en Nairn (2023).

> una perspectiva «económico-corporativa» y construya una política hegemónica propia. En general, la tendencia ha sido la de adelantar a Gramsci en el tiempo, ponerlo en ropajes modernos (Forgacs, 1989, p. 72).

En otras palabras, sirvió a la critica radical de la lectura mecanicista y esencialista que propone una determinación unidireccional de la base económica sobre la cultura, la organización política u otros planos superestructurales. Esta será una de las principales inquietudes de las figuras más prominentes de los Estudios Culturales, especialmente en el ejemplo de Raymond Williams y la construcción del «materialismo cultural», lo que condujo a operar una reelaboración crítica de la metáfora estructura-superestructura y requirió de la incorporación de nuevos elementos como, verbigracia, el concepto de hegemonía.

En resumidas cuentas, el itinerario material e ideológico del *corpus* gramsciano se dividió fundamentalmente en dos etapas. La primera tuvo lugar en las décadas de los cincuenta y sesenta, cuando el pensamiento de Gramsci tuvo una modesta arribada en Gran Bretaña, introduciendo nuevas ideas y categorías a los litigios clásicos de la izquierda, en paralelo con las rebeliones del escenario geopolítico y la multiplicación de nuevos movimientos sociales. Ya en la segunda fase, la influencia gramsciana se volvió mucho más fuerte y matizada. Aparecieron una amplia variedad de títulos que introducían o se inspiraban de forma directa en la vida y la obra del revolucionario oriundo de Cerdeña, dedicando un estudio más sistemático a su pensamiento. En este momento, además de los libros y artículos mencionados, se tornaron más evidentes los elementos biográficos, lo que abrió el campo de posibilidades para un examen filológico en aras de establecer conexiones entre sus escritos y sus experiencias vitales. En este sentido, fue significativa la traducción del libro de Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* (1970), realizada por Tom Nairn, así como la publicación del ensayo de John Merrington, «Theory and Practice in Gramsci Marxism» (1968), en la revista *Socialist Register*, fundada en 1964 por los pensadores Ralph Miliband y John Saville; o, para añadir un hito fundamental, la edición de *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (1971), a manos de Quentin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith.[256]

[256] Dos artículos que, entre ambos, abarcan la recepción de Gramsci en Gran Bretaña desde los años cincuenta hasta la actualidad serían el de Buttigieg (2018) y Boothman (2022a).

6.1. 1956 como umbral: la *New Left* (*Review*) y el *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS)

La traducción de un cuerpo teórico entre diferentes contextos nacionales, como el paso del texto gramsciano de la Italia de las décadas de 1920 y 1930 a la Gran Bretaña de mediados del siglo XX, implica reconocer tanto el valor como las dificultades de la traslación del pensamiento y la acción política entre coordenadas geográficas e ideológicas heterogéneas. Esto es especialmente relevante en el caso de Gramsci, para quien, como hemos analizado en los capítulos anteriores, la cuestión de la «traducibilidad» fue uno de los vectores principales de la filosofía de la praxis. Probablemente, uno de los intelectuales que abordó este tema de manera particularmente brillante fue José Aricó en relación con los itinerarios de Gramsci en América Latina, dedicando una atención especial al contexto argentino.[257] Según Aricó, la traducción era un «modo particular de verter en un lenguaje nacional aquellos instrumentos de interpretación histórico-políticos que se presumían aptos para iluminar zonas de nuestro pasado que la profundidad de una crisis hacía aflorar» (Aricó, 1988, p. 33). La pregunta que ha de interpelarnos para este caso es la de cómo pensar, a la vez, con y desde la herencia gramsciana el marco histórico nacional e internacional en el que surgieron los Estudios Culturales y la Nueva Izquierda. Si bien la historia no se repite, pero rima, según la expresión atribuida a Mark Twain, hay brechas espacio-temporales que son insoslayables, lo que convierte a la traducción política y cultural en un ejercicio más enredado y profundamente creativo.

El sintagma «nueva izquierda» puede definirse en contraste con todo lo que se agrupaba, y con todas sus implicaciones, bajo aquella otra fórmula de la «vieja izquierda». Para realizar este análisis, resultaría interesante examinar el «movimiento» a través de la coyuntura histórica que condicionó su aparición. El dato más preciso de su surgimiento se podría situar en 1956. En ese momento, el mundo estaba inmerso en las tensiones de la Guerra Fría y sus múltiples repercusiones. Dos eventos derivados, por un lado, del imperialismo de las naciones capitalistas, y, por otro, del autoritarismo estalinista, produjeron el desencanto de una nueva y numerosa generación de militantes de izquierda: la represión de la Revolución húngara a mano de los tanques soviéticos y la invasión del Canal de Suez por Francia y Gran Bretaña. No nos detendremos en este último acontecimiento, aunque sí abordaremos de manera concisa lo

[257] Un estudio gramsciano de la labor de Aricó como traductor, editor e intelectual se halla en Cortés (2015).

sucedido en Hungría y la reacción de la izquierda dominante, ya que provocó una reconfiguración total del paradigma revolucionario anglosajón.

Uno de los documentos históricos más destacados para comprender el espíritu de una parte de la militancia del Partido Comunista de Gran Bretaña, y de la izquierda en general, en la década de 1950, tanto por su denuncia contundente de los acontecimientos como por su claridad en la exposición de los argumentos, es el artículo «Through the Smoke of Budapest», escrito por el historiador E.P. Thompson y publicado en 1956 en la revista *New Reasoner*. En este texto, Thompson critica, además de la intervención soviética en Hungría, el silencio y la complicidad del partido del que todavía formaba parte: «¿Pero *dónde* está mi partido en Hungría? ¿Estaba en las emisoras o en las barricadas? ¿Y *qué* es? ¿Es un conglomerado de oficiales de seguridad y burócratas desacreditados? ¿O es un partido "con sus raíces en el pueblo" de la ciudad y el campo, capaz de autosuperación y nuevo crecimiento?» (Thompson, 2016, p. 131). Con todo, la ruptura con el estalinismo no se limitó a gestos políticos o hechos aislados, se fundamenta en una interpretación del movimiento histórico basada en una lectura reduccionista e interesada de la doctrina marxista y del análisis de Lenin: «el estalinismo es el leninismo convertido en piedra» (Ibid., p. 136), sostiene Thompson. Lo que estaba en juego en este contexto, además de mantener una distancia ética respecto a los abusos cometidos por la Unión Soviética, es el compromiso militante con la verdad concreta del socialismo: una forma de interpretar e intervenir en la realidad social coherente con la unidad entre teoría y práctica. El estalinismo habría sido una deformación idealista del marxismo, entendido en su complejidad, que pretendió hacer encajar las filtraciones de los movimientos de ruptura y disconformidad en una serie de proposiciones axiomáticas. Una vez más, Thompson, así como ya lo hizo Gramsci, señala que los riesgos de una distorsión tal tiene consecuencias catastróficas, además de para la teoría, para la práctica concreta: «y fue un idealismo mecánico como este el que, montado en los tanques soviéticos, disparó a través del humo contra los trabajadores y los jóvenes de Budapest» (Ibid., p. 139). La represión brutal de las revueltas provocadas por los obreros y los estudiantes en Hungría hizo caer el velo de ilusiones y esperanzas de una renovación «humanista» del comunismo de la Unión Soviética. Todo esto, sumado al desencanto por la omisión y la connivencia por parte de las viejas organizaciones comunistas del país, desencadenó en una crisis del movimiento y la irrupción descontrolada de grupos políticos e ideas de renovación.

Aunque la Nueva Izquierda puede entenderse como una vía de escape en un contexto marcado por la parálisis y el estancamiento de una tradición que se ha revelado ideológica e institucionalmente anquilosada, tiene profundas raíces intelectuales y políticas en el marxismo

y el activismo. Las primeras referencias que inauguran el concepto se encuentran en el movimiento conocido como *nouvelle gauche*, una corriente política independiente de los años cincuenta vinculada al seminario *France Observateur* y su editor, Claude Bourdet. Esta influencia se trasladó a Gran Bretaña gracias al académico y veterano de la izquierda independiente G.D.H. Cole, profesor de Oxford que dirigía un seminario de teoría política al que asistieron varios estudiantes que más tarde jugarían un papel clave en la formación de la Nueva Izquierda. De facto, en un ensayo autobiográfico Hall señala que «allí se forjaron algunos de los primeros contactos y amistades que posteriormente se consolidarían con la formación de la Nueva Izquierda» (Hall, 2010, p. 166). El movimiento se componía principalmente de dos grupos que, aunque representaban diferentes enfoques y personalidades, compartían ciertas características. Por un lado, estaba *New Reasoner* (NR), una publicación creada por John Saville, el mencionado E.P. Thompson y la historiadora Dorothy Thompson, tradición que «hunde sus raíces en la política del Frente Popular y la cultura comunista de los años treinta» (Dworkin, 1997, p. 11). La mayoría de sus integrantes provenían de los sectores críticos del Partido Comunista de Gran Bretaña, grupos que tras el XX Congreso del PCUS y el discurso secreto de Jrushchov terminaron abandonando o siendo expulsados. A esta corriente se la podría denominar con el rótulo de «comunismo humanista».

La otra de las dos almas presente en la Nueva Izquierda estaba compuesta, en gran medida, por estudiantes de la Universidad de Oxford sin ninguna filiación institucional con las organizaciones obreras, considerados como socialistas independientes. Muchos de ellos estaban vagamente familiarizados con la teoría marxista. Habían leído a Marx, como en el caso del Gramsci adolescente, por curiosidad, pero no de manera sistemática y tampoco formaba parte de sus circuitos bibliográficos. En aquel momento, según cuenta Hall, «todavía no teníamos acceso a Lukacs, Benjamin, Gramsci o Adorno» (Hall, 2010, p. 165), y los modelos marxistas disponibles eran demasiado mecánicos y reduccionistas. Este grupo de intelectuales, en su mayoría jóvenes, era especialmente sensible a los cambios culturales y políticos en Gran Bretaña y en el panorama internacional, por lo que comenzó a intervenir sobre la coyuntura y a producir su propio arsenal teórico, organizados en torno a la revista *Universities and Left Review* (*ULR*). Para este propósito, contaban, además de con el apoyo de algunos de sus profesores, con otros intelectuales e izquierdistas desilusionados tras lo ocurrido en 1956, lo que los condujo allende los márgenes estrictamente académicos. La Nueva Izquierda era, pues, un paraguas muy amplio que daba cobijo a ambas sensibilidades. La proximidad en sus objetivos, las redes articuladas tras el parteaguas de Hungría y las afinidades ideológicas

propiciaron el encuentro entre *New Reasoner* y *Universities and Left Review*, dando lugar en 1959 a la famosa revista de renombre global: *New Left Review* (*NLR)*.

Antes de seguir avanzando, es importante distinguir entre dos períodos distintos de la *New Left Review*. El primero, que abarca de 1959 a 1961, surgió de la unión de los dos proyectos previamente mencionados. En la segunda etapa, a partir de 1961, aunque continuó el mismo modelo, experimentó cambios parciales en su estructura organizativa y en la dirección de la publicación. La interacción y la colaboración entre las corrientes críticas llevaron a la fusión de *New Reasoner* y *Universities and Left Review*, con Hall como editor jefe y Saville dirigiendo el consejo editorial, dando forma a «un grupo *ex novo* de pensamiento y activismo político surgido de los intelectuales y el *feedback* de toda la agrupación, no solamente de la suma de todas las intelectualidades» (Navarro, 2020, p. 96). Había tensiones y conflictos derivados, incluso, de su propia composición sociológica y de los contextos geográficos de cada una. A diferencia de la base «cosmopolita» y joven académica de la ULR, el público y la actividad de *New Reasoner* se centraban en el norte industrial, lo que, sumado a sus diferentes tradiciones políticas, convertía a la Nueva Izquierda en una amalgama de posiciones y opiniones muy diversa. Sin embargo,

> había un conjunto de temas relacionados que concitaban suficiente acuerdo como para dotarla de personalidad propia como formación (...) este acuerdo se centraba en el razonamiento de que cualquier perspectiva para la renovación de la izquierda tenía que empezar por una nueva concepción del socialismo y por un análisis radicalmente nuevo de las relaciones sociales, de la dinámica y la cultura del capitalismo de posguerra (Hall, 2010, p. 170).

Para realizar el estudio de las transformaciones acontecidas después de la Segunda Guerra Mundial y del espíritu de concordia del cuarenta y cinco, así como la puesta en marcha de una estrategia política y cultural de intervención, se constituyó el New Left Club de Londres, un órgano destinado a la educación y el debate de ideas sobre la coyuntura. Ubicado en el Partisan Café de Carlisle Street, comenzó muy pronto a congregar un público habitual de varios cientos de personas. El éxito y el creciente interés de una izquierda amplia y no definida hizo que se multiplicaran los espacios para la discusión y la formación en una multitud de disciplinas, grupos de acción y sensibilidades políticas y culturales.

Figura 2. Estructura y actividades de los New Left Clubs

Fuente: Navarro, 2020, p. 154

Durante su primera etapa, la *New Left Review* y los New Left Clubs tenían como objetivo llevar a cabo una reforma moral e intelectual en un contexto histórico que aún estaban explorando, pero que ya mostraba elementos claramente diferenciales con respecto a las sociedades anteriores. Este movimiento se veía a sí mismo como un «tercer frente» que iba más allá de las perspectivas economicistas de la izquierda tradicional y del reformismo socialdemócrata. Algunas de las críticas que recibieron se enfocaban en la falta de una forma definida y en la ausencia de contornos claros para su estructura básica. Aunque la etiqueta de «movimiento» resultaba poco precisa y generaba algunos problemas organizativos y programáticos, les permitió establecer nuevas alianzas políticas con otras fuerzas sociales, como la Campaña por el Desarme Nuclear, fundada en 1957 y conocida por sus siglas en inglés: CDN; la cual se distanció de las organizaciones de clase tradicionales, por lo que se podía considerar mejor como una especia de «movimiento de masas» pacífico en contra del uso de armas nucleares y la construcción de reactores nucleares en Gran Bretaña.[258]

Sin embargo, la ausencia de límites claros no implicaba que carecieran de un programa ideológico mínimo. Como se mencionó anteriormente, este debía entenderse en contraste con los principios y prácticas de la «vieja izquierda». Aunque el concepto de Nueva Izquierda no guarda una correspondencia directa con el de «nuevas generaciones», dado su pluralidad etaria,

[258] Un análisis de los vínculos de E.P. Thompson con el CDN se puede encontrar en Baehr (2000), Dowling (2024), Goodway (2006).

es importante señalar que, en gran medida, las energías del movimiento estaban impulsadas por una mayoría de jóvenes que se acercaban a la política por primera vez. Esta nueva generación de izquierdistas comenzó su incursión en la política en un contexto histórico marcado por la represión de la Unión Soviética y, también, por el verticalismo y estancamiento del Partido Laborista Británico y los sindicatos. Además, los cambios en la base económica y el auge de una industria cultural masiva dieron lugar a formas de vida y estilos que no se habían experimentado hasta entonces. Por esta razón, ante la falta de grandes referentes y la transformación de la lucha de clases, sentían la necesidad de crear algo radicalmente innovador. Thompson denominó al estado de ánimo del descontento y la desorientación generalizada como la «Gran Apatía»:

> en ocasiones la protesta es sólo en contra: en contra de nada, como en las manifestaciones tumultuosas del rock-and-roll. Pero a veces también nosotros vislumbramos allí el inmenso potencial de la energía y la simpatía humana desperdiciándose por la ausencia de canales adecuados de expresión; los anhelos desaprovechados por la ausencia de algo positivo con lo cual identificarse, y que ha encontrado su expresión en la pertenencia a las pandillas, o en el deseo de encontrar un sentido a la vida (Thompson, 2010, p. 83).

En mitad de esta impotencia ontológica expresada por el historiador británico, la Nueva Izquierda era susceptible de ofrecer una alternativa y un medio de expresión a la frustración ocasionada por la burocracia y las jerarquías de los dispositivos obreros, y la concatenación de desastres políticos antes mencionada. Para ello, esta generación militante estaba trabajando en la elaboración de un diagnóstico social adecuado a los nuevos tiempos, alejándose del economicismo imperante que brindaba una explicación mecánica y poco convincente de la situación. Un ejemplo de esta evaluación de la coyuntura podrían ser los artículos «The Politics of Contemporary Capitalism», escrito por Ralph Miliband en 1958, o «A Sense of Classlessness», publicado en el mismo año por Stuart Hall en *Universities and Left Review*. Frente a una desmovilización cada vez más creciente por la incorporación de las masas y las organizaciones obreras a los estados del bienestar y la sociedad de consumo, la respuesta del izquierdismo más ortodoxo fue la de confiar en el devenir de otra Gran Depresión, cuyo resultado sería la adhesión voluntaria de los estratos proletarios a la causa socialista. Sin embargo, como también le ocurrió a Gramsci, este relato sonaba poco convincente tras los acontecimientos políticos de Italia y Alemanía en la década de los veinte y treinta. Como veremos más adelante, precisamente Gramsci como un pensador de la derrota fue el que los

suministró de un equipamiento teórico privilegiado para profundizar en los nuevos centros de conflicto de la sociedad de posguerra:

> en opinión de Hall, esa es la razón de volver al pensamiento de Gramsci en la resaca de la ola revolucionaria de 1917-1924, no «para que él pensara por nosotros», sino porque Gramsci suscita las cuestiones precisas con las que una izquierda renovada necesita lidiar, «dirigiendo nuestra atención sin vacilar hacia lo que es específico de este momento» (Hammond, 2019, p. 53).

El resurgimiento de la teoría socialista con el fin de analizar la realidad social desde nuevas perspectivas se vio impulsado por el redescubrimiento de los primeros *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, así como por la atención a temas como la alienación, el ser humano como especie y las nuevas necesidades. Estos textos llegaron desde París en 1958 y, poco después, se tradujeron al inglés (Hall, 2010, p. 173). La relevancia de este nuevo enfoque teórico y de los intelectuales emergentes se enmarcó en la necesidad de comprender de manera más efectiva los mecanismos de dominación, ya que ofrecían herramientas para analizar no sólo el sistema de producción, sino también la regularidad de las inercias sociales, esto es, la reproducción del mismo, destacando especialmente el papel de los medios de comunicación de masas y, en realidad, los aparatos hegemónicos en su conjunto. La Nueva Izquierda reconocía que, ya que los flujos comunicativos estaban bloqueados por el establishment capitalista y la burocracia del movimiento obrero tradicional, era necesario construir un dispositivo cultural alternativo y forjar una red de agrupaciones socialistas para facilitar la circulación de la información.

Hasta este momento, el conocimiento de la obra y el pensamiento gramsciano por parte de la Nueva Izquierda era muy limitado. El pensador y revolucionario proveniente de Cerdeña sólo había aparecido de manera esporádica y dispersa a pesar de que ya se hubieran mostrado ciertos visos de interés por sus escritos. Básicamente, este es el motivo por el que resultaría más interesante dar la vuelta a la pregunta. Es decir, no interrogarnos acerca del impacto de la recepción de la obra de Gramsci en la Nueva Izquierda, sino qué efecto produjo la aparición de la Nueva Izquierda en el itinerario y asimilación posterior de la obra gramsciana: «¿no es el contexto político y social de la década de los cincuenta la condición de posibilidad de la "cuestión Gramsci" en los Estudios Culturales?» (Romero, 2022, p. 19). Sin lugar a dudas, las elaboraciones teóricas que se estaban produciendo para analizar e intervenir sobre la coyuntura estaban fraguando el camino por el que más tarde habría de transitar el *corpus* gramsciano. Siguiendo a Forgacs, es posible colegir que

el primer tipo de intermediación era indirecta. No se trata de que Williams o Thompson hayan leído y se hayan visto influidos por Gramsci en su propio trabajo en esta etapa. Más bien se trataba de que su trabajo sobre la cultura proporcionaba un marco y un espacio intelectual en el que Gramsci, o al menos una parte de Gramsci, podía hacerse visible y legible, un espacio que su propio trabajo, a su vez, empezaría a iluminar y reconstruir desde dentro (Forgacs, 1989, p. 74).

6.2. Crónica y crítica de la sociedad y la cultura de masas

A diferencia de lo que a menudo se piensa, los Estudios Culturales no surgieron en Gran Bretaña como una mera extensión de la teoría marxista, ni como un apéndice superestructural del análisis materialista de los procesos históricos.[259] Como ya hemos mencionado más arriba, el marxismo en la década de 1950 enfrentaba serias dificultades para legitimarse nuevamente tras los abusos políticos del estalinismo y su interpretación mecánica del cambio social. Si consideramos que el surgimiento de los Estudios Culturales fue impulsado por el crecimiento y la consolidación de las ideas de la Nueva Izquierda, es fundamental examinar sus relaciones con el marxismo como una serie de fricciones, encuentros y desencuentros. Las intuiciones teóricas y las inquietudes intelectuales presentes en los Estudios Culturales eran ajenas a la teoría marxista dominante. Conceptos como el de cultura, ideología o lenguaje habían sido considerados elementos epifenoménicos bajo las hipótesis del reflejo y la mediación del materialismo vulgar: «así que la idea de que el marxismo y los estudios culturales encajan perfectamente, se reconocen una afinidad inmediata, se estrechan la mano en algún momento teleológico o hegeliano de síntesis, y producen el momento fundador de los estudios culturales es totalmente equivocada» (Hall, 1992, p. 280).

En aras de ahondar en las condiciones de emergencia de los Estudios Culturales e ir más allá de las relaciones con el marxismo, hay que tener en cuenta la fuerte influencia de la tradición de la crítica cultural británica, representada principalmente por Matthew Arnold, T.S. Eliot o Raymond Leavis y la revista *Scrutiny* (1932-1953). Los impulsos de la modernidad de revolucionar y diluir los sólidos anclajes y certezas del viejo mundo, de hacer que, empleando

[259] En Broncano (2018) y Martín-Barbero (1987) se puede encontrar una muy buena crónica de cómo los Estudios Culturales, y también la Escuela de Fráncfort, se vieron obligados a renovar su arsenal teórico y metodológico para abordar la nueva fenomenología de la emergente sociedad y cultura de masas.

la cita de Marx –tomada, a su vez, de Shakespeare– «todo lo sólido se disuelva en el aire», conllevó, según la versión de los teóricos conservadores, a la degeneración y el embrutecimiento de la cultura. El advenimiento de los estándares industriales y la cultura masiva, junto al rol protagonista de los medios de comunicación, cuestionaba los valores de la «verdadera Cultura», expandiendo el mal gusto y la mediocridad frente a una noción de la cultura como «una búsqueda de nuestra perfección total mediante el conocimiento, en todas las materias que más nos conciernen, de lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo» (Arnold, 1869, p. VIII). Si bien las posiciones no eran homogéneas y existía una diferencia de matices entre estos pensadores, el núcleo de la crítica de todos ellos podría ser resumida en una visión elitista que consideró el proceso de modernización como la aniquilación del espíritu humano a través de la homogeneización y mercantilización de los valores. La atención especial a los modos de vida de la clase trabajadora en los Estudios Culturales se podría considerar como una reacción a un problema político que pretendía ofrecer una visión diferente a la de esta tradición conservadora y, con frecuencia, reaccionaria de pensamiento.

Richard Hoggart y Raymond Williams, considerados como las figuras pioneras de los Estudios Culturales, enfocaron su análisis en las profundas transformaciones sociales y políticas que se estaban produciendo en Gran Bretaña tras la Segunda Guerra Mundial, especialmente en el ámbito cultural y en los patrones de consumo. Para contextualizar mejor sus intereses y su producción teórica, es relevante señalar tres aspectos comunes a estos autores. Primero, la formación de ambos estuvo fuertemente influenciada por la obra de Leavis, algo que les permitió reflexionar tanto a favor como en contra de sus ideas. En segundo lugar, Hoggart creció en una familia obrera del norte de Inglaterra, en Leeds, mientras que Williams, aunque nació en Gales, también provenía de un entorno humilde de clase trabajadora. Por último, tanto Hoggart como Williams, y esto también incluye a Thompson, «a lo largo de los años cincuenta fueron profesores de educación de adultos en la Workers' Educational Association» (Dworkin, 1997, p. 82).

En el año 1957 Richard Hoggart publicó *The Uses of Literacy*, un libro que marcó un punto de inflexión en el análisis de la cultura en Gran Bretaña –aunque, para una mayor precisión filológica, es de recibo señalar que se terminó de escribir en 1955 y está inspirado por un capítulo que comenzó a redactar en 1952–.[260] En el texto, el autor se dedica a realizar un análisis comparativo de las alteraciones sufridas en la cultura británica antes y después de la guerra, empleando, además, una metodología particular: las observaciones están basadas

[260] Cfr. la entrevista que le realiza Williams en 1960 para la *New Left Review*, en Hoggart & Williams (1960).

fundamentalmente en sus memorias, en la recreación de los sentidos y los afectos de la clase obrera a la que él pertenecía, como si de un relato autobiográfico se tratara. Es así, que cuando Hoggart

> escribe sobre cultura, lo está haciendo como un crítico literario, intentando hacer la clase de análisis o de lectura de la vida social y cultural real que haría si se tratara de un poema o de una novela. Está tratando de evocar los tipos de vida que él y las personas como él vivían en la clase trabajadora industrial tradicional anterior a la guerra. Y ve inscrito, no tanto en las condiciones políticas y económicas como en los aspectos sociales y culturales de la vida de la clase trabajadora de ese periodo, cierto esquema de cultura, cierto conjunto de valores y de relaciones entre las personas (Hall, 2017, p. 32).

Mientras que estas formas de vida se presentan como una cultura propia, forjada en el núcleo de la comunidad de la clase obrera, en la segunda parte, con la llegada de la industria cultural y los medios de comunicación masivos, la cultura se percibe como degradada y ajena a esta clase. El propio autor reconoce que dichas transformaciones «están contribuyendo en conjunto a modificar las actitudes, en algunos casos sin duda para mejor, pero me ocuparé especialmente de los aspectos más deplorables, dado que parecen ser los más evidentes y relevantes en el campo que estoy examinando» (Hoggart, 2022, p. 212). En este momento, es posible percibir en Hoggart la influencia del enfoque pesimista de Leavis, quien veía la cultura de masas como una irrupción brutal que corrompe las viejas tradiciones. Sin embargo, es su preocupación y, sobre todo, su firme compromiso con la cultura de la clase trabajadora lo que lo diferencia de esta perspectiva. El relato de Hoggart es, pues, el de la experiencia de «una capa de la población a la que ya en su momento se le negaba el carácter de clase, argumentando que en la sociedad de consumo desaparecen las clases. La reconstrucción de la cultura real es la respuesta a este negacionismo sin caer en el estereotipo de la izquierda intelectual» (Broncano, 2018, p. 195). En palabras de John Storey:

> el enfoque de Hoggart sobre la cultura popular tiene mucho en común con el enfoque del leavisismo (esto es más notable en el análisis de la cultura popular en la segunda parte del libro); ambos operan con una noción de decadencia cultural; ambos ven la educación en la discriminación como un medio para resistir el atractivo manipulador de la cultura de masas. Sin embargo, lo que diferencia su enfoque del leavisismo es su detallada

> preocupación por la cultura de la clase obrera y, sobre todo, su claro compromiso con ella (Storey, 2001, p. 43).

Después de incorporarse en la Universidad de Birmingham como profesor de Literatura Moderna, creó el *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) en 1963, siendo director del mismo hasta el final de la década, momento en el que será reemplazado por uno de los miembros más aventajados: Stuart Hall. Por lo tanto, fue Hoggart «quien dio al proyecto de los estudios culturales una forma institucional. Esta es una cuestión crucial pues, como lo había advertido Gramsci, ninguna ideología ni teoría adquiere su verdadero valor hasta que encuentra un partido, vale decir, una expresión organizacional-institucional» (Hall, 2017, p. 35). Los propósitos del centro en aquella etapa consistían en profundizar en los análisis que, en verdad, ya se encontraban en *The Uses of Literacy*: comprender y evaluar los cambios culturales que se habían producido en la sociedad contemporánea, analizar el papel que interpretan los medios de comunicación en los mismos y, además, ofrecer herramientas críticas de evaluación. Los resortes teoréticos en los que se apoyaba eran, entre otros, el debate del siglo XIX sobre «cultura y sociedad», representado por los críticos conservadores Arnold o Leavis, la sociología norteamericana de la comunicación de masas y la sociología europea sobre «cultura y sociedad» desarrollada por autores de la talla de Durkheim, Weber o Mannheim. Por lo que se puede observar, parece evidente que las trazas de la tradición nacional de la crítica son todavía muy fuertes, y que, además, el CCCS se presenta en sus comienzos como un proyecto de corte académico y no de intervención política. Será unos años más tarde, con el relevo de Hall, cuando el centro vaya adquiriendo un carácter más próximo al socialismo teórico y militante.

Antes de avanzar y dar paso a Williams y Hall, es esencial señalar al menos algunas de las alteraciones más destacadas en los modos de vida de la sociedad británica de posguerra. Esto permitirá abordar las siguientes preguntas: ¿qué sucedió con la clase obrera durante los Treinta Años Gloriosos del capitalismo? ¿Contaban la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales con un arsenal teórico genuinamente marxista que les permitiera evaluar con la profundidad necesaria la metamorfosis provocada por el «espíritu del 45»? ¿Qué papel desempeñó el *corpus* teórico gramsciano en este contexto?

De entre las hipótesis que pretenden ofrecer una respuesta al interrogante sobre la condición de la clase obrera en la edad dorada del capitalismo, una de las más extendidas es la que afirma que simplemente se disgregó y, por ende, también con ella se diluyó el conflicto de

clases.[261] Este argumento es susceptible de ser racionalizado como si de una secuencia lógica de acontecimientos se tratara: «el enriquecimiento generalizado de los trabajadores provocó el incremento de los niveles de vida, lo que desencadenó en la transición a una clase media mayoritaria y permitió el acceso al consumo y, en conclusión, un incremento diversificado de la demanda» (Romero, 2022, pp. 23-24). Todo esto fue la sensación causada, entre otros motivos, por la elevación real de la renta, los bajos niveles de desempleo y la explosión del consumo. En verdad, como argumentaron los miembros del CCCS, algo así jamás sucedió: las clases sociales nunca llegaron a desaparecer. Aunque hay algo que sí sería cierto, y es que lo que anteriormente se entendía como «clase» se distorsionó y su metamorfosis culminó en algo más complejo y fragmentado que la vieja composición sociológica de la clase obrera. Se produjo, por decirlo en términos empleados por Gramsci para asuntos similares, una transición de la estructura a las superestructuras complejas, lo que de manera forzosa nos impele a actualizar el análisis materialista de los procesos históricos: los marcadores de identidad, las correlaciones de fuerzas, el rol de los dispositivos culturales, etc. La Nueva Izquierda y los Estudios Culturales comprendieron que no era posible observar la base económica como un hecho en bruto, sino a través de sus ensamblajes correlativos con la ideología, la política o la cultura.

Sería, en verdad, inútil y contradictorio afirmar que no se produjeron mejoras en los estándares de vida de las familias trabajadoras durante la construcción del Estado de Bienestar. Sin embargo, es necesario cuestionar si realmente se podía hablar de una sociedad de opulencia y cuál fue el costo del aumento material en la vida cotidiana. Según Selina Todd, tanto laboristas como conservadores coincidieron en que la pobreza había sido prácticamente erradicada en los años cincuenta, pero la percepción de la clase obrera británica parecía ser muy distinta. La posibilidad de acceder a bienes de consumo de manera inédita se había basado en el endeudamiento a través del crédito y el pago a plazos, así como en el trabajo a destajo y las horas extra. Por lo que, «lejos de ser un periodo de prosperidad sin precedentes, la década de los cincuenta fue una década de inseguridad y miedo para mucha gente» (Todd, 2018, p. 253), ya que muchas de las adquisiciones escondían una historia de sacrificio y zozobra.

No obstante, mientras desde los Estudios Culturales intentaban ofrecer respuestas más precisas a estos nuevos interrogantes, el marxismo mecanicista veía este momento histórico como un período transitorio que conduciría a otra gran depresión y despertaría al «monstruo dormido» de la clase obrera. Por su parte, la socialdemocracia se enorgullecía de haber corregido

[261] Véase, por ejemplo, el análisis de Goldthorpe et al. (1969).

los abusos del capitalismo mediante la nacionalización de la industria y la creación del Estado de Bienestar,[262] viviendo cómodamente en su propio espejismo de abundancia. En 1958, Hall publicó un artículo cuyo título ya sugiere el contexto de la época: «Un sentimiento de ausencia de clase». En dicho texto, Hall señala como este desplazamiento y fragmentación de la «clase» se estaba produciendo de hecho en diversas áreas de la estructura social, reflejándose en el *habitus* y la moral de los trabajadores. Al abordar el aumento del consumo, Hall resalta que, a diferencia del enfoque de Marx en su estudio del capitalismo, a mediados del siglo XX la relación fundamental entre la clase obrera y la clase empleadora se había invertido. Entonces, «el trabajador se reconoce a sí mismo mucho más como consumidor que como productor: los precios aparecen ahora como una forma más limpia de explotación que los salarios» (Hall, 1958, p. 6). Esta habría sido la operación mediante la que el sistema capitalista incorporó las resistencias de una clase subordinada a su propio organismo. A lo que habría que añadir, además, que ahora las propias mercancías poseen un valor y un estatus social, por lo que la adquisición y exhibición de cierto tipo de productos ofrece criterios de distinción entre las familias, obstaculizando el proceso de reconocimiento mutuo y de construcción de una identidad colectiva. La consecuencia fue la proliferación de múltiples estilos de vida entre la clase trabajadora, un logro que no habría sido posible alcanzar sin la publicidad y los diferentes dispositivos de producción de subjetividad:

> este es el contexto en el que debemos entender la discusión sobre los medios de comunicación de masas, sobre la publicidad y la cultura. Todas las formas de comunicación que se ocupan de modificar las actitudes, que cambian o confirman las opiniones, que inculcan nuevas imágenes del yo, desempeñan su papel. No son periféricas a la «base económica», forman parte de ella. (...) Este hecho, en sí mismo, debería hacernos replantear seriamente nuestras ideas sobre las formas en que las superestructuras ejercen su influencia sobre el curso de las luchas históricas y las condiciones en las que el movimiento económico se afirma finalmente como necesario (Ibid., p. 9).

[262] Cfr. el manuscrito *The Future of Socialism*, de Anthony Crosland (2006), uno de los libros más influyentes en el Partido Laborista de posguerra

6.3. Raymond Williams, la *longue durée* de la cultura

El intelectual procedente de Gales es, probablemente, uno de los que más tiempo y número de páginas le haya dedicado a esta cuestión. Además, debido a algunas singularidades biográficas, también parece ser uno de los pensadores que mejor ha encarnado y narrado la dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, la alta y la baja cultura, esa distancia infranqueable entre la abstracción teórica y la fealdad brutal de las realidades experimentadas por las clases subalternas. La producción literaria y ensayística de Williams estuvo muy marcada por la oscilación entre los dos corrientes ideológicas que se han mencionado anteriormente en este texto: el marxismo y la tradición de la crítica cultural británica. Ya en el año 1958, cuando todavía no se había publicado *The Long Revolution*, aquella que fue una de las obras más influyentes del autor y piedra angular de los Estudios Culturales, confesaba que de todas las cosas que había aprendido de los marxistas, la más importante es que una cultura debe ser siempre interpretada en relación con el sistema de producción subyacente. No obstante, un intelectual como Leavis le ayudó a comprender la profundidad de las relaciones entre arte y experiencia. Es por esto, por lo que «no podría haber acometido esta obra [*The Long Revolution*] si no hubiera aprendido de los marxistas y de Leavis; no podré concluirla a menos que rectifique radicalmente algunas de las ideas que ellos y otros nos han legado» (Williams, 2008, p. 55). Al esquema elitista y conservador de la crítica literaria, al de la cultura como «lo más elevado y universal del espíritu humano» (Restrepo, 2014, p. 37), Williams contrapone una concepción de la cultura como un modo de vida total, la creación de unos códigos compartidos que darían sentido al mundo que habitamos –algo mucho más parecido a *Weltanschauung*–. El núcleo de conciliación entre las enseñanzas del marxismo y el análisis de los procesos culturales es lo que podría ser denominado como «materialismo cultural». Entonces, llegados a este punto, en relación con la presente investigación la pregunta que habría que hacerse es acerca de las formas en las que Gramsci dialoga con la coyuntura[263] y cómo se expresa en Raymond Williams en calidad de

[263] Como ya hemos advertido anteriormente, lo más interesante para nosotros no es necesariamente el trabajo filológico que determina cuándo y cómo la lectura de Gramsci condiciona el análisis de Williams, sino de qué modo también es la realidad social la que invita a la recuperación del texto gramsciano. Por ello, y dado que este capítulo no gozará del protagonismo de aquel otro dedicado a Gramsci, haremos una aproximación sincrónica a la obra del pensador galés, a riesgo, todo sea dicho, de traicionarlo.

«mediador evanescente», en la medida en que permite el intercambio de energías entre dos términos que de lo contrario se excluirían mutuamente: el marxismo y la teoría cultural.[264]

Antes que nada, habría que señalar que el interés rector del conjunto de la obra de Williams ha sido el de ofrecer una definición precisa y a la vez relacional de la cultura en la modernidad, entendida siempre como un proceso dinámico. Esta es la tarea que realiza en *Culture and Society, 1780-1950*, primero, y en *The Long Revolution*, después. Ambos libros deben ser considerados como partes del mismo proyecto. Mucho antes de analizar las interacciones entre los diferentes niveles de la metáfora arquitectónica en la teoría marxista, Williams crítica el reduccionismo mecanicista en la explicación del proceso de cambio social. Según el intelectual galés, el funcionamiento de la sociedad moderna estaría basado

> en las relaciones actuales, siempre excepcionalmente complejas, entre el sistema de decisiones, el sistema de comunicación y aprendizaje, el sistema de mantenimiento y el sistema de generación y crianza. No es una cuestión de buscar alguna fórmula absoluta, por la cual la estructura de esas relaciones pueda ser determinada invariablemente (Martín, 2006, p. 61).

La teoría marxista mayoritaria de la época no podía ofrecer un sentido de la cultura más amplio y todo parece indicar que no fue hasta mediados de los años sesenta, y gracias a los trabajos de Thompson, que Williams entró en contacto con Gramsci (Alonso, 2014, p. 16).[265] Como apuntaba el pensador sardo en los *Quaderni*, las relaciones entre estructura y superestructura son el problema fundamental del materialismo histórico; y así lo ratificaba el gran historiador del Partido Comunista Italiano, Paolo Spriano: «toda la obra gramsciana indica, y recorre en efecto, como motivo conductor, el denso entramado existente entre estructura y superestructura» (Spriano, 1977, p. 74). En el transcurso de los capítulos anteriores hemos podido observar que, entre sus apuntes, la metáfora no siempre manifiesta ni el mismo significado ni tampoco el mismo grado de relevancia, sino que está sometida a la evaluación y a la revisión de manera recurrente. Williams parece estar de acuerdo con el sardo en la importancia crucial de la metáfora para el desarollo del marxismo, el capítulo titulado «Base y superestructura», incluido

[264] Fredric Jameson emplea la categoría de «mediador evanescente» para hacer referencia a la tesis de Max Weber sobre el papel del protestantismo en el devenir del capitalismo moderno, en Jameson (2014, pp. 375-416).

[265] A pesar de mencionar únicamente a Gramsci, el intelectual italiano y su obra «extraordinariamente original» (Williams, 1980, p. 15) no fue el único en proporcionar a Williams herramientas para estudiar la cultura en su vínculo con el marxismo. En la introducción de *Marxismo y literatura* muestra, entre muchos otros, su deuda con Lukàcs, Sartre, Althusser, Goldmann, Benjamin, Brecht y, por supuesto, con el propio Marx.

en el libro *Marxismo y literatura*, arranca afirmando lo siguiente: «todo enfoque moderno de la teoría marxista de la cultura debe comenzar considerando la proposición de una base determinante y de una superestructura determinada» (Williams, 1980, p. 93). No obstante, a lo largo de este mismo apartado, Williams realiza una genealogía de la metáfora y pone a Marx frente a sus propias modulaciones. Lo hace acudiendo a las variaciones terminológicas en diferentes etapas de su obra y evocando la que él considera que es la potencia original de la crítica marxiana: la embestida contra la separación radical entre las áreas de la conciencia y la producción material. En general, los Estudios Culturales siempre se destacaron por la negativa de asumir este esquema reduccionista que impedía la posibilidad de estudiar la superestructura como una esfera relativamente autónoma y, por lo tanto, pensar la especificidad y el efecto de la producción simbólica, ideológica y cultural sobre la experiencia vivida. Esto condujo al oriundo de Gales en particular a poner el acento en la «determinación»: «en mi opinión, cada uno de los términos de la preposición debe ser re-evaluado en una dirección particular. Debemos reconsiderar la "determinación" para asociarla a la fijación de límites y el ejercicio de presiones, y para disolver el vínculo que la relaciona con un contenido pronosticado, prefigurado y controlado» (Williams, 2012, p. 54). Por lo que

> toda abstracción del determinismo basada en el aislamiento de categorías autónomas, que son consideradas categorías predominantes o que pueden utilizarse con el carácter de predicciones, es en consecuencia una mistificación de los determinantes siempre específicos y asociados que constituyen el verdadero proceso social: una experiencia histórica activa y consciente así como, por descuido, una experiencia histórica pasiva y objetivada (Williams, 1980, p. 107).

Al igual que Gramsci, Williams se aproxima a un sentido integral de la cultura, casi antropológico, por lo que cualquier intento de transformación en la sociedad moderna ha de ser solidario con una estrategia posicional. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que la suya sea una visión ingenua que atribuye el mismo valor y funcionalidad a los diferentes estratos culturales. Por el contrario, en el análisis de Williams se conectan múltiples niveles –alta y baja cultura; individual y colectivo– y temporalidades –lo residual, lo dominante y lo emergente– que convergen en el que es, probablemente, el término más conocido del campo semántico de

los Estudios Culturales: la estructura de sentimientos.[266] En nuestra opinión, probablemente sea en su obra sobre *El teatro de Ibsen a Brecht* de 1968 donde se halla una conceptualización más acotada del sintagma, vinculada en este punto a una reflexión sobre las formas dramáticas. Allí se afirma que «toda consideración seria sobre el arte debe comenzar por el reconocimiento de dos hechos aparentemente contradictorios: que una obra importante es siempre, en un sentido, irreductible e individual; y que existen a la vez auténticas comunidades de obras de arte, en géneros, períodos y estilos» (Williams, 1975, pp. 17-18). Más allá de ser una simple preocupación formal, lo que le interesa indagar a Williams es la tensión entre las diferentes escalas de la realidad social, la correspondencia en la expresión entre el discurso propio de la experiencia vivida y los códigos culturales de un periodo histórico. En este punto, encontramos similitudes con la meditación gramsciana sobre la traducibilidad y las múltiples temporalidades del pensamiento y la práctica, dado que la condición de posibilidad de una traslación de cualquier tipo entre lenguajes diversos es el grado de desarrollo del «proceso civilizatorio».[267] De lo que se trata, en definitiva, es «del problema de pensar la identidad y la diferencia simultáneamente: la "identidad" de los fenómenos heterogéneos unificados mediante un principio temporal compartido, y la "diferencia" intrínseca a la aparición de la novedad histórica» (Hartley, 2016, p. 4).[268]

Como es posible deducir a partir de la cita de Hartley, la noción de la cultura en Williams, además de relacional, también es dinámica. No obstante, el espesor cultural e histórico es probablemente uno de los rasgos distintivos de su teoría, lo que le conduce, con cierta frecuencia, a presentar una crítica radical de las corrientes que definen el cambio social a la manera de una novedad absoluta, ya sea el modernismo artístico o el marxismo político.[269] Tal acepción del peso muerto de la cultura está muy bien ilustrado en la reiterada invocación al dramaturgo noruego Henrik Ibsen, especialmente a un pasaje concreto de *Espectros*:

---

[266] Como bien indican Jorge Cáceres y Hugo Herrero (2014), el sintagma de Williams parece estar inspirado en el pasaje de Marx del *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en el que declara que «sobre las distintas formas de la propiedad, sobre las condiciones sociales de vida, se erige toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y visiones del mundo diferentes y configuradas de modo específico» (Marx, 2018, p. 84).

[267] Véase el apartado «Vectores de fuerza (II): traducibilidad» de esta misma investigación.

[268] Para el filósofo y crítico cultural Alberto Toscano la clave de «la vitalidad del pensamiento de Gramsci se sitúa en la bisagra (y la grieta) entre el impulso de unidad y la realidad de la diferencia», por lo que «una de las tareas más difíciles para un lector de Gramsci es mantener unida la sensibilidad hacia la textura [...] de la diferencia con la incesante reflexión sobre la construcción estratégica de la unidad» (Toscano, 2019, s/p).

[269] Sobre la relación de Williams con el modernismo, más compleja que la de un simple rechazo, véase la compilación de textos en Williams (1997).

> y estoy tentada a creer, Pastor, que todos somos espectros. No es sólo que corra por nuestras venas la sangre de nuestros padres; es que llevamos también dentro una idea destruida, el cadáver de una creencia. ¡Nada de eso vive, pero, a pesar de todo, permanece allá, en lo profundo de nuestro ser, sin que logremos libertarnos! (Ibsen, 1913, pp. 40-41).

En un texto fantástico, el geógrafo marxista David Harvey se propone indagar en la tensión biográfica presente en el propio Williams entre las fuerzas del pasado, la herencia de los hábitos y las costumbres, y la pugna por escapar de un destino marcado, trazando y adaptando el horizonte vital a los nuevos modelos de convivencia. Según Harvey, en lugar de buscar dicho problema en sus ensayos u obras científicas, es necesario indagar en sus novelas, allí es donde mejor se declinaría la relación conflictual entre el legado cultural y psicológico de un joven procedente de una pequeña aldea de Gales y el intelectual educado en Cambridge, rodeado de las élites políticas y científicas del país. Precisamente, si hemos de optar por las novelas para aprehender bien dicha dialéctica es por una cuestión formal. Mientras que la tendencia conclusiva del texto académico tiende a obturar el problema con una solución más o menos satisfactoria, la narrativa le permitía a Williams, gran admirador del teatro brechtiano, no restañar la herida real de la experiencia encarnada: «preocupado por las vidas vividas por la gente, la forma novela le permite representar las cualidades diarias de esas vidas de maneras que no podrían ser afrontadas o aprehendidas por otros medios» (Harvey, 2018, p. 46).[270] La pugna entre las diferentes estructuras de sentimientos a veces puede ser brutal, y no se ciñe a los individuos singulares, sino que se extiende a las relaciones de fuerza presentes en cualquier sociedad. Williams aplica esta cuestión a la causa socialista y lo conceptualiza con la fórmula del «particularismo militante», la tensión no resuelta entre los diferentes niveles de abstracción: los intereses corporativos de la fábrica o de una comunidad rural, y aquellos otros globales de la política socialista.[271] Dicha tensión, lejos de ser una cuestión baladí o complementaria, es

[270] Siguiendo con Harvey, este fragmento extraído de su novela autobiográfica *Border country* es útil para entender tanto el recurso a la novela como la alteración que se produce en la estructura de sentimientos del sujeto que se ve sometido a un cambio, a una variación sociohistórica. Cuando el personaje en el que se proyecta Williams, un profesor universitario que reside en Londres y proviene de un pequeño pueblo de Gales, se estanca en su investigación sobre las migraciones en Gales en el siglo XIX, afirma: «no se trata de un movimiento de población de Glynmawr a Londres, aunque sí de un cambio de sustancia, como también debió de serlo para ellos cuando abandonaron sus pueblos. Y las formas de medirlo no sólo están fuera de mi disciplina. Están en otro lugar, que puedo sentir pero no manejar, tocar pero no comprender» (Williams, 1960, pp. 9-10).

[271] Nos preguntamos hasta qué punto, y sólo lo lanzamos aquí como una hipótesis, la sensibilidad de Gramsci a la hora de abordar la cuestión hegemónica no está atravesada por su particularismo militante, por la convivencia en su pecho de dos almas enfrentadas al igual que le ocurría al Fausto de Goethe: la vivencia local del provinciano, del oriundo de un pequeño pueblo de Cerdeña, y la del intelectual revolucionario en el foco industrial de la nación italiana, Turín, la experiencia de que hay que desprenderse de lo particular en aras de un horizonte de abstracción

central en la definición de la cultura en Williams desde algunos de sus escritos más tempranos. El más conocido de ellos probablemente sea el texto «La cultura es algo ordinario» (1958), donde confronta con la noción de alta cultura propia de los salones de té de Cambridge en los que la cultura era «un signo exterior exhibido con énfasis por un tipo de personas especiales, las personas cultivadas» (Williams, 2008, p. 41). En contraste, Williams defiende que

> la cultura es algo ordinario: este es el primer dato. Todas las sociedades poseen su propia forma, sus propias finalidades, sus propios significados. Todas las sociedades lo expresan en las instituciones, en las artes y en el saber. Construir una sociedad significa descubrir significados y orientaciones comunes, y dicha construcción comporta un debate y una mejora continuos bajo las presiones ejercidas por la experiencia, el contacto y los descubrimientos, los cuales van escribiéndose en el territorio (Ibid., p. 39).

Semejante noción será matizada con el paso de las décadas, aproximándose con cada vez más intensidad a la integración de la teoría cultural con la hermenéutica marxiana, hasta finalmente desembocar en la propuesta del «materialismo cultural».[272] En la obra en la que Williams hace explícita su deuda con el marxismo, el manuscrito ya mencionado *Marxismo y literatura* (1977), reconoce cuánto debe un concepto dinámico de la cultura al término gramsciano de hegemonía.[273] Para este, la hegemonía va más allá del sentido omniabarcante de la cultura como «proceso social total» debido a su insistencia en relacionarlo con «las distribuciones específicas del poder y la influencia» (Williams, 1980, p. 129), por lo que siempre será necesario incluir la dominación y la subordinación en dicho procedimiento totalizante. Motivo por el que, lejos de

---

más amplio, hacia un sentido global de la justicia social. Quizás eso también sea una influencia decisiva en la idea de que, a pesar de que el protagonista epocal era la clase obrera, la que tenía por destino heredar y ordenar el mundo por venir, esta no podía perder de vista al *mezzogiorno* y sabía que, sin la articulación con la cuestión campesina, eternamente excluidos de la estructura política del Estado nacional, tal empresa revolucionaria nunca podría llevarse a cabo satisfactoriamente.

[272] De modo anecdótico, Terry Eagleton confiesa en uno de sus libros que «Raymond Williams estaba más a la izquierda cuando murió en 1988 que cuando le conocí en 1961» (Eagleton, 2002, p. 100).

[273] En la bibliografía de la obra únicamente aparecen citados dos textos gramscianos: la edición de Louis Marks de 1957, *The Modern Prince and Other Writings*; y una antología en inglés de textos de la cárcel que Williams data de 1970. Sin embargo, la traducción y edición de *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, a manos de Quentin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith, se publicará un año más tarde, en 1971. Del año 1970 únicamente consta la traducción de Tom Nairn de la biografía de Giuseppe Fiori: *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary*, también citada por Williams en *Marxismo y literatura*. El hecho de que no se haga mención a la editorial en el apartado bibliográfico dificulta arribar a alguna conclusión filológica precisa. Por lo que basándonos en los trabajos acerca de la trayectoria editorial de Gramsci en Gran Bretaña, véase Buttigieg (2018), podríamos inferir que se trataría de un error en la data y que, en realidad, el autor galés está haciendo referencia a la famosa compilación de 1971.

una concepción acrítica, la «herencia» es determinante en el modo en el que los sujetos interactúan. Para Williams, apunta Hartley, las «formas culturales y sociales dominantes, en cuanto que nos preceden, son deudas heredadas ibsenianas: estamos atormentados por los modos de relaciones sociales del pasado que nos incitan a reproducirlas, y con ellas el orden social que encarnan, en el presente» (Hartley, 2016, p. 5). Pero si por algo se destaca Gramsci es, precisamente, por mantener viva la dialéctica entre las clases dominantes y los grupos subalternos, lo que no le permite reducir la conciencia de los últimos a los mecanismos de autoridad de los primeros. En este punto, Williams aprovecha para poner en valor la noción gramsciana frente a los aparatos ideológicos del Estado de origen althusseriano, por el hecho de que en Althusser la conciencia o ideología[274] coincide siempre con el sistema formal articulado, y, entonces, «la conciencia relativamente heterogénea, confusa, incompleta o inarticulada de los hombres reales de ese periodo y de esa sociedad es, por lo tanto, atropellada en nombre de ese sistema decisivo y generalizado» (Williams, 1980, p. 130).[275] Para el sardo, la conciencia de los sujetos es siempre una conciencia práctica a través de la cual los individuos interactúan, se identifican y desenvuelven en un sistema social concreto, por lo que las presiones y los límites asociados a dicho sistema son experimentados como propios, como naturales. En palabras de Williams, la hegemonía

> constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores –fundamentales y constitutivos– que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente (Ibid., p. 131).

Tenemos, entonces, una definición de la hegemonía como un conjunto de patrones prácticos y simbólicos que orientan la conducta de los sujetos, entre cuyos rasgos se encuentran la dialéctica (grupos dominantes y grupos subordinados) y la dinámica (es activa, experimentada y reiterativa, y, por ende, no estática).[276] Si se toman de manera conjunta ambos elementos, se

[274] Williams está empleando aquí el término de ideología en su concepción peyorativa de falsa conciencia, precisamente para distanciarse de él, o en un sentido positivo (pero limitado) como sistema consciente de ideas y creencias.
[275] Algunas de las críticas de Williams a Althusser reverberaron en la crítica destructiva posterior de E.P. Thompson (2024). Para una reconstrucción de la polémica, véase Rendueles (2013), Hall (1984), Johnson (1984).
[276] Un análisis del planteamiento dinámico y conflictual de la cultura en Raymond Williams, sobre todo aplicado a *La larga revolución*, se encuentra en Alvarado, Parejo y Alderson (2022).

comprenderá que cualquier estructura hegemónica, para sobrevivir, debe renovarse de manera permanente; o, en términos familiares a los empleados en los capítulos anteriores, reproducir sus resortes de regularidad y tendencia al mismo tiempo que evita sufrir perturbaciones en el orden jerárquico. Williams lo define de manera preclara cuando afirma que «la realidad de toda hegemonía, en su difundido sentido político y cultural, es que, mientras que por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo» (Ibid., p. 135). Por ello, combina el análisis gramsciano de la hegemonía con la triada dominante, residual[277] y emergente, y los flujos conectivos que se dan entre cada uno de ellos. Lo que tendrían en común todos los modos del esquema tripartito de Williams es su convivencia en el presente, su fusión a través de correlaciones variables. Si hemos de aprehender la hegemonía a partir de la tensión enérgica entre los grupos sociales, es necesario comprender que, en aras de su reproducción, la clase dirigente debe absorber, o reprimir con la suficiente destreza, las iniciativas de aquellos grupos oposicionales o alternativos que portan «nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente» (Ibid., p. 145). En la medida en la que comienzan a proliferar y a tomar fuerza estrategias que prefiguren la posibilidad de un orden social diferente, guiado por otros códigos y principios de acción, y que, por tanto, amenacen la integridad de los estratos sociales dominantes, la respuesta ha de ser la de una «incorporación intencionada» de los impulsos emergentes.[278]

Asimismo, otro punto importante que nos permite vincular el materialismo cultural con la filosofía de la praxis sería la forma en la que para Williams se produce semejante incorporación, a la manera de una integración mediante la «socialización», o sea, a través de la educación y de las instituciones. Para el profesor de Gales la socialización, más allá de la abstracción sociológica, es en la realidad un tipo concreto de incorporación molecular a un universo práctico de sentido, la introducción de un conformismo.[279] Para ello, es imprescindible transmitir los conocimientos y las habilidades básicas que nos capaciten para el desenvolvimiento normal en una estructura social determinada, de lo que inferimos que la

[277] Debido a que no nos detendremos sobre ello, introducimos esta apostilla para explicar que lo residual sería para Williams aquellos elementos del pasado que sobreviven en el presente en lugares y con funciones altamente variables. Pese a tener su germen en el pasado, este no es sólo algo arcaico, vetusto u ornamental, sino que suele encontrarse en articulación con las fuerzas dominantes, o incluso en alianza táctica con las emergentes, para interpretar un papel determinado.

[278] Huelga señalar aquí la reverberación con el procedimiento descrito por Gramsci de la revolución pasiva, retornaremos sobre él más adelante a propósito del uso que hace de ella Stuart Hall para su análisis original del fenómeno thatcherista.

[279] Recordemos que en el sentido aportado por Gramsci esto no implica a una acepción negativa, dado a que siempre «se es conformista de cierto conformismo, se es siempre hombres-masa u hombres colectivos» (Q11, §12, p. 630).

pedagogía rebasa las fronteras de lo estrictamente educativo. Además, haría falta todo un despliegue de aparatos culturales en los que se transmita, se ratifique y se fortalezcan los valores y las actividades del núcleo hegemónico, tales como la escuela, la iglesia o los centros de trabajo. La distancia histórica que lo separa de Gramsci le permite a Williams poner un énfasis especial en los «sistemas de comunicaciones», a los que, continuando (de manera indirecta) con la conceptualización gramsciana de las estructuras materiales de la ideología, define como medios de producción: «la comunicación y sus medios materiales son intrínsecos a todas las formas característicamente humanas de trabajo y de organización social [...] se constituyen como elementos indispensables tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones sociales de producción» (Williams, 2012, p. 72).[280] De lo que se trata, pues, es de lograr con éxito un tipo de adaptación práctica y simbólica a la matriz orgánica del grupo social dominante, pero un propósito tal únicamente se cumple si esta incorporación es activa y, por ende, voluntaria, esto es, «la verdadera condición de la hegemonía es la efectiva *autoidentificación* con las formas hegemónicas» (Williams, 1980, p. 141).[281]

No obstante el compromiso del *hegemón* en la guerra de posiciones por integrar la pulsión oposicional, en la condición dialéctica y dinámica de la hegemonía se halla también la capacidad de los vectores emergentes para producir nuevas formas contraculturales de convivencia.[282] En este punto, Williams aprovecha de nuevo para ensalzar la propuesta gramsciana por encima de la de Althusser y sus «aparatos ideológicos del Estado». El galés no niega que este aparato exista, pero la complejidad contradictoria y conflictiva del proceso real dificulta y desborda la ambición de su funcionamiento. Lo realmente importante, según Williams, es que «*ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana*» (Ibid., p. 147). La irrupción de lo emergente en diferentes campos de lo social y su articulación con otros elementos

[280] Habría que señalar aquí el hecho de que Williams, como ya hizo Hall más arriba, destacó reiterativamente el papel de la publicidad como un vector imprescindible del capitalismo, especialmente el de posguerra, en Gran Bretaña: «desde la década de 1890 y con persistente énfasis, hemos tenido el nuevo capitalismo, basado en una serie de dispositivos que permiten organizar y garantizar el mercado. La publicidad moderna, tomando sus rasgos distintivos en esta fase económica, es uno de los más importantes de estos dispositivos, y es absolutamente verdadera la afirmación de que el capitalismo moderno no podría funcionar sin ella» (Williams, 2012, pp. 226-227).

[281] Esto implica una lucha de clases a todos los niveles de la cultura, como, verbigracia, la incorporación de las formas rupturistas en el arte a los cánones preexistentes en una distribución específica del poder social.

[282] Me parece pertinente la cita de Buci-Glucksmann que Alvarado et al. (2022) traen a colación a propósito del margen de las fuerzas subversivas en cualquier sistema hegemónico: «cuanto más auténticamente hegemónica es una clase, tanto más permite a las clases adversarias la posibilidad de organizarse y constituirse en fuerza política autónoma» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 77).

antagonistas, incluso aquellos de orden residual o antaño dominantes que pueden ser tácticamente apropiados, prefiguran un orden nuevo, suponen una reforma moral e intelectual en pos de la democratización de las estructuras.[283] Es precisamente en lo emergente donde reside el verdadero reto de localizar la estructura de sentimientos naciente: entre los significados y valores de la experiencia vivida que en su desarrollo van estableciendo relaciones internas de reciprocidad y, al mismo tiempo, de tensión.[284] Es evidente que en Williams, al igual que antes en Gramsci, siempre hay un elemento de contingencia supeditado a los límites y presiones de cualquier régimen de gobierno, por lo que no existe ningún tipo de determinación *a priori*, lo único previsible será la lucha pero jamás su resultado.[285] Esta es la razón por la que en las sociedad de masas, en las que el capitalismo ha llevado a cabo con un éxito rotundo la infiltración molecular de sus inercias y principios, cualquier fuerza progresiva ha de librar una larga revolución que, además de la conquista del poder estatal, provoque una alteración antropológica sobre los modos de *pensar*, de *sentir* y de *actuar*.[286] Así lo expresa Williams en la entrevista para la *New Left Review* de 1978: «creo que el éxito de una revolución en una sociedad capitalista avanzada vendrá de la extensión del poder popular desde una serie de localidades estratégicas, donde surge por primera vez, hacia un proceso coordinado a nivel nacional» (Williams, 2015, p. 350).[287]

En su texto, Daniel Hartley ilustra la posición de Williams con un ejemplo muy útil para ubicar, a la luz del marco conceptual gramsciano, la tarea de los intelectuales y del principio educativo en la consecución de una sociedad democrática que disuelva las barreras entre la alta y la baja cultura. En su experiencia como profesor para adultos en la Workers' Educational Association, el intelectual galés impartió un curso titulado «Public Expression» en el que, frente a los viejos programas de oratoria cuyo objetivo era el de añadir elementos superficialmente ornamentales al discurso, se proponía instruir a los obreros para el desempeño futuro de responsabilidades públicas directivas. No se trataba, entonces, de suplantar el sentido común de

[283] De hecho, el compromiso de Williams con lo «emergente» es visible desde 1961: «la decadencia moral del socialismo está en exacta correspondencia con sus numerosos compromisos con imágenes anteriores de la sociedad y su fracaso en sostener y aclarar el sentido de un orden humano alternativo» (Williams, 2023, p. 169).

[284] Williams define las estructuras del sentir como «experiencias sociales en *solución*, a diferencia de otras formaciones semánticas sociales que han sido *precipitadas* y resultan más evidente y más inmediatamente aprovechables» (Williams, 1980, p. 156).

[285] Recordemos la iniciativa del sardo de hacer de las fuerzas de contratendencia señaladas por Marx «una ley tan orgánica como la de la caída tendencial» (Q10(II), §36, p. 554).

[286] Es posible colegir que en Williams no sólo hay una aproximación a la cultura, sino que esta implícita también la conceptualización de la psicología del individuo, lo sumerge en la urdimbre de relaciones sociales que alberga una totalidad concreta, solidaria con el sexto de los adagios a Feuerbach ya extensamente citados.

[287] Veremos más adelante que, contrariamente a las acusaciones de gradualismo socialdemócrata, en Williams es también imprescindible, pero nunca suficiente, una revolución corta.

los grupos subalternos, sino de ofrecer técnicas y herramientas para hacer coherente el pensamiento, para racionalizar los elementos del buen sentido implícitos en las prácticas emergentes. Así es que Williams se preguntaba ya en 1952: «¿Se impone a una clase social que está adquiriendo poder el programa de estudios de una cultura más vieja, o se buscan medios para liberar y enriquecer la experiencia vital que trae consigo la clase en ascenso?» (Williams, 1952, p. 182). Este ímpetu democrático, calcado al de Gramsci, está muy bien expresado en un fragmento de Anxo Garrido en la introducción al *Cuaderno 12*: «habida cuenta de que todos los miembros de una determinada sociedad serán instruidos en las competencias técnicas necesarias para la comprensión realista de la política, estaríamos ante un modelo educativo tendente a permitir que las labores sociales directivas sean desempeñadas por *cualquiera*» (Garrido en Gramsci, 2023c, p. 6). El objetivo revolucionario a largo plazo es el de la incursión paciente, meditada y molecular en la guerra de posición que las fuerzas subversivas se ven obligadas a adoptar en las formas avanzadas del capitalismo moderno,[288] o, en palabras de Gramsci:

> el elemento decisivo de toda situación es la fuerza permanentemente organizada y preparada con antelación que se puede hacer avanzar cuando se considere que una situación es favorable (y es favorable sólo en la medida en que esa fuerza esté llena de ardor combativo); por eso la tarea esencial es dedicarse sistemática y pacientemente a formar, desarrollar, compactar, homogeneizar y hacer cada vez más consciente de sí misma a esta fuerza (Q13, §17, p. 75).

6.3.1. *La culpa en el alma*. Despliegue posicional y experiencia trágica

Teniendo en cuenta lo estudiado hasta el momento, es posible deducir un cierto sentido de la inmanencia que atraviesa toda la obra del intelectual galés. Daniel Hartley (2017, pp. 97-142), una vez más, ha identificado una acepción del inmanentismo muy próxima al principio de la «inmanencia absoluta» desarrollado por Gramsci. Recordemos que, en oposición a la trascendencia de las filosofías especulativas, el descubrimiento del «mercado determinado» de procedencia ricardiana le habría proporcionado a Marx la piedra angular para fijar el absoluto

[288] Muchas de las propuestas de Williams serán concretadas en su ensayo *Hacia el año 2000*. Allí, verbigracia, se afirma que «las modalidades de poder popular directo que se nos presentan como ejemplos –ninguna de las cuales ha durado, históricamente, mucho tiempo– tienen que lograr nuevas posibilidades de duración mediante la construcción de complejos sistemas de vinculación que puedan afrontar no sólo las emergencias, sino la continuidad de la vida cotidiana» (Williams, 1984, p. 149).

ser-en-la-historia del pensamiento, plasmado con maestría en la reiterativamente evocada segunda glosa sobre Feuerbach. Según Hartley, Williams (2023) habría operado un movimiento similar en su teoría de las palabras-clave en el que refleja su forma de comprender la relación entre la práctica política y la abstracción de lo teórico; y es que, como expresa en *Marxismo y literatura*, cuando «los conceptos más básicos –los conceptos, como se dice habitualmente, de los cuales partimos– dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en problemas –no problemas analíticos, sino *movimientos históricos que no han sido resueltos*–, no tiene sentido prestar oídos a sus sonoras invitaciones o a sus resonantes estruendos» (Williams, 1980, p. 21, el destacado es nuestro). Para el oriundo de Gales, la reciprocidad se halla, por un lado, en la fragilidad de un significado siempre supeditado a los desplazamientos coyunturales, y, por el otro, en que son estos mismos significantes los que delimitan el sentido de lo real, un sentido aquende cualquier fundamento metafísico. El pensamiento, o «el dominio de los conceptos» (Hartley, 2017, p. 101), es también para Williams –como antes lo fue para Marx, Labriola o Gramsci– el resultado de una contradicción en el devenir de la experiencia, y la teoría revierte sobre ella aportando las coordenadas suficientes para aprehenderla. La tarea, entonces, del intelectual revolucionario es la del traductor que ha de mediar entre los síntomas de los que da muestra lo real-contradictorio y la producción de los conceptos útiles para interpretarlos, proporcionando así una respuesta efectiva.

Además de lo expuesto, el sentido de la inmanencia en Williams está vinculado a su concepto de la revolución y la encrucijada del «ser-en-la-historia»; en él intersecan la idea de una cultura experiencial –imbricada a la socialización en las instituciones y las relaciones entre individuos– con su visión de las múltiples temporalidades en la modernidad, especialmente con la herencia antropológica recibida de la que únicamente pueden los sujetos desembarazarse a través de una prolongada estrategia posicional.[289] Probablemente, la obra que mejor ilustra esta postura sea aquella de 1966 titulada *Modern Tragedy*, en la que vincula la fortuna de la revolución a la asunción de la vivencia trágica.

El filósofo británico Simon Critchley define la tragedia a la manera de la exposición a un sufrimiento «que puede conducir a la experiencia de una verdad que no es ni contemplativa (o sea, filosófica) ni determinista (es decir, científica), sino que surge de una experiencia visceral de los conflictos endémicos de la acción humana, conflictos que afrontamos personal y políticamente en nuestro día a día» (Critchley, 2014, pp. 29-30). La tragedia es, pues, la vívida

[289] Este sentido de la inmanencia conecta, a su vez, con aquel otro de la inmanencia *existencial* que, según Hartley, se resumiría en «el imperativo categórico de morar (im-*manere*) dentro de (*in*-manere) procesos históricos» (Hartley, 2016, p. 7).

confrontación con las fuerzas ocultas y violentas que guían a los sujetos en su inercia cotidiana. La clave, para Williams, estaría, además de en comprender la teoría de lo trágico, en aproximarse a la experiencia trágica contemporánea, ya que «si encontramos una idea particular de tragedia en nuestro tiempo, habremos encontrado también el modo de interpretar la muy extensa idea de nuestra experiencia» (Williams, 2014, p. 83). Tal cosa implicaría irremediablemente desechar las explicaciones trascendentales de un supuesto Mal absoluto para otorgar una descripción del mal situada sistémica y culturalmente. Un ejercicio semejante hizo Labriola en su correspondencia con Sorel cuando señala que el mal «no es una negación abstracta, sino un duro y fuerte sistema de cosas reales: es la miseria organizada para producir la riqueza. Ahora bien: los materialistas de la historia son tan poco tiernos de corazón como para afirmar que en este *mal* encuentran precisamente el muelle del porvenir» (Labriola, 1969, p. 136). El desafío sería, entonces, el de conectar el padecimiento social con la revolución como la única forma propicia de poner fin al desorden, al malestar que nos acecha. Sin embargo, una solución tal no es inmediata, el primer paso sería disputar la noción de lo trágico a las dos tradiciones precedentes resultadas de la modernidad: el liberalismo y el socialismo. Por su parte, la ideología liberal en su individuación del sufrimiento, la interrupción de la causalidad, tendría su respuesta lógica en el disturbio inmediato, la rebeldía sin mediación propia de quien el único conflicto dispuesto a reconocer es el de «la culpa en alma» (Williams, 2014, p. 85). En contraste, la teoría socialista realmente existente –Williams se cuida en este punto de excluir a Marx y Engels– dispone más bien de una estructura épica, sumergida en una crisis de desorden y violencia, en la que el dolor y el sufrimiento encuentra siempre una justificación posterior como condición inevitable del proceso mismo. Un ejemplo de una concepción más profunda se halla, precisamente, en la forma en la que el joven Marx plantea la revolución:

> el ser colectivo del que le separa su *propio trabajo* es la *vida misma*, la vida física e intelectual, las costumbres humanas, la actividad humana, el goce humano, el ser *humano*. El *ser humano* es el *verdadero ser colectivo* de los hombres. Del mismo modo que el funesto aislamiento de este ser es incomparablemente más universal, más insoportable, más terrible, más lleno de contradicciones que el hecho de estar aislado del ser colectivo político; asimismo, la supresión de este aislamiento –e incluso una reacción parcial, un *levantamiento* contra ese aislamiento– tiene un alcance mucho mayor, al igual que el *hombre* es mucho más que el *ciudadano*, y la *vida humana* mucho más que la *vida política* (Marx, 2021, s/p).

Esta cábala marxiana es la que se identificaría con una «larga revolución», una metamorfosis tal que produzca «un cambio en la *forma* de la actividad de la sociedad, en la estructura más profunda de sus relaciones y sentimientos» (Williams, 2014, p. 99).[290] El recurso a la honda superación del intervalo presente, dominado por la injusticia de la exclusión, ha de gestarse como la respuesta a un sufrimiento real, un dolor humano con múltiples consecuencias. En nuestra opinión, un aspecto crucial de la idea de lo trágico en Raymond Williams es que el desorden y la violencia habita entre nosotros y a través de nosotros, se inserta en la mismísima capilaridad social. La normalidad de lo cotidiano es, en realidad, una proyección ideológica parcial de toda la experiencia y la actividad humana. Entonces, en palabras de Alberto Toscano, «la tragedia del presente sólo es perceptible desde el punto de vista virtual de su superación. Pero esta perspectiva no es la utopía, sino la *transición*, que, como negación determinada de un presente nefasto y contradictorio, es necesariamente trágica» (Toscano, 2013, pp. 30-31). Pero sobreponerse al presente nefasto y contradictorio mediante la construcción de un horizonte cultural y político alternativo es un gesto igualmente trágico por el simple motivo de que las fuerzas de oposición se enfrentan, como apuntaba Labriola, a un sistema de cosas reales y, por ende, organizado y dirigido por personas reales.[291] Es así que Williams, asumiendo las consecuencias, declara que «el único conocimiento que parece adecuado en nuestro mundo es entonces el que da la exposición del disturbio real. La única acción que parece adecuada es, realmente, la participación en el disturbio, como un modo de finalizarlo» (Williams, 2014, p. 103). El conocimiento y la acción serían los principios rectores de la *larga revolución*, pero no un conocimiento o una acción espontánea, reformista o antisocial, sino la acción y el conocimiento inmanente resultado de la propia condición trágica incubada en tres actos: el padecimiento de la injusticia y de la violencia ordinaria, el análisis de las causas y las conexiones estructurales, y, por último, la participación en el desorden con el propósito de superarlo, de constituir un orden universal de justicia social.

---

[290] Las acusaciones de gradualismo o reformismo a la «larga revolución» en Williams chocan frontalmente con el ideal revolucionario del galés presente en este manuscrito, en el que, una vez más, con un fuerte acento gramsciano señala que «las muchas clases de "incorporaciones parciales" [...] son ganancias humanas reales, pero no suman en sí mismas para generar miembros plenos de una sociedad que vaya a terminar con las clases. La verdadera membresía plena es la capacidad de dirigir una sociedad particular, por una activa responsabilidad mutua y cooperación, como bases de una completa igualdad» (Williams, 2014, p. 99).

[291] Teniendo en cuenta que, en su manuscrito, Williams referencia algunos fragmentos de *La ideología alemana*, y que, además, lo hace únicamente unos párrafos más atrás de formular su idea de la acción trágica y lanzar una crítica al utopismo, no sería descabellado plantear que, por analogía con el desplazamiento transicional, el galés está manejando la definición del comunismo ofrecida por Marx y Engels en este mismo manuscrito: «para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente» (Marx & Engels, 2014, p. 29).

En este apartado hemos intentado esbozar una cartografía global del pensamiento y la obra de Raymond Williams. Nos interesaba, sobre todo, destacar la forma en la que definió la cultura, y ver cómo, de alguna manera, ya era gramsciano antes de ahondar en Gramsci.[292] Es así que la hegemonía, entre otras, le proporcionó las herramientas para aprehender los procesos sociales en su dinámica y conflicto, comprender la tensión siempre presente entre la herencia, el espesor cultural de las condiciones recibidas, y los desplazamientos emergentes que pugnan por establecer nuevos códigos de convivencia mientras que, además, corren el riesgo de ser cooptados (o reprimidos). La suma de estos elementos le permitió pensar la revolución como un procedimiento dilatado y profundo que, para ser verdadero, debía ir más allá de una conquista del poder del Estado, tenía que penetrar en la molecularidad del tejido social, provocando alteraciones de orden socio-antropológico. Se comprenden mejor así sus críticas a la concepción estrecha del modo de producción presente en determinadas corrientes del marxismo, entendiendo las fuerzas productivas como «todos y cada uno de los medios de la producción y reproducción de la vida real» (Williams, 1980, p. 110), lejos de la abstracción y el aislamiento típico de la esfera económica.

Al margen de la teoría, si nos remitimos al marco histórico en el que Williams interviene, el mismo que hemos examinado en los apartados anteriores, resultará obvio que la del galés es, especialmente, una preocupación política. El umbral de los cincuenta provocó cambios fundamentales tanto en las lógicas del capitalismo como en la sensibilidad cultural de la (nueva) izquierda militante, lo que condujo a una proliferación de las luchas y las reivindicaciones que no hallaron su encaje en el seno de la vieja institucionalidad comunista; de ahí se deriva el compromiso de Williams con las fuerzas emergentes y su noción amplia, posicional y trágica de la revolución. A continuación, estudiaremos como, tras la derrota de la insurrección global del 68 y el triunfo de Margaret Thatcher en Gran Bretaña, otra de las grandes figuras de los Estudios Culturales, el jamaiquino Stuart Hall, se sirvió del arsenal gramsciano para radiografiar la contrarrevolución de la empresa neoliberal todavía en sus albores.

[292] Insistimos en las palabras de Forgacs, no se trata de que Williams u otros intelectuales de los Estudios Culturales «hayan leído y se hayan visto influidos por Gramsci en su propio trabajo en esta etapa. Más bien se trataba de que su trabajo sobre la cultura proporcionaba un marco y un espacio intelectual en el que Gramsci, o al menos una parte de Gramsci, podía hacerse visible y legible, un espacio que su propio trabajo, a su vez, empezaría a iluminar y reconstruir desde dentro» (Forgacs, 1989, p. 74).

6.4. Stuart Hall, intelectual democrático

A diferencia de Williams o Hoggart, Hall se crio en el seno de una familia jamaicana de clase media, y no fue hasta 1951, con apenas dieciocho años, cuando arribó en Inglaterra para estudiar en la Universidad de Oxford. Dichos orígenes coloniales lo marcarían para siempre y, además, definirían buena parte de su carrera e inquietudes intelectuales.[293] Como ya ha sido mencionado, Hall asumió la dirección del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham en 1969, lo que supuso «una profunda remodelación del modelo anterior» (Martín, 2006, p. 84), debido al giro en el paradigma teórico con la introducción de los estudios sobre la desviación social y el interaccionismo simbólico, la fenomenología, y, especialmente, las corrientes y los autores marxistas más vinculados al estudio de los procesos culturales. Bajo el liderazgo de Hall, en palabras Robin Blackburn, «el Centro de Birmingham se convirtió en la década de 1970 en el trampolín para toda una nueva disciplina –los Estudios Culturales–, cuya intervención teórica se distingue porque busca dar cuenta de forma no reduccionista de la cultura y de las formaciones sociales» (Blackburn, 2014, p. 85). Esto se debe a que el interés de Hall iba mucho más allá de los contornos universitarios, buscando ofrecer respuestas a los problemas de orden coyuntural, y nunca conformándose con los debates propiamente académicos. Fredric Jameson lo plantea de manera magistral cuando señala que «tal vez la mejor manera de abordar ese deseo llamado "Estudios Culturales" sea política y socialmente, como proyecto para constituir un "bloque histórico", en lugar de teóricamente, como plataforma para una nueva disciplina» (Jameson, 2016, p. 5). En efecto, algunas décadas después de la constitución del CCCS, el pensador jamaiquino reconocerá que se veían a sí mismos como una especie de intelectual orgánico en unas circunstancias históricas y políticas cambiantes, razón por la que se veía impelido a

> confesar que, aunque he leído muchos planteamientos más elaborados y sofisticados, los planteamientos de Gramsci aún me parece que se acercan más a expresar lo que creo estábamos tratando de hacer. Admitimos que hay un problema con la frase «la producción de intelectuales orgánicos». Pero no cabe duda en mi mente de que estábamos intentando encontrar una práctica institucional en los estudios culturales que pudiera producir un

[293] Un documento biográfico de un valor incalculable es el documental *The Stuart Hall Project*, dirigido por el cineasta John Akomfrah (2013) y narrado por el propio Stuart Hall.

> intelectual orgánico. Anteriormente no sabíamos lo que eso quería decir en el contexto de Gran Bretaña en los setenta, y no estábamos seguros de que lo reconoceríamos si nos las arreglábamos para producirlo. El problema acerca del concepto de intelectual orgánico es que parece alinear los intelectuales con un movimiento histórico emergente y no podíamos en ese entonces, y aún ahora escasamente podemos, decir dónde se encontraba ese movimiento histórico. Éramos intelectuales orgánicos sin ningún punto de referencia orgánico; intelectuales orgánicos con nostalgia, con voluntad o esperanza (para utilizar la frase de Gramsci de otro contexto) que en algún punto estaríamos preparados en trabajo intelectual para esa clase de relación si tal coyuntura algún día aparecía. Ciertamente, estábamos preparados para imaginar o modelar o simular tal relación en su ausencia: «pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad» (Hall, 2013, p. 56).

Resulta evidente que la influencia de Gramsci va mucho más allá de su contenido teórico. El texto y la vivencia gramsciana les proporcionaba unas lentes a través de la cuál observar y evaluar su propia experiencia, comprender el momento histórico y definir y orientar su práctica política. Hay un hilo rojo que conecta a Gramsci con autores como Williams, Hall o Thompson, y, en definitiva, con la inteligencia colectiva de los Estudios Culturales, que está directamente relacionado con el espíritu ambivalente de la modernidad: por un lado, un fuerte sentido histórico por reconocer las tensiones propias de un periodo particular, y, de otra parte, el compromiso político de liberar las energías presentes de los «nuevos tiempos» que habían sido capturadas y redirigidas por el sistema capitalista.[294] Dicha tensión, acompañó al sociólogo jamaiquino en prácticamente todos los rincones de su experiencia vital. Antes que un académico, indica el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, «Stuart Hall fue un intelectual, uno que combinó de manera creativa y consecuente la labor investigativa con su práctica política» (Restrepo, 2014, p. 35); esto es, el «filósofo democrático», o «intelectual público», consciente de que su personalidad forma parte de una «relación social activa de modificación del ambiente cultural» (Q10(II), §44, p. 593).[295]

---

[294] Para Simon Hammond (2019) y Germán Cano (2021; 2022; 2023), ese hilo rojo llegaría hasta el crítico cultural británico Mark Fisher y su propuesta del «modernismo popular», la que sería un intento de «desatar el futuro» enclaustrado en la estructura de sentimientos propia del neoliberalismo. La trayectoria vital de Hall, desde la Nueva Izquierda y sus conatos de energía rebelde ausentes de un cuerpo político hasta la captura libidinal y la articulación hegemónica del gobierno de Thatcher, estuvo marcada por esos anhelos de liberación. De facto, como veremos a continuación, la sensibilidad del jamaiquino y el *efecto* Gramsci propiciaron un análisis ilustre del triunfo del proyecto neoliberal.

[295] Una de las características del trabajo de Hall fue, precisamente, la del diálogo intelectual con muchos y muy variados pensadores de distinta procedencia, desde el marxismo al postestructuralismo pasando por la sociología y los estudios poscoloniales. En lo que se refiere al marxismo, a diferencia de sus predecesores partidarios de un

El rechazo de Hall por el viejo modelo marxista del edificio social debe ser comprendido a partir de estas coordenadas. La fenomenología rizomática de la cultura en el capitalismo de masas incursionó en todos los poros de la capilaridad social, por lo que ya no bastaba con prestar atención a los focos de conflicto presentes en el seno de la producción, sino que sería necesario amplificar el horizonte a la proliferación de los antagonismos sociales. El propio Hall reconoció la influencia brutal de las nuevas luchas, las cuales tuvieron su preludio en la Nueva Izquierda de los cincuenta y los sesenta, sobre todo de dos «interrupciones» o quiebres «que descentralizaron lo que parecía ser la práctica acumulativa del trabajo» (Hall, 2013, p. 57): el feminismo y la cuestión racial.[296] Desde la segunda mitad de los años setenta y ya en la década de los ochenta, el protagonismo o el *efecto* del pensamiento y la obra de Gramsci será determinante, tanto que se podría hablar de una «inflexión gramsciana» en la que el abanico categorial del sardo le valdría para explicar y dar un sentido nuevo a la problemática del poder en la cultura, en general, y en la política, en particular.[297] La impronta quedará reflejada, de manera explícita o implícita, en algunos textos fundamentales de la época tales como *Policing the Crisis* (1978), «La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad» (1986), *Resistance Through Rituals. Youth subcultures in Post-War Britain* (1975) o *The Hard Road to Renewal* (1988).

El primero de los trabajos mencionados ha sido calificado por algunos grandes estudiosos de la obra de Hall como «el libro más importante de los producidos desde el CCCS de Birmingham», además de por razones de índole metodológica, porque «el libro incluye una importante reelaboración de la hegemonía gramsciana y en él se desarrolla y practica por primera vez el llamado "análisis coyuntural", un concepto y método característicos del CCCS de Birmingham y de toda la obra de Stuart Hall en particular» (Rubio-Pueyo, 2023, s/p). A lo que habría que sumarle que, en el marco gramsciano, *Policing* «constituyo el primer trabajo de

comunismo humanista –especialmente Thompson–, Hall rivalizó con Althusser pero, al mismo tiempo, reconoció sus contribuciones originales para la reinvención del marxismo práctico y teórico. Es así que declara que «el humanismo y la "orden del día" necesitan que se les defienda contra sus necios detractores: pero sencillamente no se les puede colocar de nuevo en su sitio. Entre ellos y nosotros, en lo que a la izquierda se refiere, se extiende aquel complejo momento de "1968", herencia contradictoria que no debe sencillamente revivirse ni sencillamente denigrarse, sino que debe tenerse en cuenta» (Hall, 1984a, p. 286). En el volumen *Selected Writing on Marxism*, Hall (2021), se encuentran recogidos algunos de los ensayos fundamentales con y desde el marxismo.

[296] Según Blackburn, en la década de los setenta Hall «acometió la relectura de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci» (Blackburn, 2014, p. 87) para buscar una respuesta adecuada a la problemática racial.

[297] Para Hall, el feminismo y Gramsci conectaron en tanto que el primero «reorganizó el campo en formas concretas. Primero, la apertura de la cuestión de lo personal como político, y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público, del dominio de lo público, con el efecto que no podíamos utilizar el término poder –tan clave para la problemática inicial de la hegemonía– de la misma forma» (Hall, 2013, p. 58).

la escuela de Birmingham en el que la raza ocupaba el foco central del libro» (Rubio-Pueyo, 2020, p. 13).[298] El énfasis en lo concreto, en lo que de particular tiene el tiempo presente en el que se habita, le servía a Hall para «entender las singulares tensiones cristalizadas en una correlación de fuerzas que en un momento dado suceden entre los diferentes aspectos de una formación social» (Restrepo, 2022, p. 83). Dicho «coyunturalismo», el cual tiene una fuerte inspiración gramsciana, nos ofrece una pista de la forma en la que Gramsci es leído, interpretado y puesto en práctica entre los cuadros de la Escuela de Birmingham. En el segundo de los textos aludidos más arriba, esto resulta evidente cuando Hall afirma que su «obra parece ser casi *demasiado concreta* [...] Sus ideas y formulaciones más esclarecedoras son, por lo general, de índole coyuntural. Para hacer un uso más general de ellas deben ser des-enterradas delicadamente de su contexto histórico específico y concreto, y trasplantadas a un nuevo suelo con mucha paciencia y cuidado (Hall, 2005, p. 222). Tan sólo unos años antes, en 1974, Hall (2013, pp. 95-132) dedicó un largo artículo al estudio del método empleado por Marx en su crítica de la economía política. A diferencia del filósofo de Tréveris, Gramsci habría trabajado sobre niveles de aplicación más bajos, más concretos, pero sin renunciar por ello a la meditación sobre la complejidad estructural y las «muchas determinaciones».[299] Es por eso que, a pesar de semejante atención al detalle –o precisamente por ello–, su propuesta ofrece un grado de abstracción suficiente como para llegar a ser «uno de los primeros "teóricos marxistas" originales sobre las condiciones históricas que han llegado a dominar la segunda mitad del siglo veinte» (Ibid., p. 225). Según Baratta, el rasgo «más relevante y original es el modo absolutamente "gramsciano" con el que Hall, en un triple sentido, se relaciona con Gramsci», ya que

> Hall no está buscando una teoría de la sociedad, sino un método concreto de análisis, y en esta dirección interroga a sus interlocutores [...] Tanto Hall como Gramsci razonan en términos estructuralmente «colectivos», como dirigentes de un movimiento cultural

[298] El libro, pese a que lo atribuyamos a Hall, es en realidad un trabajo colectivo de varios de los integrantes del CCCS –ocurre lo mismo con *Resistance Through Rituals*, en Hall (2014)–. En *Policing the Crisis* se realiza un despliegue analítico monumental de los aparatos hegemónicos y coercitivos, los discursos y los métodos de la clase dominante durante la crisis orgánica del Reino Unido en los años sesenta y setenta, todo ello articulado en torno al «pánico moral» frente a una creciente oleada, real y virtual, de «atracos». Para estudiar este fenómeno, lo que se proponen es «un desplazamiento de la atención desde el *acto desviado* (es decir, el "atraco"), tratado de forma aislada, a *la relación entre el acto desviado y la reacción del público y los organismos de control ante el acto*» (Hall et al., 2023, p. 53).

[299] Según el sociólogo jamaiquino, las lecturas de Gramsci que lo constriñen a los límites de su coyuntura particular, la Italia de principios del siglo XX, o, como mucho, al desarrollo del capitalismo avanzado en las sociedades occidentales, cometerían «el error de la literalidad» (Hall, 2005, p. 225). Entre estas corrientes hermenéuticas se encontraría, también para Hall, la lectura de Perry Anderson.

> efectivo (el *Ordine Nuevo*, los *Cultural Studies*) o hipotético [...] Finalmente, Hall, como Gramsci, con «pesimismo de la razón», pero también con un análogo, exuberante, «optimismo de la voluntad», reflexiona en y sobre una situación de derrota radical y global de la «tendencia de izquierdas». Por eso, la perspectiva revolucionaria aparece suspendida, o interiorizada, como también le ocurre a Gramsci, aunque por motivos muy distintos (Baratta, 2003, p. 218).

6.4.1. La batalla cultural: Margaret Thatcher, el socialismo en crisis y la dialéctica de los «nuevos tiempos»

Un ejemplo de la fecundidad de la semántica gramsciana en el *corpus* del intelectual jamaiquino, entre otros, se encuentra en el uso de la hegemonía como una herramienta para el escrutinio de las transformaciones en el plano de la cultura y su rol preponderantemente masivo. Lejos de cualquier aproximación unilateral, la cultura se presenta, según Hall, con el rostro bifronte de Jano, una articulación híbrida que escapa a definiciones simples. Esto es algo que se complica, además, cuando se quiere pensar la especificidad de lo popular. La dimensión inaugurada por el despliegue de la industria cultural provocó modulaciones cuantitativas y cualitativas por las que resultaba del todo imposible hablar de meras relaciones culturales entre clases, sino «del cambio en la relación entre el pueblo y la concentración y expansión de los nuevos aparatos culturales» (Hall, 1984b, p. 99); razón por la cual no tendría sentido hacer una historia de la cultura de las clases populares sin atender a los segmentos dinámicos y a la confrontación dialéctica, sin «comprender cómo aparecen constantemente en relación con las instituciones de la producción cultural dominante» (Ibid.). Tal y como lo plantea Hall, parece que ahora, quizás más que nunca, el problema de la cultura es el problema de la *organización de la cultura*. La redefinición propuesta le obliga, entonces, a polemizar con los dos polos entre los que ha oscilado el estudio de la cultura popular. Por un lado, las hermenéuticas de la autonomía absoluta, las que dibujan una imagen prístina de la cultura que repele cualquier tentativa de contaminación: la auténtica cultura de la clase obrera real. De otra parte, una visión pasiva por la que los grupos subalternos asimilan acríticamente la cultura suministrada por la clase dominante, una especie de «falsa conciencia» que los convierte en «"tontos culturales" incapaces de ver que lo que les están dando es una forma actualizada del opio del pueblo» (Ibid.). En contraste, la cultura popular deber ser analizada en su disposición organizativa, a

través de los resortes y los principios que reflejan la distribución asimétrica y en conflicto entre grupos sociales. En palabras de Hall:

> la hegemonía cultural no se refiere nunca a la victoria pura o a la dominación pura (esto no es lo que el término significa), no es nunca un juego cultural en el que la suma deba ser cero; se refiere siempre a los cambios en la balanza de poder en las relaciones de cultura, a cambios en las disposiciones y configuraciones del poder cultural, no trata de salir de él (Hall, 2013, p. 296).

Un proyecto socialista a las alturas de los «nuevos tiempos» debe abrazar la complejidad, la dialéctica de la lucha cultural, y rechazar las versiones maniqueas. En la sociedad de masas «no existe ya nada "popular" que no esté involucrado en las multiformes estructuraciones sociales del poder y, por lo tanto, en la formación de la "hegemonía"» (Baratta, 2003, p. 220). Una concepción tal reconoce que hay un énfasis manipulatorio o propagandístico entre la cultura comercial, pero junto a estos elementos de «engaño» o «publicidad» se hallan otros que reflejan los rasgos de la vida cultural de los subalternos, elementos con los que se identifican y provocan que los contenidos no resulten completamente ajenos. La cultura, en resumen, es «un campo de batalla donde no se obtienen victorias definitivas, pero donde siempre hay posiciones estratégicas que se conquistan y se pierden» (Hall, 1984b, p. 101). A la luz del materialismo cultural de Williams y de la filosofía de la praxis gramsciana, el despliegue posicional en un conflicto larvado y dilatado se presenta como condición de posibilidad de cualquier transformación revolucionaria. Recordemos que ni Williams ni Gramsci, tampoco lo hace Stuart Hall, renuncian por principios a la guerra frontal, a la rápida incursión en la toma del poder político, pero semejante movimiento no será efectivo sin un largo preámbulo de alteraciones moleculares; motivo por el cual larga y corta revolución, en modos y temporalidades dispares, siempre deben ser complementarias.

Embridada con la cuestión hegemónica, con la disputa por el sentido en una guerra de posiciones, estaría la problemática de las ideas, de las representaciones y los imaginarios sociales; esto es, de la ideología. El de la «imágenes de la conciencia» es un tópico al que Hall le dedica una atención especial en el curso de su carrera. Sin embargo, hay un texto que nos resulta particularmente relevante por el detalle con el que pionero de los Estudios Culturales conecta la ideología, la pugna ideológica, con Marx y la tradición marxista: «El problema de la ideología: el marxismo sin garantías» (1986). En la propuesta de Hall, habría que volver, una vez más, sobre Marx y Engels para examinar el terreno, lo que todavía hay de valioso en algunas

de las meditaciones parciales sobre la materialidad del pensamiento. Esto, dicho sea de paso, no implicaría rescatar una teoría de la ideología de los textos de los fundadores de la filosofía de la praxis con complicadas –y peligrosas por virtuales– acrobacias retóricas y juegos lógicos del lenguaje. El mismo Hall, pues, reconoce la ausencia de una reflexión profunda sobre el *locus* de la conciencia, del origen y las declinaciones del pensamiento en la teoría materialista, y ratifica la potencia de muchas de las críticas lanzadas y los intentos por una apertura del campo de investigación. Coincide con Gramsci, por ejemplo, en lo prolífico de las reflexiones del «último Engels» en las cartas a Bloch, pero «no proporcionan la solución al problema de la ideología sino el punto de partida de toda reflexión seria sobre el problema» (Hall, 2013, p. 140). Como ya hemos mencionado más arriba, a diferencia de Thompson, Hall elogia el trabajo de Althusser en la medida en que se distancia del enfoque vulgar de las «ideas distorsionadas» y la «falsa conciencia», aunque la forma ulterior de solventar el problema en su célebre ensayo sobre los aparatos ideológicos del Estado resultó ser igualmente insatisfactoria, excesivamente «funcionalista» en su organicidad estructural.[300] Hall, por su parte, en lugar de satisfacerse con las explicaciones aportadas por la tradición marxista posterior, ya sean más o menos apropiadas, lleva a cabo una relectura de los textos fundacionales en los que Marx ejecuta su crítica de la economía política;[301] un gesto que, como sabemos, habría resultado imposible a Gramsci tanto por sus limitaciones ambientales como por la casuística propia de la organización socialista de la cultura material, esto es, la producción editorial del instrumental marxiano. De cualquier forma, la lectura de Hall es en Gramsci en quien desemboca.

Hall afirma sin titubeos que el trabajo de Gramsci es «un hito en el desarrollo del pensamiento marxista en el ámbito ideológico» (Ibid., p. 151). El motivo de tal rotundidad se halla en la destreza intelectual del sardo para plantear una teoría no esencialista, ni tampoco determinista en el sentido más vulgar de la expresión, de la relación entre las clases y la conciencia de su ser en el mundo. Además, aunque sin señalar el papel de la traducibilidad, todavía minusvalorado incluso por quienes habían hecho un duro trabajo de exégesis filológica sobre el texto original, Gramsci habría logrado reseñar el valor orgánico del viaje de vuelta del pensamiento, su capacidad para organizar a las masas humanas y formar el terreno en el que los hombres se mueven.[302] Lo que interesa a Hall en un contexto feroz de pugna política e

[300] Para el diálogo y la crítica a Althusser, véase «Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas», también en Hall (2013, pp. 195-223).
[301] Como ya hemos indicado antes, en 1974 Hall realizó una revisión sistemática del método marxiano a partir de la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857.
[302] Hall hace referencia aquí al epígrafe §19 del *Cuaderno 7*, compendiada en la antología de Quentin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith de 1971.

ideológica con el thatcherismo, y, también, con una izquierda que no ha sabido encajar los golpes, es destacar el carácter contingente de las articulaciones entre el pensamiento y las fuerzas sociales que las aupan.[303] Es cierto que, en este punto, Hall hace una exigua mención a Ernesto Laclau, al cual había trabajado en profundidad, pero se cuida de no precipitarse en un contingencialismo radical por el que cualquier disputa quedaría reducida a una operación meramente discursiva.[304] En esta dirección, el espesor de la conceptualización del sentido común en Gramsci, las hondas sedimentaciones de la filosofía popular, aportan un nudo más fuerte entre las ideologías y su arraigo en el suelo social, sus condiciones materiales de existencia. No obstante, su carácter no-natural, su historicidad, lo convierte en uno de los campos privilegiados en el que librar la batalla ideológica, cultural o hegemónica para dotar a los grupos subalternos de un horizonte de sentido alternativo. Es por eso, por lo que si tenemos en cuenta que «las ideas sólo se vuelven efectivas si es que, al final, *se conectan* con una constelación particular de fuerzas sociales» (Ibid., p. 153), entonces «ninguna concepción ideológica puede volverse materialmente efectiva a no ser que y hasta que *pueda ser* articulada al campo de fuerzas políticas y sociales y a las luchas entre las diferentes fuerzas que están en juego» (Ibid., p. 152).

Dicho esto, nadie parecía haberse percatado mejor de semejantes advertencias que los segmentos más conservadores y reaccionarios del Reino Unido. En la década de 1970, tras la crisis orgánica del capital, la caída de la socialdemocracia y la puesta en cuestión de los Estados del bienestar, Hall inauguró la publicación de una colección de artículos en el órgano cultural del Partido Comunista de Gran Bretaña, *Marxism Today*, y en *The Guardian*, analizando las modulaciones políticas, culturales y económicas de la nueva coyuntura;[305] del que Perry Anderson diría que «sigue siendo el ejemplo más clarividente de diagnóstico gramsciano de una sociedad determinada que se conoce» (Anderson, 2017, p. 86). En este punto, la lectura de los *Quaderni* servía a un doble propósito. Por un lado, mientras que algunos sectores del bloque socialista celebraban la crisis como una «agudización de las contradicciones», la cantinela del «cuanto peor, mejor», Hall les recordaba la trágica experiencia de los años veinte, aquello por

[303] Alberto Toscano hace un apunte que considero especialmente relevante, sobre todo al calor de los acontecimientos ocurridos en la última década con la revitalización del pensamiento gramsciano y su relación con la izquierda política. Toscano se pregunta, independientemente de la validez de la propia caracterización de Hall, si «tal énfasis en la contingencia política no tiene el precio de desentrañar la lógica inherente de la propia noción de hegemonía» (Toscano, 2019, s/p), de reducirla a una mera forma social. Abordar este problema requeriría un espacio del que no disponemos aquí, razón por la que nos contentaremos con mencionarlo.

[304] La interpretación de Gramsci que hacen Laclau y Chantal Mouffe puede encontrarse en su clásica obra *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau & Mouffe (2015). Sobre la noción de ideología, Laclau (1978; 2014). Por otra parte, para una crítica completa de dicha interpretación, véase Garrido (2021).

[305] Estos artículos fueron posteriormente compendiados en el volumen *The Hard Road to Renewal*, en Hall (2018).

lo que las lecciones gramscianas resultaban tan valiosas: «olvidan cuántas veces en la historia reciente agudizar las contradicciones ha llevado a aceptar acuerdos y soluciones favorables al capital, y a la extrema derecha, antes que a sus contrarios» (Hall, 2018, p. 79). De otra parte, ya en 1979, el intelectual jaimacano advertía de que «nadie realmente interesado en el desarrollo de las estrategias políticas de la izquierda puede ignorar el giro a la derecha al que asistimos» (Ibid., p. 77), un giro de una larga trayectoria al que Thatcher habría dado un impulso y una identidad propia pero del que, en realidad, ella tambíen sería un resultado. Es decir, las lecciones del sardo debían ser útiles para afrontar la incertidumbre, para dotar a la izquierda de un arsenal teórico y político capaz de construir un horizonte alternativo, y, al mismo tiempo, para aprehender la reinvención de la derecha y la extrema derecha, el rumbo estratégico reaccionario que pretendía estar a la altura de los «nuevos tiempos». Ahora bien, la traducción política y científica del *corpus* gramsciano jamás podía ser automática, requería de una atención especial al nexo concepto-cultura-lenguaje expresado por Derek Boothman. En palabras de Hall:

> no digo que, de ninguna forma sencilla, Gramsci tenga todas las respuestas o guarde las claves de nuestros problemas actuales. Sí creo que debemos pensar nuestros problemas de una forma gramsciana, que es distinto. No debemos usar a Gramsci (como durante tanto tiempo hemos abusado de Marx) como si fuera un profeta del Viejo Testamento que, en el momento necesario, tendrá la cita precisa que nos consuele. No podemos arrancar a este sardo de su formación política específica y única, trasladándolo a finales del siglo XX, y pedirle que resuelva los problemas por nosotros; especialmente porque el sentido último de su pensamiento era rechazar la transferencia fácil de generalizaciones de una coyuntura, nación o época a otra (Ibid., p. 257).[306]

En este caso, la coyuntura a la que habría que hacer dicha transferencia, aquella que Hall denominó en su conocido artículo como los «nuevos tiempos», se caracterizaría por la segmentación múltiple del sentido común, la extensión de la dimensión subjetiva y por el «carácter profundamente *cultural* de la revolución de nuestros tiempos» (Hall, 2013, p. 509). Lo decisivo es que es uno de esos momentos que, en palabras de Gramsci, hacen «época», para los que no hay vuelta atrás, al que hay «atender, "violentamente", con todo el "pesimismo del intelecto" a tu servicio, a la disciplina de la coyuntura» (Hall, 2018, p. 258); algo que evoca a

[306] Esta cita se encuentra en el texto de 1987 «Gramsci y nosotros», presente en la compilación mencionada anteriormente.

la famosa sentencia que Benjamin anotó en sus diálogos con Brecht: «25 de agosto. Una máxima brechtiana: No atarse al buen tiempo pasado sino al mal tiempo presente» (Benjamin, 1966, p. 116). Asimismo, lo que hace a Gramsci un pensador propicio para los «nuevos tiempos» es, precisamente, su interés por la diversidad, sus enseñanzas para «mantener unida la sensibilidad hacia la textura (lingüística, cultural, psicológica, política) de la diferencia con la incesante reflexión sobre la construcción estratégica de la unidad» (Toscano, 2019, s/p). Este es un contexto de multiplicación de los puntos de conflicto y resistencia, del emergente movimiento feminista y la lucha por los derechos civiles, un contexto en el que el poder ha penetrado en los intersticios de la vida cotidiana, incluso en aquellas esferas consideradas como apolíticas: la familia, la sexualidad, etc. Frente a ello, y en comparación con la inteligencia gramsciana, Hall se pregunta: «¿quién, de la izquierda, tiene la confianza ahora para abordar los problemas y la promesa de los Nuevos tiempos con semejante exhaustividad y alcance?» (Hall, 2013, p. 507). El laborismo, por su parte, se encontraba sumergido en una profunda crisis de la que parecía esforzarse por desconocer sus causas reales, ufano por «conseguir sostener su popularidad entre el electorado en circunstancias que le deberían ser mucho más favorables» (Hall, 2018, p. 305). La izquierda debía hacer lo posible por desplegar un pensamiento y un dispositivo estratégico que le permitiera, al menos, elaborar una práctica política original, tomando una distancia prudente de los viejos esquemas de la industria fordista para aproximarse con mayor rigor a las inéditas modulaciones de la producción capitalista. Como advertía Hall, «no hay forma de que un socialismo para nuestra época pueda eludir los elementos de referencia de las formas de organización social, económica y cultural que actualmente dominan los centros de producción avanzada del mundo contemporáneo» (Ibid., p. 378). O el socialismo, en su amplio espectro, alcanzaba a comprender esto, y, por ende, el proyecto reaccionario, o «no se podrá renovar a sí misma porque no podrá entender el mundo en el que tiene que vivir y acabará desapareciendo en una marginalidad crónica» (Ibid., p. 416).

En contraste, el rostro de la nueva derecha –o los rostros, en plural, si atendemos a la dupla Thatcher-Reagan– se mostró más preparado para trazar un horizonte epocal; habría supuesto un retorno hipertrofiado y redivivo a los principios ideológicos del léxico burgués anunciados por Marx: Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham. Hall fue de los pocos en reparar en que lo que estaba ocurriendo, en verdad, era una contraofensiva del «populismo autoritario»,[307] el cual había comprendido que se movían en un terreno completamente

[307] En su obituario, Blackburn hace una crítica a la fórmula empleada por Hall: «el apelativo de "populismo autoritario" era de alguna manera demasiado amplio, pues no se centraba con suficiente claridad en la novedad histórica crucial: el resurgimiento del fundamentalismo de mercado» (Blackburn, 2014, p. 92). Por lo demás,

novedoso y, por lo tanto, para sobrevivir necesitaban atender a lo que era específico de la coyuntura: presentando así la capacidad de hegemonizar esa derrota mediante la actualización y combinación de las fuerzas disponibles. Como declaró Hall:

> la derecha se ha renovado y reformado a sí misma completamente. Constituye una fuerza político-ideológica de un tipo completamente nuevo. Y, a pesar de los gestos que de vez en cuando sus líderes le hacen a la tradición, ahora tenemos que entenderla como una fuerza política activa y comprometida con la filosofía de que, para conservar, hay que reformar, y para preservar, hay que revolucionar (Ibid., p. 207).

Como hemos estudiado previamente, cuando Gramsci habla de «revolución pasiva» lo que pretende es «dar cuenta de la tensión –desigual y dialéctica– entre dos tendencias o momentos: restauración y renovación, preservación y transformación o, como señala el propio Gramsci, conservación-innovación» (Modonesi, 2022, p. 234). Ante la lectura atenta de Hall, la derecha radical contaba con un programa ambicioso que no pretendía únicamente dar un vuelco político en las elecciones, sino transformar la sociedad en su conjunto: material y espiritualmente. Por un lado, el proyecto de Thatcher era vastamente regresivo, debido a que en algunos aspectos buscaba volver al pasado y hacer del pueblo británico «victorianos ilustres» de nuevo. Pero por otra parte, procuraba llevar a cabo un plan de modernización que jamás tuvo lugar en Inglaterra, ya que «nunca institucionalizó, en un sentido estricto, la civilización y las estructuras del capitalismo avanzado» (Hall, 2018, p. 261).[308] Mientras que una parte de la izquierda asistía atónita a las transformaciones que estaban teniendo lugar sobre el territorio, cuyo máxima expresión se ubicaba en los acontecimientos de 1968 en todo el mundo, la derecha «se puso a bailar al ritmo de la nueva música» (Ibid., p. 264), activando su propio aparato de producción y función hegemónica: actualizando las alianzas, absorbiendo parte de las energías de cambio y dirigiéndose a las fantasías y las identidades perdidas de la gente. En palabras del filósofo Germán Cano, «el mérito de políticos como Thatcher y Reagan fue dominar la retórica de la modernización y el futuro hasta el punto que, desde entonces, la izquierda sólo parece admitir la modernización como una funesta ideología del futuro, la última trampa del progreso

recomendamos el debate con Jessop et al. (1984) después de la publicación por parte de los mismos del texto «Authoritarian Populism, Two Nations, and Thatcherism» en la *New Left Review*.

[308] Sobre el uso del término «revolución pasiva», el propio Hall lleva a cabo una autocrítica en la que afirma que «todavía creo que tiene algo que aportar a nuestra comprensión de las estrategias populistas (en oposición a las populares), pero no pude entonces llevar a buen término la conexión y no he podido hacerlo hasta ahora» (Hall, 2018, p. 246).

capitalista» (Cano, 2023, pp. 86-87). De lo que trataba de advertir Hall, es de que el programa conservador, en alianza con los grandes capitales, perfiló una guerra de posiciones para la consecución de una revolución antropológica que se inició en la producción, pero que prefiguraba alteraciones moleculares en la personalidad, en la condición y el *habitus* psico-físico de las generaciones por venir; lo que está magistralmente registrado en este pasaje:

> una parte diminuta de todos y cada uno de nosotros está también en algún lugar en en el interior del proyecto thatcherista. Por supuesto, todos estamos comprometidos contra él al cien por cien, pero de vez en cuando –los domingos por la mañana, quizás, justo antes de la manifestación– vamos a los supermercados Sainsbury's y somos una parte diminuta de nosotros sujetos thatcheristas… (Hall, 2018, p. 263).

Lo que proyecta la creciente complejidad de la sociedad es, pues, la tendencia a la expansión del «mercado determinado», de manera que cualquier análisis debe rechazar la causalidad simple en favor de una trama bidireccional, sobredeterminada, de elementos en interacción. Así como Gramsci en los fragmentos compendiados en el *Cuaderno 22* analiza la política sexual o el puritanismo como medidas para el control, el encuadramiento y la regulación masiva de los hábitos y las costumbres de la clase trabajadora, es imprescindible el examen de la polución semiótica –fórmula empleada por Mark Fisher (2021)–, de los bombardeos publicitarios que alteran y producen disposiciones inéditas al consumo y, por ende, alteraciones sutanciales en la subjetividad. Como indica el filósofo Jason Read,

> hoy, la producción capitalista o bien se ha apropiado de la producción de la cultura, creencias y deseos, o bien los ha conectado indirectamente a la producción y circulación de mercancías. Resulta difícil pensar en alguna mercancía que no vaya acompañada de un «estilo de vida» o subcultura. No es sólo que el proceso de producción haya desaparecido [...] de los anuncios publicitarios y las imágenes de los medios de masas, sino que ni siquiera las mercancías son fáciles de encontrar en ellos: los anuncios de las revistas ilustran un estilo de vida, una imagen de ambiente; lo que se supone que compramos es esta imagen (Read, 2016, pp. 7-8).

El reto para la izquierda, entonces, debía de ser el de superar el punto muerto entre los «peligros» y las «posibilidades» de los Nuevos tiempos, y, para el sociólogo jamaiquino, «no hay mejor lugar para empezar [...] que el ensayo "Americanismo y fordismo" de Gramsci, que

es de importancia fundamental para este debate, aun si es también un texto extrañamente roto e inacabado» (Hall, 2013, p. 506); texto en el que indagaremos a continuación a partir de sus entresijos filológicos.

En el próximo apartado, dedicado a Gramsci y Foucault, veremos cómo esta reflexión sobre la cultura es coextensiva a los procesos productivos en los albores del modelo fordista de racionalización y acumulación capitalista. Para ello, será necesario estudiar la forma de «"articular" el nexo entre "poder" y "hegemonía"» (Baratta, 2003, p. 218), también en su dimensión instructiva o disciplinaria, y, por supuesto, pedagógica. Es así que observaremos las afinidades y los contrastes entre ambos autores para, finalmente, intentar dar una respuesta a la pregunta por la posibilidad de una gubernamentalidad socialista. A diferencia del caso británico, sobre todo de los autores abordados en este capítulo, en Foucault no hay una impronta, al menos explícita, del texto gramsciano, ni siquiera de forma tangencial –a excepción de una mención que no deja de resultar fascinante–. Aun así, como señala Hall, «entre Foucault y Gramsci dan cuenta de buena parte del trabajo más productivo sobre análisis concreto emprendidos hoy en este campo» (Hall, 2006, p. 252), el campo de los Estudios Culturales.

Apéndice.

La fábrica de lo social.
El poder y la hegemonía en Gramsci y Foucault

He is the Frankenstein monster; he belongs wholly to his creator
(just as one can speak of a Ford worker)
Franco Moretti

Llama poderosamente la atención que, a pesar de los múltiples intentos de conciliación entre los programas de Marx y Foucault –o de una aproximación de las hipótesis foucaultianas al marxismo– es muy escasa la bibliografía que se ha planteado, al menos de manera sistemática, incluir un elemento más en esta formula, esto es, Gramsci, haciendo así una triangulación virtuosa del pensamiento y la obra de estas tres grandes figuras de la historia reciente. Coincidimos con quienes afirman que gran parte del interés que genera la relación entre Marx y Foucault es el carácter ambiguo de este último con respecto al trabajo del primero. Una relación que ha estado definida por la admiración y el rechazo intermitente, y que ha llevado a muchos autores a rastrear las huellas marxianas en los escritos de Foucault allí donde este prefirió prescindir de la referencia. Sin embargo, no resulta menos enigmático el vínculo de Foucault con la obra gramsciana. En sus libros o en sus lecciones no encontraremos ni una sola mención a Gramsci, por lo que podemos deducir que, si lo conocía, no le interesó o, al igual que hizo con Marx y otros pensador, prefirió obviar las alusiones. Ahora bien, si atendemos a los intercambios de su correspondencia privada, Joseph Buttigieg, editor de la versión crítica inglesa de los *Cuadernos de la cárcel*, en la introducción a esta misma edición, recupera una afirmación que hizo Foucault en una carta personal del 20 de abril de 1984 en la que el francés, refiriéndose a Gramsci, declara: «Es un autor más citado que realmente conocido» (Gramsci, 2011, p. XIX). ¿Qué es exactamente lo que Foucault quiso decir con esta extraña afirmación?

¿Habiendo leído a Gramsci prefirió, a contrapelo de lo que según él era más frecuente hacer, no citarlo? ¿O, por el contrario, él era uno de esas personas que realmente no lo conocía? También podríamos optar por la opción anterior y pensar que, teniendo conocimiento de su obra, simplemente no profundizó o no le pareció lo suficientemente enriquecedora. Lo cierto es que eso resultaría, cuanto menos, algo extraño, sobre todo teniendo en cuenta la importancia que tuvo para él, por ejemplo, una obra con claras resonancias gramscianas como fue la del historiador marxista británico E.P. Thompson (Chamorro, 2023). Además, por si no fuera suficiente el misterio que se presenta ante nosotros, ha sido Gramsci quien, haciendo una lectura renovadora y completamente original del materialismo histórico, ha tenido la capacidad de integrar en el paradigma marxista las preocupaciones por el saber –la inmanencia, el problema de los intelectuales–, el poder –la construcción de la hegemonía o los tipos de revolución– y la subjetivación –el momento de la catarsis y la participación de los grupos subalternos en la sociedad moderna–, matriz común al *continuum* del trabajo foucaultiano.

De cualquier forma, como se ha mencionado previamente, no es la intención de este apéndice dar cuenta en profundidad de esta relación, resolver el rompecabezas de las filiaciones y los desacuerdos de la influencia virtual de Gramsci en la abundante obra de Foucault. El objetivo, más modesto pero también más adecuado a los intereses generales de la presente investigación, es el de adentrarse en el análisis de uno de los cuadernos probablemente más enigmáticos de los treinta y tres escritos por Gramsci durante su estancia en la cárcel: el cuaderno especial número 22, rotulado con el título «Americanismo y fordismo». Analizar estos escritos en un juego de espejos con algunos de los conceptos principales del trabajo foucaultiano nos va a ofrecer cierta ventaja hermenéutica sobre el sentido de la racionalidad y la disciplina y, también, permitirá dotar de una dimensión corporal a los procesos modernos de constitución de la hegemonía. Además, arrojará algo de luz a la profundidad y la sensibilidad histórica del análisis gramsciano, quien anticipó, como apuntaba Hall, algunas de las cuestiones que no resultarían contemporáneas hasta varias décadas más tarde. Probablemente, esto no le otorga ningún valor profético a los cuadernos elaborados en prisión, sino que, estando Gramsci en el comienzo de algo nuevo, tal y como fue la reestructuración del modelo productivo y de vida en los años veinte y treinta, logró intuir sagazmente el alcance y la intensidad de estas transformaciones en el desarrollo futuro de las sociedades en Occidente.

A pesar de la no-sistematicidad de las reflexiones en torno a los vínculos entre los pensadores mencionados, si se han llevado a cabo investigaciones aplicadas en humanidades y ciencias sociales que destacan el virtuosismo epistemológico fruto del solapamiento de las categorías elaboradas por ambos. Es habitual el empleo a modo de herramientas de nociones

como la de hegemonía, poder, gubernamentalidad o ideología, entre otras. Muchos de estos trabajos están orientados al estudio de la espacialidad desde la geografía política o a examinar problemas de orden ecológico (Ekers & Loftus, 2008; Jessop, 2005; Sevilla-Buitrago, 2014; 2016), a la sociología y la teoría política (Daldal, 2014; Kreps, 2015; Mouffe, 1979; Laclau & Mouffe, 2015) o a la filosofía (Esposito, 2015; Hard & Negri, 2011; Negri, 2013).[309] Estos últimos, ambos grandes pensadores del paradigma filosófico contemporáneo, llegan incluso a afirmar que una lectura minuciosa del *Cuaderno 22* revelaría el trasfondo biopolítico del mismo, dado que el americanismo representa para Gramsci una mutación antropológica relativa a la producción de la vida y la fabricación de la sociedad (Esposito, 2015), o, en el caso de Negri, atribuyéndole potencias oraculares y considerándolo como un «profeta del diagrama biopolítico» (Hard & Negri, 2011, p. 368). Lo que parece estar claro, especialmente para todas aquellas personas que han estudiado este vínculo a la luz de los apuntes sobre americanismo y fordismo, es que el análisis de los mismos podrían complementar y esclarecer el enfoque foucaultiano de la gubernamentalidad, «puesto que el fordismo examinado en el *Cuaderno 22* constituiría una gramática totalizadora de regulación de los comportamientos, se podría deducir que lo que en Gramsci se llama hegemonía en Foucault se llama gubernamentalidad» (Maltese, 2017, p. 190).

Desde nuestro punto de vista, la forma adecuada de plantear las relaciones de similitud y disimilitud entre Gramsci y Foucault sería la de hacerlo como un problema práctico, entendiendo que los niveles de abstracción alcanzados en torno a la cuestión del poder o de la ideología, por ejemplo, fueron los intentos de ofrecer una respuesta a un pliegue coyuntural que se les aventuró en un espacio y en un tiempo determinado. En el caso de Gramsci, como ya hemos analizado previamente *in extenso*, la derrota del movimiento obrero en Occidente y los cambios sociopolíticos asociados, mientras que en la experiencia biográfica de Foucault, las tensiones que estimularon un giro en su pensamiento fueron, sin duda alguna, las acaecidas durante el mes de mayo de 1968, momento en el que estalla la presión social acumulada durante la década de los sesenta (Cano, 2018; Hardt, 2010).

Siguiendo los criterios que se han considerado más adecuados para la exposición,[310] este apéndice se estructura de la siguiente forma. En primer lugar, teniendo en cuenta el objeto de

[309] Para un estado de la cuestión muy completo, véase Maltese 2017.

[310] Antes de que este apéndice adoptara su forma definitiva, surgieron muchas dudas relacionadas con los criterios más adecuados para su composición. Se pensó, en un primer momento, que el análisis del Q22 se ubicara a continuación del epígrafe dedicado a Foucault, con el objeto de presentar el Q22 a la luz del examen biopolítico. Sin embargo, esta opción se declinó debido a que, en cierta medida, esto podría presentar a un Gramsci más enfocado en hallar las instituciones y las formas de control social propias de su tiempo en lugar de a un Gramsci

la presente investigación, se expondrá un análisis detallado de los elementos principales recogidos por Gramsci en el cuaderno número 22. A continuación, se pasará a la descripción de los sistemas disciplinarios en Foucault desde un punto de vista que hemos llamado «el ángulo marxista de paralaje», esto es, allí donde el auge y la extensión de los espacios y las técnicas de encierro en la modernidad se encuentra con el examen del modo de producción capitalista. Por último, con ánimo de formular la pregunta sobre la posibilidad de una gubernamentalidad socialista desde Gramsci y Foucault, se expondrán los encuentros y las grietas histórico-teóricas entre ambos pensadores en lo que a una estructura diagramática del reparto del poder se refiere.

Animalidad e industrialismo.
Bosquejos filológicos y enigmas hermenéuticos del Cuaderno 22

El *Cuaderno 22*, por sus propias características inherentes, también fue objeto de la hipótesis criptográfica que pretendió encontrar un contenido cifrado, un significado diferente y más complejo del que se presenta a simple vista, en un laberinto gramatical de sustituciones, elipsis y traducciones. Tal y como se explicó anteriormente, esta fue una condición generalizada de la interpretación del conjunto de los escritos carcelarios que, sin lugar a dudas, se presta a tal empresa.[311] Sin embargo, como resultado de la composición y los contenidos temáticos de este cuaderno, enfocado en el análisis de las determinaciones y las aristas del modo de producción fordista y la ideología americana, su hermenéutica ha ofrecido algunos aspectos diferenciales que han dado lugar a múltiples versiones y discusiones en torno al mismo. Por otro lado, su carácter monográfico ha propiciado lecturas sincrónicas aisladas del ritmo del pensamiento en desarrollo. Pero, a pesar de su condición de *rara avis*, el *Cuaderno 22* hay que enmarcarlo en el contexto global, no sólo de los escritos carcelarios, también de la correspondencia privada y los artículos periodísticos de juventud, con un énfasis particular en el periodo ordinovista. La estructura «singularmente móvil y dinámica de los *Cuadernos* tiene repercusiones particularmente importantes con respecto al análisis del americanismo en el *Cuaderno 22*, el cual, entre otras cosas, puede, si se lo separa del contexto de la obra, llevar a malos entendidos» (Baratta, 2022a, p. 31).

---

que, en realidad, lo que quería era dar cuenta de las innovaciones políticas y económicas que estaba atravesando una coyuntura histórica con rasgos distintivos. Es así que al final se optó por la ordenación siguiente, en la que ambos pensadores tratan de ofrecer una respuesta teórica a las diferentes problemáticas de su presente.

[311] Insistimos en que, sobre esta cuestión, se consulte el capítulo 2 «Antinomies of Antonio Gramsci?» en *The gramscian moment*, la obra de Peter D. Thomas (2011).

La recepción y la preocupación tardía por el contenido más estrictamente económico y materialista de la obra gramsciana puede también interpretarse a partir de la primera edición temática como un dispositivo de diseminación y estructuración de su pensamiento. La tentativa del proyecto dirigido por Togliatti buscaba hacer énfasis sobre la versión más humanista del pensador sardo y, además, el carácter parcialmente progresivo que este atribuyó al fordismo entraba directamente en contradicción con la tesis del PCI del modelo productivo italiano como una realidad estancada. Es así que, «a pesar de que el *Cuaderno 22* (...) vio su primera publicación en 1949, a cargo de Felice Platone, esa problemática fue descuidada en los estudios gramscianos» (Baldacci, 2022, p. 151). Algo similar ocurrió en el contexto español, en el que las notas sobre americanismo ni siquiera fueron traducidas en los albores de su recepción (Pala et al., 2014).[312] Es por esto, por lo que «con la excepción de tres breves extractos incluidos en la *Antología* de Manuel Sacristán (1970), había pasado desapercibido por estas latitudes» (Garrido, 2024, p. 211). Una excepción a este olvido en el país natal de Gramsci la representó Manacorda en *El principio educativo en Gramsci* (1977), quien trató de vincular la problemática del americanismo y el conformismo en un núcleo pedagógico más amplio. De hecho, el pensador romano contó con un acceso privilegiado a los manuscritos carcelarios originales y a los trabajos preparatorios de la edición crítica, lo que le permitió ser la primera obra en abordar el pensamiento pedagógico de Gramsci según una perspectiva diacrónica (Baldacci, 2022). Sin embargo, pese a que la novedad radical de su composición y de su lectura abrió la puerta a la revalorización de la cuestión del americanismo y el fordismo en Gramsci, su interpretación particular encontró serias limitaciones. Entre ellas, la defensa vehemente de la hipótesis criptográfica:[313] «en realidad, Gramsci ha escrito siempre en la cárcel en un lenguaje cifrado; tanto en general (sobre toda su reflexión histórico-cultural y política), como en particular (en el caso de la pedagogía), nos ha dejado una gran criptografía por descifrar» (Manacorda, 1977, p. 309). Pasemos entonces, a continuación, a examinar varios aspectos fundamentales del *Cuaderno 22* en el contexto general de la obra gramsciana para, posteriormente, ponerlo en relación con las hipótesis foucaultianas de la biopolítica y la pregunta por la gubernamentalidad.

El compendio monográfico titulado «Americanismo y fordismo» es llevado a cabo por Gramsci, dado que no presenta marcas carcelarias, en los meses posteriores a julio-agosto de

[312] Es curioso que, como indica Garrido (2024) en su texto, en 2009 el diario *Público* reeditó una antología titulada *La política y el Estado moderno*, de las traducciones llevadas a cabo por Jordi Solé Tura (1971), en la que la sección dedicada a «Americanismo y fordismo» del cuarto volumen de la edición temática de los *Quaderni* está ausente.

[313] Para un análisis pormenorizado de la obra de Manacorda, véase Baldacci 2022.

1934, mientras que se encuentra ingresado en la Clínica Cusamano de Formia (Gramsci, 2023c). El cuaderno completo, a excepción del apartado introductorio que es una incorporación original de Gramsci, está compuesto por escritos de segunda redacción, ya presentes en los cuadernos 1, 3, 4 y 9, elaboradas entre 1929 y 1930.[314] Si bien esta temática no aparecía en el primer esbozo que Gramsci reflejó en la carta a Tania Schucht del 19 de marzo de 1927, en la que expuso a grandes rasgos las cuatro materias principales a desarrollar atravesadas por el «espíritu popular creativo», si lo hizo dos años más tarde, tanto en la misiva a Tania del 25 de marzo de 1929, en la que la rúbrica «el americanismo y el fordismo» aparecía como uno de los tres argumentos a trabajar principalmente y sobre los que tomar apuntes (Gramsci, 1960), como en el esquema con las temáticas principales que se encuentra al inicio de los *Cuadernos* (Gramsci, 2023a). En la nota introductoria al Q22, la única de primera redacción y que, además, quedará interrumpida, Gramsci señala que el rótulo de «Americanismo y fordismo» es un «título general y poco convencional» (Q22, §1, p. 583) y establece una causa genérica de esta novedad en las transformaciones de la estructura socioeconómica de las sociedades modernas. Estas anotaciones, siguiendo a Baratta, nos advierten «de que nos encontramos en presencia de una expresión que no es inmediatamente transparente y significativa, sino en cierto modo elíptica» (Baratta, 2022a, p. 33), por lo que habrá que prestar atención a los elementos que no se encuentran inmediatamente presentes, que quedan por fuera de los márgenes del cartapacio, para establecer una perspectiva y una definición de conjunto:

> parece evidente que el *Cuaderno 22* no puede considerarse exhaustivo en lo que atañe a la aproximación gramsciana a los fenómenos que abarca su rótulo. Por un lado, quedan numerosas notas dedicadas al tema en los cuadernos 2-6, 8 y 15 que no son retomadas en el especial; por otro, la reflexión en él contenida puede sólo ser completada en relación a otros tópicos de la elaboración gramsciana (Garrido en Gramsci, 2023c, p. 579).[315]

Teniendo presente las advertencias indicadas, compendiar en un puñado de líneas una definición precisa del problema de la racionalidad y el industrialismo no es una tarea sencilla, por lo que parece más adecuado partir de un análisis de las características y los elementos que lo componen con el fin de obtener una visión global en su complejidad sincrónica. No obstante,

[314] Salvo el parágrafo §8 del Q9, redactada en enero de 1932 (Gramsci, 2023b, p. 383-4).

[315] El Q22 parece haber servido, al mismo tiempo, para reafirmar, frente a las lecturas «culturalistas» del sardo, la presencia en los cuadernos de un Gramsci atento a la estructura productiva en la definición de los procesos sociales de subjetivación; mientras que, por esta misma razón, ha sido acusado de simplificador y mecanicista por subordinar la pluralidad de variables presentes en el cambio social a la base o el modo de producción.

en el *Diccionario gramsciano* Baratta se aventura a presentar al «americanismo» como «la dimensión ideológico-cultural o ético-política asumida por el modo de producción capitalista en la época de Gramsci, mientras que el "fordismo" constituye la dimensión técnico-productiva de esta» (Baratta, 2022a, p. 25). Si se contempla esta descripción prolija en el marco más amplio del proyecto gramsciano, observaremos como estas son, al mismo tiempo, formas históricas derivadas y complementarias de la base y la superestructura. El reto que presenta la nueva racionalidad industrial en el siglo XX, como señala Gramsci en la nota introductoria, es el de la «necesidad inmanente de llegar a la organización de una economía programática y que [por lo tanto] los diversos problemas examinados deberían ser los eslabones de la cadena que señalan justamente el paso del viejo individualismo económico a la economía programática» (Q22, §1, p. 583). Esta no es una transición aislada, un ejercicio de voluntad de la estructura empresarial americana, sino una encrucijada histórica a la que se pretende dar una respuesta desde una variedad distinta de frentes políticos. Gramsci contempla desde su coyuntura una consecuencia inevitable del proceso de modernización capitalista, la irrupción masiva de los grupos humanos a la vida pública, en el que cobrarían sentido el nuevo modelo productivo americano, la estrategia y la ideología corporativa del fascismo o las instituciones soviéticas post-revolucionarias. De lo que se trata, entonces, es de «asumir la plena politización de las relaciones económicas y la necesidad de gobernarlas políticamente mediante una extensión del aparato policial y una difusión capilar de las funciones estatales (...) en todas las demás esferas de la vida, incluso en aquellas que hasta entonces se habían considerado privadas» (Garrido, 2024, p. 219). El telón de fondo en el que se desenvuelve el sardo es, por emplear un término foucaultiano, el de un segundo salto biopolítico que se estructura de manera cuantitativa y cualitativamente diferente: una ampliación del dominio de las fuerzas productivas que se extiende hasta el último rincón de la vida cotidiana, y lo hace, además, no permeando únicamente desde arriba, por la fuerza y a golpe de martillo, sino produciendo y creando nuevas formas de convivencia que irradian desde la fábrica hasta la escuela y penetran, también, en el interior de los hogares. Frente a esta nueva perspectiva inaugurada en los albores del corto siglo XX, lo que habría que dilucidar es

> si el americanismo puede conformar una «época histórica», es decir, si puede determinar un desarrollo gradual que siga el modelo (...) de las «revoluciones pasivas» propias del siglo pasado, o si por el contrario solamente representa la acumulación molecular de elementos destinados a producir una «explosión», es decir, una turbulenta transformación del mismo tipo que se dio en Francia (Q22, §1, p. 585).

Para despejar esta incógnita será necesario acudir a la piedra angular de este proceso, esto es la racionalidad en su sentido técnico-productivo y la racionalización de las poblaciones en términos organizativos e ideológicos. A diferencia de la vieja composición demográfica europea, el sistema Taylor dispone de una ventaja fundamental, de la cual no se han ocupado los americanos dado que allí existe «naturalmente», y es que todos los elementos ejercen una función esencial en el mundo productivo porque no disponen de «clases absolutamente parasitarias» (Q1, §61, p. 83). La transposición de este modelo al Viejo Continente se encuentra con esta dificultad de primer orden: la combinación entre «la vieja y anacrónica estructura social-demográfica europea con una forma modernísima de producción y forma de trabajo» (Q22, §2, p. 585).[316] De hecho, «puede decirse que cuanto más vetusta es la historia de un país, más numerosas y gravosas son estas sedimentaciones de masas holgazanas e inútiles que viven del "patrimonio" de los "antepasados", de estos pensionistas de la historia económica» (Ibid., p. 586).[317] Ahora bien, esta ausencia de tradiciones históricas y culturales implica también una carencia significativa de mediaciones superestructurales, de dispositivos intermedios de producción hegemónica. Es aquí donde aparece y cobra sentido una famosa cita que, en ocasiones, ha sido popularizada fuera de su contexto: «La hegemonía nace de la fábrica y para ejercerse no necesita más que una cantidad mínima de intermediarios profesionales de la política y la ideología» (Q22, §2, p. 587; ya formulada en: Q1, §61, p. 85). Así es que, en América, la posibilidad de generar un *ethos*, un nuevo «tipo humano», está todavía estrechamente ligado al tipo de trabajo y proceso productivo. La fase que inaugura el fordismo con el obrero-masa, un trabajador al que se le exigirá que abandone sus antiguas destrezas y cualificaciones, es la de la adaptación psico-física a la reciente organización industrial; o, dicho en otros términos, la sujeción muscular y nerviosa del trabajador a los ritmos maquínicos de la producción mediante el uso de instrumentos disciplinarios. La historia del industrialismo, para

[316] Estas limitaciones le servirán a Gramsci para explicar el intento por parte de la FIAT de Giovanni Agnelli de absorber *L'Ordine Nuovo*, ya que este «sostenía un "americanismo" propio» (Q1, §61, p. 85).

[317] Gramsci lo ejemplifica con la figura del «productor de ahorros»: «El enorme tamaño de esta pequeña o media burguesía de "pensionistas" y "rentistas" ha creado en la literatura económica italiana la monstruosa figura del "productor de ahorros"; es decir, de una gran clase de "usureros" que no sólo extrae su propio sustento del trabajo primitivo de un número específico de campesinos, sino que también logra ahorrar» (Q1, §61, p. 84). Continúa con el ensañamiento en el Q22, §2: «modo de acumulación de capital de los más monstruosos y malsanos, porque se basa en la inicua explotación usuraria de los campesinos (...) y porque lastra enormemente, pues al poco capital ahorrado corresponde un gasto inaudito, como el que habitualmente se necesita para sostener el elevado nivel de vida de esta masa de parásitos absolutos» (p. 587). Como indica Baratta, la aparición y el análisis de este problema es también la extensión de la cuestión meridional más allá de las fronteras de la península, su internacionalización: «Gramsci eleva [la cuestión meridional] de problema nacional (ejemplificado por el "misterio de Nápoles") a problema simultáneamente europeo, esto es, a problema de las relaciones Europa-América, a problema mundial» (Baratta, 2022a, p. 26).

Gramsci, es la historia de la disciplina, del sometimiento y el aprendizaje inducido a los cuerpos para su adecuación motriz a la nuevas condiciones de los sistemas de fábrica.[318] La disciplina nace, en su forma-total, es decir, como un mecanismo de regulación extendido a todos los ámbitos de la estructura social, como una consecuencia de la complejidad de la organización de la vida bajo la matriz dominante del capitalismo moderno. Como se observará más adelante, a diferencia del Foucault de *Vigilar y castigar* (1975), Gramsci ubica el motor de la difusión y coordinación de los dispositivos disciplinarios en el desarrollo del capitalismo industrial, por eso, para estudiar las posibles similitudes entre el pensador de origen sardo y el natal de Poitiers es imprescindible volver al «momento Marx» de este último, periodo en el que vinculaba en correlación recíproca el progreso y la extensión de la disciplina y el capitalismo. La evolución de este industrialismo, para continuar con Gramsci,

> siempre ha sido (y hoy lo es bajo una forma más acentuada y estricta) una continua pugna contra el elemento de «animalidad» del hombre: un proceso ininterrumpido, a menudo doloroso y sangriento, en el que se someten los instintos (naturales, esto es, animalescos y primitivos) a normas y hábitos de orden, de exactitud y de precisión siempre nuevos, más complejos y rígidos, que posibilitan formas cada vez más complejas de vida colectiva que son consecuencia necesaria del desarrollo del industrialismo (Q22, §10, p.603).

Ahora bien, los esfuerzos del fordismo por la contención de los instintos espontáneos del ser humano, de su «animalidad», habían sido hasta ese momento puramente exteriores, procesos coercitivos que no devinieron en una «segunda naturaleza». Pero, entonces, sin los resortes políticos y culturales necesarios para un «florecimiento "superestructural"» (Q1, §61, p. 85), ¿cómo hacer para generar este nuevo tipo de trabajador y de hombre, es acaso esto posible sin la combinación virtuosa entre los mecanismos de coacción y sugestión que Gramsci ha presentado como un *leitmotiv* de su pensamiento? En este punto, el político sardo tiene claro que «la adaptación a los nuevos métodos de trabajo no puede lograrse únicamente a través de la coerción (...) La coerción se combina con la persuasión, en la forma propia de la sociedad en cuestión: el dinero» (Q4, §52, p. 482), por lo que va a señalar dos elementos fundamentales que operan de manera complementaria: por un lado, la vigilancia y el control demográfico sobre las

[318] Gramsci emplea aquí un gesto típicamente marxista de primacía de la práctica, de la acción, en la configuración moderna de un «nuevo tipo humano», así lo hace ver explícitamente en polémica con el «torpe gladiatorismo» de la filosofía gentiliana «que se autoproclama acción y sólo modifica el vocabulario, no las cosas; el gesto externo, no el hombre interior» (Q1, §92, p. 104; Q22, §5, p. 596).

poblaciones, en las que el Estado asume un rol de centinela imprescindible; y, por el otro, la política empresarial de los altos salarios. En la primera de estas medidas se inscriben las políticas de regulación del instinto sexual o el prohibicionismo. El ahínco por establecer una nueva naturaleza sobre la base de la producción implica necesariamente la autoridad sobre la función reproductiva, para lo que se requiere, entonces, la formación de una nueva «personalidad femenina» y el establecimiento de una legalidad del intercambio sexual: la monogamia. En palabras del sardo:

> Resulta claro que el nuevo industrialismo quiere la monogamia, quiere que el hombre-trabajador no derroche sus energías nerviosas en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional: el obrero que va a trabajar tras una noche de «excesos» no es un buen trabajador, la exaltación pasional no puede acompasarse a los movimientos cronometrados de los gestos productivos, vinculados a los más perfectos automatismos. Este conjunto de compresiones y coerciones directas e indirectas ejercidas sobre la masa obtendrá sin duda resultados, y surgirá una nueva forma de unión sexual cuyo rasgo característico fundamental parece que debe ser la monogamia y la estabilidad relativa (Q22, §11, p. 609).

En este punto, hay una apostilla gramsciana que suele pasar desapercibida en la literatura del Q22 y que, sin embargo, en relación con el paradigma foucaultiano, puede tener una relevancia especial más allá de lo anecdótico, ya que nos ofrece pistas sobre la importancia que este otorga a los micropoderes allende del ejercicio estrictamente molar del mismo. Para el militante natural de Cerdeña, la función económica de la reproducción no es únicamente un «hecho general» que atañe a la sociedad en su conjunto, sino también un «hecho molecular» que afecta a agregados económicos menores en su tamaño y su función, como sería el caso de las familias, y sobre los cuales se ejerce una fiscalización y reglamentación simbólica, más allá de la legalidad, siguiendo criterios de sanción y hostigamiento: «el espectáculo del maltrato a ancianos y ancianas sin descendencia en los pueblos lleva a que las parejas deseen tener prole (...) a los viejos sin hijos, entre las clases populares, se les trata como "bastardos"» (Q1, §62, p. 87; Q22, §3, p. 593).

En cualquier caso, lo que resulta obvio es que la escala ampliada del industrialismo exige una rígida disciplina para la organización de los sistemas nerviosos, la adquisición de hábitos y costumbres adaptadas a las formas de trabajo típicas del modo de vida industrial que despojen al ser humano de su pulsión primitiva. Gramsci advierte de la importancia de que estas

políticas no sean contempladas únicamente como una respuesta de los sectores oligárquicos conservadores y reaccionarios, sino vinculadas a su función económica: «las iniciativas "puritanas" solamente tienen el fin de conservar, fuera del trabajo, un cierto equilibrio psico-físico que impida el colapso fisiológico del trabajador, exprimido por el nuevo método de producción» (Q22, §11, p. 608); lo que requiere de una política empresarial de contrapesos y compensaciones capaz de persuadir y mantener al trabajador, cuya política paradigmática para Gramsci serían los ya mencionados altos salarios.[319] El objetivo de este último es fácilmente previsible, la mayor retribución debe proveer a los trabajadores de un gasto suficiente para satisfacer las demandas energéticas provocadas por los nuevos métodos de trabajo. Los altos salarios deben favorecer una lógica circular por la cual el incremento en el nivel de vida de los obreros suponga una reintegración efectiva y eficiente de los mismos en el organismo productivo: la regulación de los ciclos de repetición. Pero esta política tiene un doble filo, ya que el jornal también puede ser invertido en la destrucción del aparato motor y su coordinación muscular-nerviosa, por lo que es imprescindible que el «trabajador gaste "racionalmente" sus bolsillos ahora más llenos (...) Y de ahí la lucha contra el alcohol, el agente más peligroso de destrucción de las fuerzas de trabajo,[320] lucha que pasa a ser función del Estado» (Q22, §11, p. 608). Bajo el enfoque más amplio del marxismo del sardo, estos fenómenos, tanto la regulación estatal como el aumento salarial, encuentran respaldo en el libro tercero de *El Capital*,[321] en el que Marx previene de las posibles contramedidas a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia destacadas en los capítulos anteriores.[322] Es así que el americanismo-fordismo, por

[319] Gramsci se pregunta a propósito del significado de los «altos salarios» en el parágrafo §72 del Q9 y la recupera íntegramente en la nota §13 del Q22. Apremia la pertinencia, así como advierte de la dificultad, de una investigación sobre este asunto: «¿Pero qué significa "alto salario"? ¿El salario que paga Ford es "alto" sólo en comparación con la medida de los salarios norteamericanos, o es alto como precio de la fuerza de trabajo que consumen los obreros empleados por Ford en la fábrica Ford?» (Q9, §72, p. 420).

[320] Según Thompson, en los albores del capitalismo era algo habitual acumular horas de trabajo en los días finales de la semana para compensar la ociosidad de los primeros días, especialmente la del lunes, al que se le conocía como «San Lunes» y que se convirtió en uno de los blancos de los tratados victorianos de abstinencia, ya que el «ritmo de trabajo irregular se asocia generalmente al abundante beber del fin de semana» (Thompson, 2019, p. 498).

[321] Véase en *El Capital* (2014), libro III, el apartado de la sección tercera titulado «causas contrarrestantes»: «Si se considera el enorme desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social aunque sólo sea en los últimos treinta años, en comparación con todos los periodos anteriores, si se considera sobre todo la masa enorme de capital fijo que, además de la maquinaria propiamente dicha, entra en la totalidad del proceso social de producción, vemos que en vez de la dificultad que hasta ahora ha ocupado a los economistas, a saber, explicar la baja de la cuota de ganancia, surge la dificultad contraria, es decir, explicar por qué esta no es mayor y más rápida. Deben intervenir influencias opuestas, las cuales contrarrestan y neutralizan el efecto de la ley general y sólo se dan el carácter de una tendencia, razón por la cual designamos también la baja de la cuota general de ganancia como una tendencia a la baja» (Marx, 2014, p. 305).

[322] Así está expresado en el parágrafo §1 del Q22, en el que se enumera como uno de los «problemas esencialmente más importantes o interesantes (...): 7) el fordismo como punto extremo del proceso en el que la industria realiza sucesivos intentos para superar la ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia» (Q22, §1, p. 584-585). En otro

una parte, revela estrategias conservadoras para la subsistencia del sistema, mientras que, por otro lado, «constituye un análisis de las maneras en que el modo de producción estadounidense produce formas de vida mediante procedimientos biopolíticos que revelan la modernidad de la gubernamentalidad fordista y cualifican la extensión del dispositivo fabril a la totalidad de la existencia subjetiva en términos de una microfísica del poder» (Maltese, 2015, p. 75). En este punto, además, el americanismo está conectado con el fascismo, «ya que ambos representan intentos de responder a la crisis del capitalismo» (Baldacci, 2022, p. 185), es decir, son modulaciones políticas diferentes de la revolución pasiva.[323]

Hasta este momento, contradiciendo nuestras propias advertencias, nos hemos limitado a hacer un análisis puramente descriptivo del fenómeno americano, sin introducir las atribuciones valorativas que hace Gramsci sobre el mismo. Cualquier persona con un conocimiento mínimo del pensamiento gramsciano, en general, y del *Cuaderno 22*, en particular, sabrá que este es un ejercicio imposible, ya que el interés de Gramsci en esta cuestión está inmediatamente atravesado por las potencialidades del fordismo en una coyuntura que, empleando la terminología foucaultiana, hemos denominado como el «segundo salto biopolítico». Esto es, en una encrucijada histórica definida por la incursión colectiva de las masas en el ejercicio de la política que implica, como se hizo referencia anteriormente, el paso del viejo individualismo a la economía programática, y cuyas respuestas políticas mayoritarias habían sido el comunismo en la Unión Soviética, el fascismo en Italia y Alemania y, por último, el fordismo en Estados Unidos. Si únicamente se han destacado los elementos más representativos de este último, sin la contraparte política asociada, ha sido con la intención consciente de bosquejar un mapa que facilite la proyección comparativa con las cuestiones más pertinentes de la obra foucaultiana. Vayamos, ahora sí, más allá de los márgenes de lo meramente expositivo para proyectarlo sobre la sombra global del proyecto gramsciano.

Probablemente, uno de los orígenes de la ambigüedad hermenéutica vinculada al *Cuaderno 22* reside en una de sus variantes instaurativas. En el epígrafe 72 del Q9, redactado entre abril y septiembre de 1932, Gramsci, después de una reflexión sobre las innovaciones y el grado cualitativo diferencial de la industria Ford, se pregunta «si el tipo de industria propio de Ford, con su organización de la producción y del trabajo, es "racional"; esto es, si puede y debe generalizarse, o si por el contrario se trata de un fenómeno mórbido que debe combatirse

lugar, Gramsci afirma lo siguiente: «la ley tendencial descubierta por Marx estaría, pues, en la base del americanismo, o sea del ritmo acelerado en el progreso de los métodos de trabajo, y de producción y modificación del tipo de obrero» (Q7, §34, p. 175).

[323] Según de Felice (2022), la experiencia americana constituye el punto más alto de la revolución pasiva.

mediante la fuerza sindical y la legislación» (Q9, §72, p. 421). Pero, unas pocas líneas después, la nota finaliza sin hallar ninguna conclusión. En el parágrafo 13 del Q22, escrito un par de años más tarde, Gramsci retoma estos apuntes y, además, ofrece una respuesta: «Parece que se podría responder que el método Ford es "racional", es decir, que debe generalizarse, pero que para ello sería necesario un largo proceso, en el que se dé una transformación de las condiciones sociales y una mutación de las costumbres y hábitos individuales» (Q22, §13, p. 614). ¿En que está pensando el sardo cuando formula esta frase? ¿Está aceptando acríticamente, pese a algunos de los reproches evidentes, la adaptación del modelo americano como producto más elevado del desarrollo industrial? ¿Representa, entonces, el americanismo-fordismo el modelo productivo más avanzado en la transición hacia una economía programática y, por lo tanto, siguiendo a una determinada declinación marxista, habría que abrazar y celebrar su «progreso»? Algunas hermenéuticas de este cuaderno especial han dibujado a un Gramsci maquínico y productivista, apologeta del taylorismo, muy anclado todavía en la postura economicista del marxismo de su época (Asor Rosa, 1973; Capella, 2007; Capella, 1992); o, de la misma manera pero, curiosamente, con un énfasis aclamatorio, también Manacorda, 1977[324]). Parece que, tal y como afirma Maltese, debido al carácter problemático y ambigüo de las notas sobre el industrialismo «parte de la literatura ha rastreado en ellas una metafísica fabrista que aplastaría la originalidad de la filosofía de la praxis sobre el productivismo *tout court*» (Maltese, 2015, p. 66).[325] Según el ya citado Juan-Ramón Capella, Gramsci permanecería aún «en la concepción del mundo característica de las Internacionales I y III (...) Pues concebía el socialismo como interesado ante todo por el desarrollo de las fuerzas productivas, por el progreso material. Un desarrollo y una socialización objetiva del proceso productivo que el capitalismo inicia y recorre a su manera»; y un poco más adelante en la misma página:

> El mito de la «sociedad de la abundancia» (...) se halla en el origen del acrítico productivismo, muy «hombre nuevo», de Americanismo y fordismo. El «desarrollo de las fuerzas productivas» entendido como sinónimo de «progreso» suscita una percepción

[324] En la interpretación anagramática de Manacorda, el principio educativo en Gramsci sería subsidiario de las modulaciones en la esfera de la producción, «el carácter heterónomo del principio educativo, y la subordinación de la educación humana a la dinámica de la producción económica» (Baldacci, 2022, p. 186). Un ejemplo en la obra del pedagogo romano: «el trabajo industrial, que lleva consigo desde el punto de vista intelectual el conocimiento de las leyes de la naturaleza y de la sociedad, y desde el punto de vista moral el hábito de seguir un sistema de vida armónicamente equilibrado, es entonces, en última instancia, el principio educativo unitario que indica Gramsci siguiendo las huellas de Marx» (Manacorda, 1977, p. 309).

[325] También lo hace de manera tangencial Enzo Traverso (2022) en su ensayo sobre las imágenes dialécticas de la revolución, en el que presenta a un Gramsci definido por las características epocales de fascinación por la máquina y por la coordinación psicológica, física y mecánica en la producción de mundo nuevo.

> selectiva de la realidad que minimiza –vistos desde la meta, desde un tiempo siempre futuro, no desde el presente– los lados destructivos de la industrialización (Capella, 1992, p. 156).

Paradójicamente, lo que se quiere destacar en este apéndice al exponer de forma paralela y cruzada, de un lado, los análisis compendiados en el *Cuaderno 22* y, del otro, aquellos de carácter foucaultiano, es que, precisamente, si bien es necesario partir de los episodios más marcadamente marxistas del filósofo francés con ánimo de establecer puntos virtuosos de encuentro, lo que también hacen ambos en el examen de los poderes disciplinarios y sus vínculos con el capitalismo industrial, núcleo en el que residiría su profunda originalidad, es ir más allá del «marxismo» generalmente entendido. Por eso, la interpretación que hacen autores como Capella o Manacorda no logran captar las variantes creativas del escrutinio gramsciano y la singularidad del mismo respecto del marxismo clásico. El análisis de este presta una atención especial a las ambivalencias epocales del taylorismo y el fordismo, tratando de distinguir en él los elementos destinados a «hacer época» y aquellos que simplemente responden a criterios puramente ideológicos o de mantenimiento del orden dominante. Por eso, «la "simpatía" de Gramsci hacia el fordismo se relaciona no con los contenidos, sino con el proceso objetivo del cual es expresión» (De Felice, 2022, p. 90).

El sardo es consciente de que el americanismo-fordismo, en tanto que es un modelo para paliar las tendencias autodestructivas inherentes al desarrollo del modo capitalista de producción, está incapacitado para trascender sus coordenadas, por eso, lo que está llevando a cabo es una crítica inmanente del industrialismo que piensa en su desbordamiento, o su superación, no desde una atalaya ideológica o desde la teleología de los fines, sino en la contingencia del propio proceso de lucha, en la materialidad del pulso hegemónico por establecer las condiciones para la construcción y la habitabilidad del futuro. Es decir, plantea «las mutaciones de las fuerzas productivas desde el interior de la experiencia histórica del proceso de trabajo y desde el punto de vista de una alternativa hegemónica» (Tosel, 1992, p. 208). De estas palabras se deduce la imprescindibilidad de conectar el *Cuaderno 22* con el proyecto general que ha sido definido en la presente investigación: la filosofía de la praxis. El caso de la disciplina es paradigmático, ya que la exposición de este fenómeno no podría ser comprendida en toda su complejidad sin atender a las disquisiciones de la técnica y, como bien observó Manacorda, de la pedagogía o principio educativo. Si bien es cierto que la adaptación del ser humano a los modelos de trabajo en las sociedades modernas «se ha producido gracias al empleo de inauditas brutalidades, arrojando al infierno de las subclases a los débiles y a los

refractarios, o eliminandolos completamente» (Q22, §10, p. 603), también lo es que sólo mediante la producción sistemática de nuevos hábitos y costumbres es posible conquistar márgenes cada vez más amplios de libertad y autogobierno. Como indica Garrido, con mención a las interpretaciones contemporáneas de la obra foucaultiana incluida,

> se sigue de estas coordenadas teóricas una valorización de la disciplina en términos contrarios al foucaultianismo hoy en boga. No se trata para Gramsci de una recusación –en el mejor de los casos anarcoide y, en el peor, simple estridencia individualista y estetizante– de toda disciplina, sino más bien de la aceptación consciente y autónoma de una disciplina querida como cimiento de una voluntad colectiva en condiciones de convertir la necesidad en libertad (Garrido, 2024, p. 237).

La clave de bóveda estaría, entonces, en saber distinguir cuáles son los criterios o las condiciones de posibilidad para la producción de una «segunda naturaleza»[326] que no esté subordinada a los impulsos ciegos de la acumulación de capital. Para el pensador de Cerdeña, el vínculo entre las clases dominantes y los avances de la técnica no es impepinable, sino que es susceptible, y, nos atreveríamos a afirmar, imprescindible, de su reapropiación subalterna una vez se ha alcanzado determinado grado de desarrollo social e histórico –en un sentido no determinista–. Esta suerte de «neutralidad axiológica»[327] de la disciplina se revela evidente en una nota fundamental para la comprensión general del americanismo-fordismo que, sin embargo, no fue rescatada por Gramsci para la composición del cuaderno monográfico número 22. En la rúbrica 67 del Q9, titulada, como otras muchas, «Pasado y presente», el sardo se aventura a afirmar que

> esta convergencia, esta unidad entre desarrollo técnico e intereses de la clase dominante, es sólo una fase histórica del desarrollo industrial y debe concebirse como algo transitorio. El nexo puede deshacerse; en lo concreto la exigencia técnica puede pensarse como separada de los intereses de la clase dominante, y no solamente eso, sino también unida a los intereses de la clase aún subalterna. Que semejante «escisión» y síntesis nueva esté históricamente madura es algo que demuestra perentoriamente el hecho de que todo el

[326] Para una aproximación a la noción de «naturaleza» en Gramsci véase el epígrafe §12 del Q16: «Nos damos cuenta de que casi siempre "natural" significa "justo y normal" según nuestra conciencia histórica actual, pero la mayoría no tiene conciencia de esta actualidad históricamente determinada, y consideran su modo de pensar eterno e inmutable» (Q16, §12, p. 327).

[327] Se volverá a emplear este concepto más tarde a propósito de la crítica a la crítica foucaultiana.

> proceso es comprendido por la clase subalterna, que precisamente por ello no es ya subalterna; es decir, muestra ya una tendencia a salir de su condición subordinada (Q9, §67, p. 415).[328]

La diferencia primordial en Gramsci estriba en la ubicación del plano desde el cual se ejerce la coacción. Hasta ahora, la adaptación ha sido una imposición desde la pura exterioridad a las relaciones sociales subalternas, un método para el acondicionamiento forzoso del eje muscular-nervioso a la ergonomía de la máquina con el único objetivo, además, de la extracción intensificada de plusvalor. Mientras tanto, desde la perspectiva del sardo, la disciplina es un mecanismo para la autoeducación de las masas que, habiendo alcanzado la mayoría de edad política, disponen de las herramientas técnicas e intelectuales suficientes para proporcionar «una coerción de nuevo tipo, en la medida en que se ejerza por la élite de una clase sobre su propia clase, no puede ser más que una autocoerción, es decir, una autodisciplina» (Q22, §10, p. 605). Pero este procedimiento, en cualquier caso, no es un proceso unidireccional o subsidiario del desarrollo objetivo de la estructura productiva, como concluyó Manacorda, sino que se sirve de los resortes culturales inexcusables para su extensión e integración masiva, adquiriendo así el carácter de un flujo dialéctico que nos retrotrae, una vez más, a las *Tesis sobre Feuerbach*, especialmente a la número tres, en la que Marx anticipaba que los educadores debían, al mismo tiempo, ser educados por las circunstancias.[329]

El taylorismo, a pesar de ser «el mayor esfuerzo colectivo que se haya realizado hasta ahora para crear, con celeridad inaudita y con una conciencia del fin nunca vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre» (Q22, §11, p. 607), desbarra en su concepción ontológica del «hombre», al que pretende reducir en su relación con la máquina al estatus de un simple «gorila amaestrado», despojarlo de su inteligencia para restringir «las operaciones productivas a su elemento físico-maquinal» (Ibid.). Tal y como se ha visto en apartados anteriores, la noción del subalterno presente en Gramsci está muy lejos de la de un simple productor inconsciente y simiesco. En oposición a Taylor,[330] y también en oposición virtual al

[328] Como apunta Baldacci (2022), en este punto Gramsci parece retomar la distinción marxiana entre la máquina y su uso en un proceso de inserción social capitalista.

[329] Sobre este punto, el análisis foucaultiano de las instituciones disciplinarias será muy iluminador al respecto, ya que la extrapolación de la arquitectura disciplinaria a otras instituciones sociales no subordinadas de manera inmediata a la estructura o base productiva permitirá deslizarse del esquema economicista hacia un examen más complejo de la sobredeterminación social del conjunto.

[330] En realidad, ya desde el §52 del Q4, escrito en noviembre de 1930, Gramsci advierte de que los propios industriales han llegado a la conclusión de que, una vez superado el proceso de adaptación psico-físico, «el "gorila amaestrado" sigue siendo un hombre y que piensa más» (Q4, §52, p. 481).

joven Marx de los *Manuscritos de 1844*, para el natural de Cerdeña la mecanización de la tarea, en lugar de resultar alienante, tiene la peculiaridad de liberar el cerebro una vez que se ha producido el proceso de adaptación, pudiendo conducirlo incluso a conatos incipientes de rebeldía: «y no sólo piensa, sino que el hecho de que el trabajo no le proporciona satisfacciones inmediatas, y que comprende que se le quiere reducir a un gorila amaestrado, lo puede embarcar en un itinerario de pensamientos poco conformistas» (Q22, §12, p. 612-3). Una vez más, vuelve a salir a flote la tensión entre espontaneísmo, en forma de insatisfacción no reglada, y dirección consciente, como proceso inmanente para la autoemancipación colectiva. La disciplina aparece como un intermediario entre ambos momentos, es el cauce organizativo que dirige el curso proletario y que, en su propia conformación, deviene autoconsciente de sí y de las metas del movimiento. Ante la pregunta, de nuevo, por la posibilidad de universalizar el método aplicado por Ford en la industria estadounidense, la respuesta sería: «el método Ford se vuelve racional *sólo si* los trabajadores pasan de ser ejecutores meramente subordinados a ser dirigentes de sí mismos» (Baldacci, 2022, p. 195; el destacado es nuestro). El elemento pedagógico implica la circularidad del binomio instrucción-aprendizaje en el proceso interior del desarrollo. Allí es donde, paradójicamente, la coerción pierde su carácter coercitivo, y así lo refleja Gramsci en una nota B del *Cuaderno 14*, a propósito del criterio de racionalidad en la literatura: «la coerción es tal sólo para quien no la acepta, no para quien la acepta: si la coerción se desarrolla según el despliegue de las fuerzas sociales no es coerción, sino "revelación" de una verdad cultural obtenida con un método acelerado» (Q14, §65, p. 193).

Hasta este momento, esperamos haber aclarado con mayor o menor acierto que, por un lado, Gramsci hace una valoración dialéctica y primaria de la disciplina, definiéndola en relación con los fines a los que es aplicada y no en una acepción esencialista de la misma; mientras que por el otro, la adaptación a las exigencias técnicas de la producción depende fundamentalmente de dos criterios: uno coercitivo, proporcionado exteriormente e insuficiente por sí mismo para su efectividad en el largo plazo; y otro persuasivo, susceptible de ser insuflado de manera exógena o endógena pero que, y esta sería la debilidad del taylorismo-fordismo, sólo será efectivo si cuenta con un sistema fuerte de mediaciones superestructurales.[331] La circularidad del proceso propuesto por Gramsci integra los dos

[331] Así lo recuerda Gramsci en el parágrafo en el que se responde a la pregunta de si el método Ford es o no racional, llegando a la conclusión de que, en aras de universalizarse, «sería necesario un largo proceso, en el que se dé una transformación de las condiciones sociales y una mutación en las costumbres y hábitos individuales, algo que no puede alcanzarse únicamente mediante la "coerción", sino solamente con una combinación de coerción (autodisciplina) y persuasión, *también* bajo la forma de altos salarios» (Q22, §13, p. 615, destacamos «también» para señalar que, si bien son fundamentales, los altos salarios no son suficientes por sí sólos para la consecución óptima del objetivo planteado).

elementos (coerción + hegemonía) en una combinación virtuosa de adaptación a las exigencias técnicas de la estructura productiva mediante un esfuerzo consciente de autodisciplina. Entonces, para la producción de un «americanismo de marca no americana», hay que encontrar la racionalidad más allá de los contornos fabriles. En su réplica a Capella, Garrido hace un apunte relevante para el tema que nos ocupa, y es que «la primera ocurrencia del término "taylorismo" en los *Quaderni* posee un valor metafórico y contempla la posibilidad de una taylorización del trabajo intelectual» (Garrido, 2024, p. 213). Tal y como se ha desarrollado a lo largo del capítulo dedicado al pensamiento de Gramsci, la hegemonía ha de ser entendida en un entramado de relaciones tecnológicas, institucionales e ideológicas, es decir, en la red conceptual ciencia-técnica-cultura. Para lograr el objetivo perseguido por el americanismo, la creación de un «nuevo tipo humano», es imprescindible, entonces, una coordinación de estos anclajes técnicos e intelectuales del diagrama social con el objetivo de instruir o formar los elementos arbitrarios.[332] Dicho de otra forma, requiere una intervención «espiritual» sobre la átomos disgregados para la producción de un *habitus*, una nueva subjetividad adaptada a los tiempos de una economía programática y un sistema de gobierno masivo.

> Se entabla así un proceso de intelectualización técnico-científica y de transformación ético-política que es a la vez labor de educación y labor de lenguaje, de traducción, que podemos colocar bajo el signo del tránsito o de la transición infinita del sentir al comprender, de lo vivido o espontáneo a lo reflexivo y organizado. Labor que es proceso de individuación antropogenética mediante el uso de sí, mediante la comprensión del sistema de relaciones que integran el individuo y mediante modificación simultánea de ese sistema y uno mismo. Esta labor ampliada es proceso de formación que sintetiza lo que es a la vez experiencia, toma de palabra, desarrollo de facultades y conceptualización (Tosel, 1992, p. 209-210).

Frente a las acusaciones de economicismo, tendencia contra la que se enfrenta el sardo desde los primeros años de elaboración de los cuadernos,[333] hay que destacar que Gramsci enfatiza de

[332] Para Gramsci, la noción de libertad, dado su condición del individuo como la síntesis de múltiples vectores sociales (muy deudora esta de Marx), no coincide con la «liberación» abstracta de los seres humanos, sino con una elevación del grado de la potencia de obrar de los mismos en un proceso permanente de instrucción. Es, por lo tanto, una noción reglada. En este mismo sentido, y bajo el marco desarrollado en este punto, debe ser entendida la noción de «conformismo», como la adecuación autoinducida a un sistema de normas que permiten la convivencia y el libre desarrollo de los individuos; para un análisis en profundidad de esta cuestión véase Manacorda (1977) y Baldacci (2022).

[333] Véase la polémica con Bujarin, por ejemplo.

forma reiterada el margen de agencia de los sujetos y que, en lugar de restringir sus esperanzas de cambio histórico al desarrollo de la estructura productiva, extiende la posibilidad del mismo –en una relación dialéctica y no ingenua o voluntarista– a la eficacia de las instancias superestructurales (culturales, políticas, etc.). Es por esto que señala que en el americanismo-fordismo «el desarrollo técnico representa un supuesto necesario, pero no parece suficiente por sí sólo para crear este nuevo tipo de hombre» (Baldacci, 2022, p. 190). El análisis del modelo estadounidense recuerda a una anécdota narrada por Thompson en la que recoge el testimonio de un «viejo alfarero» que creía que la holgazanería era una consecuencia de la escasez de mecanización en los alfares y «argüía que esta misma indisciplina del trabajo cotidiano influía sobre toda la vida y la organización obrera de los mismos» (Thompson, 2019, p. 497). Es decir, que las innovaciones sobre la técnica en la esfera de la producción provocarían cambios en la mismísima gramática de la convivencia cotidiana, en los hábitos y las costumbres.[334] Ahora bien, reiterando lo que ya se ha sido mencionado, el hecho de que en América la hegemonía nazca en el seno de la fábrica no es necesariamente una virtud o una tendencia histórica, sino un hecho propiciado por sus propias insuficiencias culturales.[335] De esta forma está expresado en el parágrafo §11 del Q4 y en el §15 del Q22, donde después de preguntarse si América tiene una cultura propia se responde: «el problema no es si en América existe una nueva civilización [...] si hubiera que plantear así el problema, la respuesta sería fácil: no, no existe, etc., y de

[334] Las palabras de este alfarero dicen lo siguiente: «si se hubiera encendido un motor de vapor todos los lunes a las seis de la mañana, los trabajadores habrían estado disciplinados en el hábito de la industriosidad regular y continua (...). He observado, también, que las máquinas parecen inducir hábitos de cálculo» (Thompson, 2019, p. 497).

[335] Este punto es, cuanto menos, delicado por varias razones. En primer lugar, no hay en Gramsci una fetichización de los valores y las obras producidas por la «vieja cultura europea». Recordemos que, para el sardo, el punto más alto del desarrollo cultural o civilizatorio en Europa es el marxismo o la filosofía de la praxis, un pensamiento y una práctica que, en su operatividad, está destinado, como se encargó de enfatizar el propio Marx, a superar la «vieja cultura europea». Razón por la que podemos concluir que el «hacer época» que está planteando Gramsci es una combinación del industrialismo americano, «el mayor esfuerzo colectivo que se haya realizado hasta ahora para crear (...) un nuevo tipo de trabajador y de hombre» (Q22, §11, p. 607), con el momento ético-político de la filosofía de la praxis o autogobierno de las masas. Por otra parte, algunas notas que no se encuentran presentes en el Q22 nos obligan a matizar la ponderación gramsciana respecto del americanismo, entendido como estructura ideológica y cultural, y la cultura del Viejo Continente. Es importante, por ejemplo, una nota B del Q5, redactada entre octubre de 1930 e inicios de 1932, en la que Gramsci crítica el antiamericanismo «cómico» y ya da cuenta del surgimiento de una cultura incipiente en relación con los anquilosados intelectuales europeos: «que en Estados Unidos exista una corriente literaria realista que comience por ser crítica de costumbres es un hecho cultural importante: significa que la autocrítica se amplía, que está surgiendo una nueva civilización estadounidense que es consciente de sus fortalezas y debilidades. Los intelectuales se separan de la clase dominante para unirse más íntimamente a ella, para ser una verdadera superestructura, y no sólo un elemento inorgánico e indistinto de la estructura-corporación» (Q5, §105, p. 600). Como indica Baratta, «el análisis diacrónico de los *Cuadernos* muestra una progresiva reactivación de la capacidad hegemónica de las modalidades superestructurales europeas y un redimensionamiento de la cualidad innovadora de la "filosofía americana", en particular del pragmatismo, cuya valoración por parte de Gramsci registra un drástico replanteamiento» (Baratta, 2022a, p. 29).

hecho en América no se hace más que rumiar la vieja cultura europea» (Q22, §15, p. 618).[336] El americanismo-fordismo ha fraguado una estructura productiva colosal adaptada a las exigencias epocales, tanto es así que «está forzando a Europa a una transformación de su excesivamente anticuado ensamblaje económico-social» (Ibid.), «pero si resulta necesario interiorizar una exigencia objetiva y transformarla en autodisciplina, el aspecto del convencimiento (y, por ende, de la hegemonía), entonces, se vuelve prioritario» (Baldacci, 2022, p. 185). Continuando con las palabras de Baldacci, el aspecto crítico con «el americanismo no se refiere pues, al plano técnico (valorado como "racional" ya que está vinculado al desarrollo de las fuerzas productivas), sino al plano político cultural (que continúa anclado en el dominio capitalista sobre el trabajo y en la reducción del productor a la dimensión economicista)» (Ibid.). La única posibilidad de lograr un «americanismo no americano» es subrayando la indefectibilidad de la dimensión hegemónica, con el objetivo de reunir el gran salto hacia delante de la organización industrial estadounidense con el principio educativo del autogobierno y la adquisición del hábito. Esta, a ojos de Gramsci, parece ser la forma verdadera de «hacer época» o, por emplear un término familiar, de constituir un «bloque histórico».

A continuación, nos detendremos en el análisis foucaultiano de las técnicas y los dispositivos disciplinarios y su relación con el surgimiento del capitalismo histórico. Para llevar a cabo este ejercicio expositivo, como ya se ha anticipado, habrá que plantear los vínculos y la herencia del pensador francés con Marx y, también, con el marxismo. Por último, se intentarán analizar conjuntamente las aportaciones de Gramsci y Foucault en aras de establecer puntos nodales de encuentro y de contraste entre ambos pensadores y, además, responder, si fuera posible, al interrogante sobre la viabilidad de una gubernamentalidad socialista. Se recuperarán en este apartado de clausura elementos del análisis gramsciano que hasta ahora han quedado en el tintero y que, sin embargo, son esenciales para una comprensión global del mismo, como la deuda intelectual y política con Lenin o la polémica con el programa formulado por Trotsky.

[336] Muy esclarecedora también es esta otra cita de Baldacci: «la formación de un nuevo tipo de hombre, capaz de esforzarse para alcanzar la autodisciplina, requiere de un aparato hegemónico que persuada a los trabajadores del conformismo requerido por la nueva organización técnica, convenciéndoles de su necesidad objetiva» (Baldacci, 2022, p. 192).

El «momento marxista» de Foucault.
La acumulación (y distribución) originaria (de los cuerpos)

Parece haber un rotundo consenso entre aquellos especialistas en la teoría foucaultiana que advierten de la presencia espectral de Marx entre sus investigaciones. También suelen estar de acuerdo en que su influencia manifiesta está condensada en un «momento marxista»[337] de su carrera, y que, a pesar de la perdurabilidad de su rastro, este queda diluido con el paso del tiempo en un magma de conclusiones sin referenciar. En una entrevista grabada en junio de 1975, al ser interrogado acerca de su posible marxismo de juventud, Foucault responde afirmativamente: «Como casi todos los jóvenes de mi generación, yo me movía entre el marxismo y la fenomenología» (Foucault, 2008, p. 89). Sin embargo, unas páginas más adelante, el entrevistador le pregunta si fue durante su estancia en Polonia[338] que abandonó su marxismo, la réplica de Foucault, respaldando sus argumentos en la actitud brutal del Partido Comunista entonces en el gobierno, es clarividente al respecto y legitiman, con más fuerza si cabe, las dudas que teníamos a propósito de su relación con Gramsci:

> Desde aquel momento, puedo decir que no soy marxista, en el sentido de que no puedo aceptar el funcionamiento de los partidos comunistas tal como son propuestos tanto en la Europa del Este como del Oeste. Si en Marx hay cosas verdaderas, se pueden utilizar como instrumentos sin tener que citarlas, ¡ya las reconocerá quien quiera! O quien sea capaz… (Ibid., p. 92).

En otras ocasiones, el filósofo natal de Poitiers ratificará sus planteamientos, o irá más allá, llegando incluso a enunciar que «es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia» (Foucault, 2012b, p. 64). No obstante, a pesar de estas duras declaraciones, de manera tardía, ya en 1978, vuelve a situar su trabajo, especialmente todo lo que ha escrito sobre la disciplina, en el linaje del segundo libro de *El capital* (Foucault, 2012a).[339] Teniendo presente testimonios tan dispares, parece absurdo buscar algún tipo de hilo que vertebre de manera coherente la relación de Foucault con Marx, el marxismo o el socialismo

[337] Aunque, teniendo en cuenta la tortuosa relación con el marxismo, quizá sería más apropiado decir «marxiano».
[338] Entre 1958 y 1959 Foucault vivió en la República Popular de Polonia, que por aquel entonces se encontraba bajo el dominio y el amparo de la Unión Soviética.
[339] En realidad, Foucault hace referencia aquí al tomo II del libro 1 de *El capital*.

como experiencia histórica y política.[340] Al igual que ocurre con Gramsci, salvando las diferencias obvias en las condiciones materiales e intelectuales de producción y expresión de su pensamiento, la obra de Foucault es también fragmentaria y dispersa, compuesta de textos breves, múltiples entrevistas y correspondencias, conferencias y cursos, libros y artículos publicados en vida y otros de carácter póstumo, etc. Esta es la razón por la que, como apunta Chamorro, «si desconectamos su trabajo del estado en que se encuentran el campo académico y político en cada momento, de la propia trayectoria intelectual y biográfica de Michel Foucault y de las condiciones particulares de su enunciación, podemos extraer de cada momento la imagen que queramos» (Chamorro, 2023, p. 312).[341] Así que, siguiendo las mismas pautas establecidas para el hilo gramsciano, este apartado se limitará al análisis de la cuestión del poder o los poderes disciplinarios al cobijo, todavía, de las revueltas de 1968, un hito imprescindible, en palabras de Deleuze, para el filósofo francés:

> «¿Qué pasa después del 68 para Foucault? Y bien, es evidente que si hago este largo paréntesis es porque no se puede comprender, ni siquiera se puede plantear el problema de la filosofía política de Foucault independientemente de este contexto de origen. Y uno no puede ver ni preguntarse cuál es la novedad de Foucault si no es sensible al estado de la cuestión previo a él» (Deleuze, 2021, p. 132).

En el año 1971, Foucault, junto a un grupo de militantes y el ruido de fondo de las protestas del Mayo francés, funda el Grupo de Información sobre las Prisiones, conocido como el GIP, un grupo militante dedicado a la denuncia de las condiciones del sistema penal y al apoyo a los prisioneros que funcionó como correa de transmisión pública de las demandas de los mismos (Galvan, 2009). Tan sólo un par de años más tarde, coincidiendo con la disolución de este grupo, comenzará a impartirse el curso titulado *La sociedad punitiva* (1973), germen de una de las más conocidas y formidables obras de Foucault: *Vigilar y castigar* (1975). Según Sandro Mezzadra, estos cursos «demuestran ampliamente la intensidad del compromiso de Foucault con Marx y las corrientes marxista heterodoxas de la época, en especial con el trabajo de Edward P. Thompson y la escuela de la "historia desde abajo"» (Mezzadra, 2019, p. 61). No obstante,

[340] En palabras de Mezzadra, «mientras que en los años sesenta se podía decir que Foucault no estaba particularmente interesado en establecer una diferencia entre Marx y el marxismo, esa diferencia toma una forma distinta y crucial después de 1968» (Mezzadra, 2019, p. 60).

[341] Chamorro ha denominado a todas esas interpretaciones que definen la totalidad del pensamiento foucaultiano tomando sólo una pequeña porción de sus planteamientos con la etiqueta de «sinécdoque hermenéutica» (Chamorro, 2023).

atendiendo a la hermenéutica y a la recepción posterior de la obra foucaultiana, este periodo marxiano parece haber quedado olvidado, fagocitado por diversas interpretaciones que, en el mejor de los casos, se corresponden con cierta indocilidad anarquista, mientras que, en otros, se mimetizan con las corrientes del pensamiento económico y social dominante. De cualquier forma, ambos coincidirían en el núcleo nihilista y nominalista de la cuestión, conducidos hasta allí por el callejón sin salida de la crítica del poder. Sendas corrientes han quedado atrapadas en un reduccionismo maniqueo entre aquellos grupos o sujetos que estarían a favor de la disciplina y la vigilancia y aquellos grupos que no; estos últimos tratando siempre de resistir a las sujeciones del encierro y la clasificación identitaria mediante modelos de «subjetivaciones libres» o «alguna una "estética de la existencia", de hecho tristemente parecidos a los moralmente dudosos gestores de recursos humanos y al insulso nomadismo de los empresarios libres» (Legrand, 2006, p. 21). Para Stéphane Legrand,[342] especialista en el pensamiento de Foucault, esta suerte de desviacionismo hermenéutico tiene su origen en la misma obra foucaultiana y no, únicamente, en la plasticidad de la que hace gala el capitalismo para integrar y asimilar discursos antagonistas. En gran medida, la ideologización de los vectores críticos presentes en los textos y las actitudes del filósofo francés han sido el resultado de «ocultar el referente marxista»,[343] especialmente a partir de *Vigilar y castigar* (1975), que sirvió de columna vertebral a la teoría de los métodos y espacios de encierro y de control poblacional. Es así que «los conceptos fundamentales de la teoría de Foucault de las relaciones de poder en la "sociedad disciplinaria" quedan irremediablemente ciegos si no se los articula con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista» (Ibid., p. 22). En la misma línea del juicio de Legrand se sitúa el filósofo griego Nicos Poulantzas. En su conocidísima obra *Estado, poder y socialismo* (1978), publicada originalmente en francés, acusa a la noción de poder foucaultiana de una circularidad ensimismada que no logra dar cuenta de las estrategias e instituciones a las que este responde y con las que se relaciona. Según Poulantzas, «el poder tiene siempre un fundamento preciso», y en las sociedades capitalistas, definidas por la división social del trabajo en clases sociales y su lucha incesante, su razón de

[342] Este apartado se articulará siguiendo su crítica a Foucault contenida en el texto «El marxismo olvidado de Foucault» en Lemke et al. 2007.

[343] Es de recibo aclarar que, si bien Legrand acusa a Foucault de esconder a Marx debajo de la alfombra en *Vigilar y castigar* (1975), no le atribuye al mismo ningún sentido oculto o, al menos, malintencionado. Por decirlo de otra forma, la crítica de Legrand es una crítica política y metodológica, no un reproche moral, llegando incluso a afirmar en el texto que «si luego Foucault creyó necesario "retirar la escala" y ocultar en lo esencial los conceptos marxistas que había utilizado para inventar sus propios conceptos, indudablemente es porque tenía buenas razones para hacerlo», y, a modo de apostilla, continua: «queda por decidir si esas razones siguen pareciendo tan buenas. Por nuestra parte, la actual despolitización del trabajo ocurrida a partir de Foucault –o a propósito de él– nos lleva a pensar que no» (Legrand, 2006, p. 39).

ser adopta la forma de la explotación mediante la extracción de plusvalía. El juicio poulantziano, además, comienza imputando a Foucault el hecho de hacer del marxismo un muñeco de paja, una caricatura malintencionada que no se corresponde con determinadas corrientes epocales de un marxismo no reduccionista que, además, ya habían realizado su ajuste de cuentas particular con ciertas nociones del «materialismo vulgar». El distanciamiento consciente con el materialismo histórico lo condujo a la conclusión de que

> la relación de poder no tiene nunca otro fundamento que ella misma, se convierte en simple «situación» a la que el poder es siempre inmanente, y la cuestión de *qué poder* y *para qué* parece en él completamente dirimente. Cosa que en Foucault tiene un resultado preciso, aporía nodal y absolutamente insoslayable de su obra: las famosas resistencias, elemento necesario de toda situación de poder, quedan en él como una aserción propiamente gratuita, en el sentido de no tener fundamento alguno; son pura afirmación de principio (Poulantzas, 1979, p. 180-1).[344]

Para evitar caer en una noción de un poder totalizante y circular sin una matriz que lo soporte, sería imprescindible entonces reestablecer las conexiones entre ambas filosofías, la de Marx y la de Foucault, especialmente evidente, como ya se ha señalado, en los cursos impartidos en los primeros años de la década de los setenta, momento en el que «el marxismo que influye en Foucault procede, por un lado, del propio Marx (...) y, por otro, de toda una serie de corrientes más o menos heterodoxas muy influyentes en la cultura de la izquierda francesa de la época gracias, en buena medida, a la convulsión del 68» (Chamorro, 2023, p. 312). El mismo Chamorro afirma que existen «testimonios que acreditan que Foucault a final de los sesenta vuelve a leer a Marx, Althusser, Trotsky, Rosa Luxemburgo, la literatura del black power norteamericano y también a los historiadores marxistas británicos –especialmente a E.P. Thompson y Eric Hobsbawm» (Ibid., p. 313)–.

Lo primero a tener en cuenta para sortear cierta tendencia esencialista de los procesos sociales es que, en palabras de Legrand, conceptos como el de disciplina, vigilancia o panoptismo deberían ser siempre concebidos como axiológicamente neutrales.[345] Es decir, que

[344] Según Hall, la preocupación de Poulantzas se concentra en la tendencia, muy en boga entonces, «a diluir y dispersar el poder en una "pluralidad de micropoderes" que Poulantzas ve correctamente como una cobertura para los "nuevos filósofos" en su clara oscilación desde un planteamiento libertario de izquierda, propio de 1968, a un planteamiento libertario de derecha construido a partir del Estado-gulag, propio de 1979» (Hall, 1980, p. 4).

[345] Ya se mencionó este concepto a propósito de la noción y el uso de la disciplina en Gramsci. Sin embargo, conviene hacer algunas advertencias antes de continuar para no precipitarnos, por el lado contrario, en una

«la disciplina o autovigilancia no son malas en y por sí mismas, como tampoco la subjetivación o las prácticas de sí mismo son necesariamente positivas y desalienantes» (Legrand, 2006, p. 22). Lo importante, entonces, es analizar cómo se articulan estas técnicas y tecnologías en los albores de la modernidad capitalista. Continuando con Legrand, la mayor de las carencias presentes en *Vigilar y castigar* (1975) identificada por este autor es precisamente la ausencia de un nodo causal en torno al cual los múltiples dispositivos disciplinarios (cárceles, escuelas, fábricas, etc.) adquieren un sentido y una dirección. Tanto es así que el panóptico se acabaría convirtiendo en una abstracción que cobra vida propia y se independiza de sus propios criterios explicativos, llegando incluso a convertirse en un producto del cerebro humano, un «fetiche» en el sentido marxiano, del que no puede dar cuenta más allá de una circularidad que, en lugar de resolver el problema, lo intensifica: «La imposible unificación sintética de las múltiples operaciones heterogéneas que caracterizan a la disciplina se encontraría empíricamente dada en la unidad social verificable del "panoptismo", que funda la asignación del parecido entre las instituciones disciplinarias, y legitima *a posteriori* el análisis que las ha tratado como homólogas» (Ibid., p. 27). Es importante recordar que Foucault, en el capítulo dedicado a los «cuerpos dóciles», define la disciplina como aquellos «métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad» (Foucault, 1978 p. 141); y unas líneas más adelante, en una cita lapidaria por su potencia y capacidad sintética, Foucault le atribuye la función de incrementar las fuerzas del cuerpo en términos económicos de utilidad y disminuir esas mismas fuerzas en términos políticos de obediencia. A continuación, el filósofo francés enumera una serie de ejemplos descollantes, en líneas generales con su estilo, por la imagen que proyectan y la minuciosidad de la descripción, pero particulares y diferentes entre sí a pesar de su isomorfismo, lo que nos empujaría a preguntarnos: «¿cómo, según qué lógica, por medio

concepción idealista de los procesos sociales presente en ocasiones en la crítica antiesencialista. La «neutralidad axiológica», cuyo origen metodológico se remonta a Max Weber, no debe ser entendida como una suerte de limbo o suspenso sociológico en el que los elementos analizados resultan ser independientes de su contexto histórico, político o económico, como si pudieran sustraerse del tiempo y el espacio en el que están insertos sin mayores consecuencias. Por el contrario, todo análisis debe partir de la materialidad de la época, de la racionalidad entre los elementos que componen el paisaje, de otra manera nos estaríamos alejando de los principios establecidos por la crítica materialista. Si nos anticipamos a realizar este apunte es porque el concepto de «neutralidad axiológica» guarda cierto parecido con algunos otros, aunque pertenecientes a un campo distinto de conocimiento, popularizados durante las últimas décadas, como el de «significante flotante o vacío» de Ernesto Laclau, que han conducido en ocasiones a una concepción voluntarista de la política en la que todo podría ser revertido, por ejemplo, haciendo un uso diferente de lo mismo. No es nuestro objetivo entrar a valorar aquí si esto se ha hecho con mayor o menor acierto o si esta interpretación se corresponde o no con las intenciones del autor, simplemente queríamos llamar la atención sobre este asunto.

de qué criterios se efectúan las transacciones necesarias, las inevitables composiciones entre las racionalidades –diferentes a más no poder– de esas operaciones?» (Legrand, 2006, p. 26).

Como ya se ha apuntado en otros textos, lo que parece estar en juego en el análisis foucaultiano de los ensamblajes entre poder y producción, así como en el de la extensión de la dominación y la regulación disciplinaria ampliada en Gramsci, es el proceso que Marx, en uno de los escritos preparatorios de *El Capital* redactado entre 1863 y 1866, denominó subsunción formal y subsunción real del trabajo en el conjunto social.[346] Este fenómeno, caracterizado por la integración de los modos de producción precapitalistas bajo el aplastante dominio y la lógica operacional de la estructura de producción capitalista, debe ser entendido como el resultado de un progreso endógeno del capital, inmanente a su dinámica orgánica de crecimiento y expansión, que posee las aptitudes para coordinar los elementos ya existentes y ponerlos al servicio de la acumulación incesante. Por lo tanto, la subsunción es un procedimiento estructural que no da cuenta de la génesis de los micropoderes e instituciones disciplinarias previos al desarrollo del capitalismo, sino de su encuentro en un movimiento sincrónico para con el ciclo inercial de la valorización del dinero.[347] Sin embargo, Foucault parece complementar a Marx en este punto, o al menos ir más allá de él, al reiterar que «era necesario ocuparse de la "acumulación de hombres" tanto como de la acumulación de capital, había que organizar esa multiplicidad humana, componerla, hacerla social, política y económicamente útil» (Laval, 2023, p. 37). Foucault, entonces, busca dar prioridad al componente histórico al hacer énfasis en que la gran variedad existente de instituciones disciplinarias son previas e independientes al organismo social capitalista, y así permanecieron durante mucho tiempo, aunque sólo sea en el arranque y la coordinación efectiva de este que se armonizaran al son de una misma lógica social:

> la invención de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en

[346] Para una exposición en las coordenadas propuestas, véase Read (2016, pp. 163-267).

[347] Se encuentra, de facto, todavía sometido a debate el estatus teórico del capítulo sobre la acumulación originaria en *El capital* debido a su carácter diferencial, a su condición genealógica. La historia, podríamos decir con la expresión empleada por Jameson, se presenta como coda, una adición o un remate, que alberga en ella las precondiciones, que no son necesariamente «causas», y los gérmenes para la existencia de un sistema. Es la vieja discusión entre un discurso estructural, sincrónico, y uno histórico, diacrónico, la diferencia entre «el desmontaje de una máquina, junto a la demostración de la función que cumplen sus diversas partes, y la narrativa sobre el origen de un fenómeno y su avance a partir de allí» (Jameson, 2013, p. 95).

convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general (Foucault, 1978 p. 141),

En este punto adquiere sentido su conocida y discutida fórmula «no hay plus-ganancia sin sub-poder» (Foucault, 1996, p. 130). Es decir, que la producción de plusvalor es directamente dependiente de que «al nivel de la existencia del hombre se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, trabajadores» (Ibid.). Esto, al menos para algunos autores, parece motivo suficiente para afirmar que más que una correlación histórica entre disciplina y capitalismo, «la primera es para él [Foucault] la condición histórica del capitalismo», por lo que la inteligencia política de la burguesía «reside más bien en su capacidad para haber visto en estas tecnologías de poder un medio de aumentar sus ganancias disciplinando a la fuerza de trabajo» (Laval, 2023, p. 40). No obstante, en una conferencia dictada en la Universidad de Bahía en 1976, en la que se analizan los mecanismos positivos del poder a partir de Bentham y Marx, Foucault va a hacer explícitas estas correlaciones recíprocas en las que el incremento y el perfeccionamiento de los métodos y espacios de encierro y de producción de subjetividad, de un «nuevo tipo humano», es dependiente de la activación y expansión hegemónica del modo de producción capitalista y viceversa. De hecho, intenta rescatar a Marx de forma reiterada[348] de las hermenéuticas «marxistas», tanto de la socialdemocracia europea de finales del siglo XIX como de «cierto marxismo académico».[349] En aras de buscar una explicación alternativa al relato sobre el poder del contractualismo moderno, «la analítica marxiana de las relaciones de producción saca a la luz el carácter multilateral y la coordinación de los mecanismos de poder», y la «relativa autonomía de la autoridad que allí se ejerce hace imposible pensar (...) en esta misma autoridad como una repetición específica de un poder central originario» (Chignola, 2023, p. 48). En Marx, y en su examen del funcionamiento del sistema capitalista, parece haber encontrado una de las piedras de toque de su teoría. Ante la pregunta de un oyente, el profesor francés responde que lo que ha pretendido demostrar es

[348] Quizás también como un mecanismo de defensa para disociar a Marx de las corrientes interpretativas que lo habían canonizado, distanciándose así de toda forma de marxismo.

[349] Foucault crítica las nociones de aquellos que pretenden «rosseaunizar» a Marx, es decir, como si él otorgara prioridad al aparato de Estado para, después, derivar la dominación hacia abajo, irradiándola a partir de este núcleo central. Por el contrario, Foucault encuentra ya en Marx una microfísica del poder, ejercido en un espacio específico y relativamente autónomo, la fábrica y el poder del patrón en este caso. A partir de él deduce que «la sociedad es un archipiélago de poderes diferentes» (Foucault, 1999, p. 239), mostrando una hermenéutica de la que su propia noción del poder sería solidaria y deudora.

> cómo esta mutación de la tecnología del poder forma parte del desarrollo del capitalismo. Forma parte de ese desarrollo en la medida en que, por un lado, el desarrollo del capitalismo es lo que ha hecho necesaria esta mutación tecnológica, pero, a su vez, esta mutación ha posibilitado el desarrollo del capitalismo; en pocas palabras, se trata de una implicación permanente de dos movimientos que están de alguna manera engranados el uno en el otro (Foucault, 1999, p. 252-3).[350]

Es por esto por lo que se podría concluir que

> cuando Foucault señala que la disciplina es condición de posibilidad del capitalismo no está indicando una prioridad histórica, política u ontológica, sino más bien una potencia, la de un encuentro que multiplica los efectos de las realidades heterogéneas que articula. Disciplina y capitalismo constituyen, así, series diferentes, fuerzas diversas que, sin embargo, están unidas en ese preciso momento por la necesidad histórica de la causa inmanente (Chamorro, 2020, p. 9).

En el curso impartido en 1973 en el Collège de France, Foucault conecta explícitamente el desarrollo paralelo de la forma-prisión con la forma-salario. Con ánimo de enfrentar el interrogante acerca de la condición de posibilidad para la universalidad del presidio, es decir, cómo «con su horizonte penitenciario, la prisión, que había tenido su origen en una comunidad religiosa tan singular y tan localizada» prolonga sus mecanismos coercitivos a la sociedad en su conjunto, Foucault declara que «si la prisión, con sus particularidades geográficas y religiosas, pudo insertarse en el sistema penal, fue porque, en el establecimiento de sus formas propias de poder político, el capitalismo utilizó la coerción» (Foucault, 2018, p. 130). El rompecabezas que habrá que resolver «es saber de qué manera esos dos conjuntos, de origen diferente, llegaron a sumarse y funcionar dentro de una sola táctica» (Ibid., p. 131). Según Legrand, «lo que permite en primer lugar pensar la homología posible de las dos instituciones disciplinarias específicas es, entonces, una apuesta política y económica: el control del tiempo de la vida» (Legrand, 2006, p. 29). Marx fue uno de los pioneros en develar este fenómeno

[350] Chamorro, haciendo referencia a este fragmento, se distancia de las lecturas de Foucault que lo sitúan en el lado opuesto de las perspectivas economicistas para mostrar una forma de determinación inversa que iría de las disciplinas al capitalismo. Para él, «sin embargo, tal lectura no resulta satisfactoria, porque el análisis histórico de Foucault deja claro que las disciplinas no habrían podido alcanzar el mencionado "umbral tecnológico" de no haberse articulado sobre las necesidades y la lógica del nuevo modo de producción. En ese preciso sentido, entendemos que su imbricación es *necesaria*, aunque no se funde en una *determinación* unidireccional sino circular» (Chamorro, 2020, p. 8).

cuando advierte que el empleador no sólo compra o alquila fuerza de trabajo, sino las potencialidades de la fuerza de trabajo misma, lo que implica, además de una habilidad, segmentos de tiempo disponible que serán invertidos en la elaboración de un producto. Foucault se sitúa, a su vez, en el linaje marxista –como él mismo confesó– cuando analiza el ensamblaje entre el encierro y la producción a partir de los usos sociales del tiempo.

En el curso de 1973 se exponen con maestría los procedimientos mediante los cuales fue necesario someter el tiempo de la vida al «sistema temporal del ciclo de producción» y, por lo tanto, acoplar y controlar la totalidad de sus ritmos. Las funciones del secuestro serían varias y entre ellas estaría, en primer lugar, disponer a los individuos «en un engranaje temporal en virtud del cual su vida va a quedar efectivamente sometida al tiempo de la producción y la ganancia» (Foucault, 2018, p. 232). Por otro lado, será imprescindible romper con la apariencia monofuncional de los espacios disciplinarios, revelar los hilos invisibles que conectan su utilidad con la estructura social como un sistema de conjuntos. No es, ni mucho menos, una tarea sencilla definir las articulaciones que hacen de las instituciones de encierro algo más que una mónada ensimismada en sus labores y objetivos particulares. Por lo tanto, en aras de establecer una conexión que vincule el «archipielago de micropoderes» es inexcusable, entonces, hallar un plus de coacción que desborde los límites de la operatividad meramente corporativa.

A la manera que indica Foucault, «la cuestión radica en saber para qué sirve esta especie de suplemento de control ejercido a partir de la institución de secuestro y con independencia de la función principal y visible que es propia de esta» (Ibid., p. 234). Estas arquitecturas de encierro «in-discretas, toda vez que se ocupan de lo que no les incumbe directamente» (Ibid., p. 233), ejercen un control, directo o indirecto, sobre el cuerpo de los sujetos, su sexualidad y las relaciones interindividuales. En un gesto gramsciano, del tipo que se ha mostrado en el apartado anterior, Foucault, a partir de un ejemplo de la regulación de la vida sexual, analiza cómo se imponen unas medidas típicas pero difusas de secuestro que procuran extender las garras del gobierno a la vida cotidiana de los individuos. El objetivo es el de «la creación de cierta ficción social que sirve de norma y permite el ejercicio de poderes dentro de la institución y, en definitiva, la proyección de algo que debe llegar a ser la realidad misma de la sociedad» (Ibid., p. 235). En otras palabras, estas instituciones fabrican lo «social» a partir de la producción de una norma, son dispositivos de *normalización* que «el capitalismo organiza a través del sistema estatal» (Ibid., p. 231).

Los sistemas de vigilancia y la reforma moral requieren, pues, de un doble movimiento: hacia abajo y de forma reticular, primero, en el que el ejercicio del control se disemina a través

de pequeños grupos informales, religiosos, fundamentalmente; y hacia arriba, una tendencia a la centralización estatal como instrumento de moralización y disciplinamiento. En resumen, «tenemos una moralización de la penalidad; una distribución de las clases a uno y otro lado de esta moralidad penal, y una estatización de los instrumentos de esta última» (Ibid., p. 127).

A nuestro juicio, en este punto es perfectamente visible lo que el escrutinio gramsciano y el foucaultiano, en el «momento marxista» de su carrera, tienen en común, y es que ambos, sin dejar a un lado el núcleo capitalista de la producción, no hacen del aparato «superestructural» un epifenómeno subsidiario de esta, sino un *continuum* que rompe con la metáfora de la base y la superestructura,[351] anquilosada e insuficiente para dar cuenta del desempeño de los procesos sociohistóricos. Ambos van más allá de los estrechos márgenes del economicismo –y también de cierto culturalismo que parecía contentarse con invertir la direccionalidad de la dupla sin poner en cuestión la propia metáfora– hacía una metodología y una teoría de lo social como un diagrama hegemónico u organismo relacional. Esto es, un conjunto sobredeterminado por una multiplicidad de causas y efectos que habrá que desvelar en la praxis y el escrutinio del mismo. Como sugiere Chamorro, «el gran hallazgo de *La sociedad punitiva* lo constituye la tesis de que el nuevo sistema coercitivo que emerge entre los siglos XVIII y XIX resulta un instrumento crucial en la producción y reproducción de las fuerzas productivas que el capitalismo industrial requiere» (Chamorro, 2023, p. 323).[352] En el examen foucaultiano, así como en el del sardo, coexisten elementos de reforma moral y coacción disciplinaria, de ahí que Foucault deje constancia de que para llevar a cabo la adquisición y gestión total del tiempo de vida

> fue preciso combatir la fiesta, el ausentismo, el juego y sobre todo la lotería, como mala relación con el tiempo en cuanto manera de obtener dinero, no de la continuidad del trabajo, sino de la discontinuidad del azar. Fue preciso inducir al obrero a dominar el azar de su existencia: enfermedad, desempleo. Fue preciso enseñarle una cualidad que se denominaba previsión, ofrecerle cajas de ahorro para hacerlo responsable de sí mismo hasta la muerte (Foucault, 2018, p. 231).

[351] Esta cita de Chamorro a propósito de Foucault podría ser empleado para la obra y la inquietud intelectual gramsciana sin alterar una coma: «A lo largo de toda su obra encontraremos un constante rechazo de la distinción estructura-superestructura, de la noción de ideología como falsa conciencia, del determinismo económico o de la subordinación de las luchas sociales al conflicto entre capital y trabajo» (Chamorro, 2023, p. 313).

[352] Foucault retomará y ampliará el problema de la sujeción y el control del tiempo de vida un par de años más tarde en *Vigilar y castigar*.

Pero estas embestidas, dirigida desde múltiples direcciones, «a los antiguos hábitos de trabajo de las gentes no quedó, desde luego, sin oposición. En la primera etapa, encontramos simple resistencia. Pero en la siguiente, mientras se impone la nueva disciplina de tiempo, los trabajadores empiezan a luchar, no contra las horas, sino sobre ellas» (Thompson, 2019, p. 512). Thompson nos ofrece un claro ejemplo de que la disputa por la economía del tiempo tuvo un doble filo y que, por la tanto, los fenómenos disciplinarios quizás deban ser examinados en el marco más complejo de sus ambivalencias históricas. En los inicios del curso industrial, por ejemplo, el reloj[353] se convirtió en una herramienta imprescindible de disciplina y control de los ritmos de trabajo: la instalación de relojes en las fábricas permitió a los patronos llevar un registro minucioso del tiempo empleado en las tareas, contando incluso con múltiples artimañas y engaños como adelantar el cronómetro a la hora de ingreso en el taller y retrasarlo al final de la jornada. De forma paralela, comenzaron a penetrar en los hogares de los obreros los relojes domésticos con el viejo mecanismo del péndulo, lo que permitía prever las horas con exactitud gracias a sus ciclos rítmicos de balanceo e integrar así el cálculo en el quehacer diario de la vida cotidiana.[354] Como se puede intuir, estos sucesos eran estrategias que jugaban a favor de la producción, del propietario, que era quien se beneficiaba, en términos marxistas, con el incremento de la tasa de explotación de los operarios. No obstante, en el transcurso de los acontecimientos y durante la conformación de las luchas y las resistencias, los obreros comenzaron a desarrollar un conocimiento más adecuado y una praxeología alternativa de la ciencia horológica, lo que desembocó en una nueva estimación del tiempo propio y del tiempo invertido socialmente.[355] En palabras del historiador británico, «los patronos enseñaron a la primera generación de obreros industriales la importancia del tiempo; la segunda generación formó comités de jornada corta en el movimiento por las diez horas; la tercera hizo huelga para conseguir horas extras y jornada media», lo que demuestra que los trabajadores «habían

[353] Recuperamos aquí una anécdota narrada por Thompson, y es que el industrial pionero del método que nos ocupa parcialmente, Henry Ford, «empezó su carrera arreglando relojes: puesto que había diferencias entre las horas locales y las horas establecidas por los ferrocarriles, confeccionó un reloj, con dos esferas, que marcaba ambas horas» (Thompson, 2019, p. 519).

[354] El reloj de bolsillo comenzó a popularizarse más tardíamente debido a los elevados costes del producto y operaban, además, como marcadores de estatus por su ornamenta y materiales de fabricación. Es por esto por lo que, como indica Thompson (2019), hasta bien entrado el siglo XVII seguían considerándose un artículo de lujo.

[355] Estas resistencias en la reapropiación de los usos del tiempo provocaron, curiosamente, que los patronos disputaran por expropiar a los trabajadores toda conciencia del tiempo. Un ejemplo de esto está recogido en un testimonio citado por Thompson: «allí trabajábamos mientras pudiéramos ver en el verano, y no sé decir a qué hora parábamos. Nadie sino el patrón y su hijo tenía reloj, y no sabíamos la hora. Había un hombre que tenía reloj [...]. Se lo quitaron y lo pusieron bajo custodia del patrón porque había dicho a los hombres la hora» (Thompson, 2019, p. 513).

aceptado las categorías de sus patronos y aprendido a luchar con ellas. Habían aprendido la lección de que el tiempo es oro demasiado bien» (Thompson, 2019, p. 514).[356]

A estas alturas, como se puede observar, surge un nuevo problema, el de las resistencias a la dominación: las formas que adoptan, las estrategias que emplean, las alianzas que articulan, etc. El emergente dispositivo de control de los siglos XVII y XVIII, después de haber despojado a grandes masas de trabajadores de sus medios de subsistencia, puso todos sus medios a disposición de la creación de un nuevo tipo de subjetividad humana. Coincidiendo con Marx en su capítulo sobre el proceso histórico de desposesión, ya mencionado anteriormente, el francés percibe que esos «contingentes expulsados de sus tierras al disolverse las huestes feudales y ser expropiados a empellones y por la fuerza», el nuevo «proletariado libre y privado de los medios de existencia» (Marx, 2019, p. 65), únicamente podrán «convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se vean despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban» (Ibid., p. 13). Los individuos y las poblaciones resultantes de este proceso serán fijados como los blancos del poder y la gestión de gobierno, pero lejos de ser un transcurso pacífico, una adaptación cuasi orgánica a los nuevos resortes organizativos y maquínicos de la producción, se librará un forcejeo constante que se tradujo en un larguísimo proceso de lucha y asimilación. Como recuerda la famosa cita de Marx, «el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza» (Ibid., p. 133). Por un lado, el requerimiento de fijar a las poblaciones al nuevo reparto de emplazamientos sociales implica, como ya ha sido explicado, la reforma intelectual y moral de los individuos. Para ello, el poder se revela en su dimensión productiva, capaz de crear sujetos autónomos, o automáticos, para los que el autocontrol se convirtió en una condición «fundamental en un sistema socioeconómico capitalista en el que se presuponía que cada uno es propietario de sí mismo, lo cual se convierte en fundamento de las relaciones sociales, y que la disciplina ya no dependía exclusivamente de la coerción externa» (Federici, 2018, p. 211). No quedaba otra opción que reubicar a los sujetos en los diagramas de poder de un capitalismo naciente que, con una potente fuerza centrípeta, comienza a subsumir en torno a él cada vez más esferas de la vida y a organizar una nueva estructura social en torno al principio de la acumulación. Los dispositivos moleculares de vigilancia diseminados por el espacio social son de facto recuperados y centralizados por el aparato de Estado a partir del siglo XVIII en paralelo con el fenómeno de la acumulación:

[356] Este ejemplo, además, nos permite comprender mejor la noción foucaultiana del poder en juego relacional de coacción y resistencias: «desde el punto de vista subjetivo de su composición social y política, la clase obrera no sólo soporta la dominación, sino que, por el contrario, detenta y ejerce el poder» (Chignola, 2023, p. 50).

> El par vigilar-castigar se instaura como relación de poder indispensable para la fijación de los individuos en el aparato de producción y la constitución de las fuerzas productivas, y caracteriza a la sociedad que podemos llamar disciplinaria. Tenemos con ello un medio de coerción ética y política necesario para que el cuerpo, el tiempo, la vida, los hombres, se integren bajo la forma del trabajo al juego de las fuerzas productivas (Foucault, 2018, p. 217).

Pero por otra parte, los dispositivos de captura nunca logran alcanzar su objetivo con un éxito rotundo. Es decir, dado que el poder son relaciones de fuerzas, este nunca se agota en su ejercicio, por lo que invariablemente queda un resto de autonomía, de afirmación. Es así como se comprenden los esfuerzos de la clase dominante en la persecución de los ilegalismos y las leyes contra la holgazanería y el vagabundeo, «quien se niegue a trabajar será, entonces, considerado un criminal y perseguido en nombre de la nueva utopía: el naciente sueño capitalista de una sociedad volcada completamente en la producción» (Chamorro, 2023, p. 317). En la narrativa histórica foucaultiana, como en la de Thompson, parece haber ya una lucha de clases primitiva o acaso una «lucha de clases sin clases».[357] En esta cuestión, «Foucault va mucho más allá de Marx, que estaba tan centrado en los antagonismos que dan forma a las relaciones de producción que sólo menciona ocasionalmente los conflictos y las prácticas subjetivas de resistencia que rodean los procesos de proletarización» (Mezzadra, 2019, p. 63). La influencia del 68 aquí parece incontestable. En las revueltas de mayo los obreros libraban una lucha por la liberación del tiempo, pero también por escapar de la monotonía de la fábrica, de las formas de vida cuadriculadas y fordistas. En Mayo, además, eclosionaron las luchas por la liberación del yugo de la dominación racial y la liberación sexual, en la que alzaron la voz el movimiento feminista y todo tipo de tendencias antirepresivas. En este contexto de ruptura y ensanchamiento de la contradicción principal, la genealogía foucaultiana halla estrategias y formas del conflicto que, hasta entonces, habían quedado relegadas a un segundo plano.[358] De

[357] Como cuenta Rendueles en su historia del capitalismo a través de la literatura: «Las principales innovaciones de la revolución industrial tuvieron que ver con la organización del trabajo. Al menos en sus inicios lo característico del sistema fabril no era la centralidad de la maquinaria, sino la disciplina y la división extrema de las tareas. Las máquinas se introdujeron tanto por incrementar la productividad como para quebrar los consensos económicos tradicionales e imponer un nuevo orden laboral. Las condiciones de trabajo en las fábricas textiles, pioneras de la mecanización eran atroces, por encima de todo, transformaban a los artesanos en trabajadores dependientes, privados del poder de negociación del que antes disponían» (Rendueles, 2022, 119).

[358] Su experiencia personal de represión y malestar en el PCF por su homosexualidad también debió de interpretar un rol importantísimo.

ahí que Foucault prefiera hablar de «guerra civil» que de «lucha de clases», a pesar de que «la noción foucaultiana de la guerra civil muestra claramente las huellas del paradigma marxiano de la lucha de clases» (Ibid., p. 61). La guerra se revela como el fundamento subyacente a la normalidad social en la medida en la que fue integrada, multiplicada y diseminada por el Estado a través de toda una serie de instituciones y efectos de poder. En palabras de Foucault: «por debajo de los olvidos, las ilusiones o las mentiras que nos hacen creer en unas necesidades naturales o en las exigencias funcionales del orden, hay que reencontrar la guerra: ella es la cifra de la paz» (Foucault, 2003, p. 229). Al igual que Marx, Foucault es un teórico del conflicto en la medida que sitúa la disputa como el núcleo que organiza, clasifica y dispone los sujetos en la estructura social, pero no hay únicamente dos bandos enfrentados, sino una heterogeneidad de grupos[359] que disputan sus condiciones de existencia. De manera similar a lo que ocurre con Thompson, «uno podría decir que la matrix foucaultiana de la guerra civil implica una crítica de cualquier visión objetivista y nos invita a centrarnos en la *formación* de la clase [*making* of class]» (Mezzadra, 2019, p. 61). La «formación» es, entonces, esa tensión perenne, productiva y violenta –pero cotidiana– por la definición del propio «Yo» como individuo y del «nosotros» como clase o grupo subalterno.

En este punto, emergen una vez más la pregunta por las resistencias. La cuestión es: ¿son suficientes los contrapoderes que surgen de la diagramática social capitalista para subvertir los poderes, o los micropoderes, dominantes? Si este fuera el caso, ¿cuál es el horizonte político al que se aspira y cómo hacer para alcanzarlo? En definitiva, ¿es posible una gubernamentalidad socialista o democrática? No está del todo claro que Foucault legara las herramientas o las claves necesarias para dar una respuesta a todos estos interrogantes. La posición política del «último Foucault», aquel que pasó del análisis del poder al de los sistemas de (auto)gobierno, genera todavía acaloradas discusiones. En este apartado se han estudiado y expuesto algunas de las disquisiciones foucaultianas principales en relación con las técnicas y las tecnologías del poder en el amanecer de la modernidad capitalista, lo que él mismo definió con el neologismo de «anatomopolítica», así como su vinculación con Marx y el marxismo y su habilidad para huir de etiquetas que cataloguen su filiación teórica y política. A continuación, teniendo ya presentes los análisis de Gramsci y los del filósofo francés, vamos a intentar ofrecer un bosquejo cruzado de ambos a partir de la pregunta por la gubernamentalidad socialista.

[359] Foucault, como hace evidente en el curso «Hay que defender la sociedad» (1975-1976), también se distancia de Hobbes y la guerra del todos contra todos.

Espacios de libertad y resistencia.
Para una gubernamentalidad socialista

Durante un tiempo, Foucault creía zambullirse en una «crisis» provocada por diversos motivos, pero fundamentalmente por encontrarse en un bloqueo teórico al que no parecía entrever una salida, al menos de manera inmediata. Deleuze, en una entrevista de 1986, cuenta que el de Poitiers «atravesó, después de *La voluntad de saber*, una crisis que le afectó en todos los terrenos: en el político, en el vital y en el del pensamiento» (Deleuze, 2023, p. 136). Este «impasse» estuvo definido por factores tanto endógenos como exógenos. Desde fuera, la mayoría de las críticas, en línea con algunas que ya han sido señaladas, se dirigían a la incapacidad inmanente de su análisis para pensar más allá del poder, de dotar de una coherencia estratégica a sus réplicas que pudieran ir más allá de la circularidad de las resistencias. Según el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, «desde algunos círculos de izquierdas se decía que sus libros tienen un "efecto anestesiante" sobre todo aquellos sectores que luchan contra la dominación, pues los confronta con una racionalidad implacable, con un poder sin fisuras del cual nada ni nadie puede sustraerse». La crítica argumentaba que «si todo es poder, si las luchas se enmarcan todas en la misma lógica estratégica, si el poder carece de centro y se halla repartido por todo el tejido social, ¿qué legitima entonces los levantamientos y las resistencias?» (Castro-Gómez, 2010, p. 21), es así que «su modelo bélico-estratégico encerraba un contrasentido; si no hay nada fuera del poder, si de lo que se trata es simplemente de oponer una fuerza a otra de signo contrario, entonces la resistencia sólo puede darse e*n* el poder y no *contra* el poder» (Ibid., p. 25).

Desde esta óptica, la subjetividad estaba atrapada entre las dos dimensiones del saber y del poder como el resultado de un efecto del discurso y las instituciones de encierro. Es decir, el sujeto, haga lo que haga, está indefectiblemente sujetado, sometido al control y a la productividad de la fábrica social disciplinaria. Es evidente que «en el seno de la analítica del poder, Foucault encontró un obstáculo que lo obligó a refinar sus instrumentos de análisis para estudiar la relación entre los procesos de subjetivación y las formas de dominio» (Lemke, 2006, p. 9). De lo que se trataba, entonces, para salir de este atolladero teórico era, en palabras de Foucault, «de reintroducir el problema del sujeto que había dejado más o menos de lado en mis primeros estudios y de intentar seguir en ello los progresos o las dificultades a través de toda su historia» (Foucault, 1999, p. 390). Incluir esta nueva dimensión en la que se abren márgenes de agenciamientos y potencialidad significaba que «las formas de saber y los procesos de

subjetivación ya no son vistos como meros epifenómenos del poder, sino como posibles espacios de libertad y resistencia a la dominación» (Castro-Gómez, 2010, p. 26). Para ello, la «hipótesis Nietzsche», el modelo bélico del fuego cruzado de poderes y contrapoderes, debía ser superada.[360] En su lugar, había que cuestionarse si la relativa estabilidad del poder «descansa de algún modo en la "aceptación" o el "consenso" de los sujetos, consenso que no es necesariamente un producto automático de la dominación ni de la disciplina» (Lemke, 2006, p. 8).

Si volvemos a Gramsci y al cuaderno número 22 recordaremos que la disciplina no era únicamente un límite externo a la posibilidad de constituir una voluntad colectiva, sino el reverso de la misma y, de facto, la condición imprescindible para ello.[361] La metáfora evocada en el parágrafo §158 del Q1 y el §10 del Q22 es significativa al respecto. Cuentan que, en el año 1774, fruto de un mal de amores, el poeta y dramaturgo Vittorio Alfieri ordenó a su criado que lo atara a la silla para finalizar una pieza teatral. Este sería, para el sardo, un ejemplo de la autocoerción o de la autodisciplina necesaria para la catarsis, para realizar el tránsito de la necesidad a la libertad de la acción consciente.[362] De esta forma queda reflejado en una nota del Q14 que no será recuperada más tarde en el compendio monográfico dedicado al modelo ideológico y productivo americano:

> ¿Cómo debe entenderse la disciplina, si esta palabra denota una relación continua y permanente entre gobernantes y gobernados, que realiza una voluntad colectiva? Desde luego no como una pasiva y supina obediencia a órdenes, como mecánica ejecución de un mandato (...), sino como una asimilación consciente y lúcida de la directriz que debe

[360] Lo que no significaba necesariamente el abandono del legado nietzscheano en su totalidad. Ya que no entraremos a discutir en detalle esta cuestión en el presente apéndice, dejamos una cita de Cano al respecto: «en esta encrucijada de tensiones no se va a producir tanto un abandono de la hipótesis nietzscheana del poder como el reconocimiento de una "tercera dimensión", la subjetividad, ya no exclusivamente dependiente y funcional a las dimensiones del saber y el poder, desde la que se va a modular el programa original nietzscheano, que nunca fue abandonado por Foucault» (Cano, 2018, p. 447).

[361] En los escritos sobre la cuestión meridional, Gramsci afirma de manera tajante que «la revolución comunista es esencialmente un problema de organización y de disciplina» (Gramsci, 2024, p. 144).

[362] Esta reflexión nos recuerda a este otro pasaje de los *Quaderni*, según el cual la disciplina consiste en que los alumnos «adquieran ciertos hábitos como diligencia, precisión, compostura física, concentración mental en determinados objetos. Un investigador de treinta o cuarenta años ¿podría sentarse en un escritorio durante dieciséis horas sin parar si de niño no hubiera adquirido "obligatoriamente", a través de la "coerción mecánica", los hábitos psicofísicos apropiados?» (Q4, §49, p. 491). Teniendo en cuenta las palabras de Gramsci, nos atrevemos a formular la siguiente pregunta: ¿habría sido posible que Foucault escribiera, por ejemplo, los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad* sin la incorporación de una férrea disciplina de trabajo durante su etapa como discente? Es decir, ¿no ha sido en última instancia la instrucción mecánica proporcionada por los espacios de encierro la condición de posibilidad de la obra foucaultiana? Parece como si Gramsci, anticipando proféticamente los escritos del filósofo francés, hubiera lanzado al aire este interrogante.

> realizarse. Por lo tanto, la disciplina no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que solamente limita el arbitrio y la impulsividad irresponsable, por no hablar de la fatua vanidad de destacar (Q14, §48, p. 180).

A pesar de sus modulaciones, esta noción de la racionalidad disciplinaria, tal y como se advirtió al principio, son los ecos de una concepción de la disciplina que estaba ya presente en los escritos del joven Gramsci, momento en la que esta es asociada con un sentido muy fuerte y preciso de la militancia. Leamos el fragmento íntegro publicado en «La citta futura» el 11 de febrero de 1917, el cual bosqueja su noción preclara y virtuosa de los usos del rigor y el método de instrucción:

> adherirse a un movimiento quiere decir asumir una parte de la responsabilidad de los acontecimientos que se preparan, convertirse en artífices directos de esos acontecimientos mismos. Un joven que se inscribe en el movimiento socialista juvenil realiza un acto de independencia y de liberación. Disciplinarse es hacerse independiente y libre. El agua es agua pura y libre cuando fluye entre las dos orillas de un arroyo o de un río, no cuando está caóticamente dispersa por el suelo ni cuando se difunde enrarecida por la atmósfera. Así, el que no sigue una disciplina política es materia en estado gaseoso o ensuciada por elementos extraños: por tanto, inútil y dañosa. La disciplina política hace que precipiten esas impurezas y da al espíritu su mejor metal, una finalidad a la vida, sin la cual no valdría la pena vivirla. Todo joven proletario que sienta lo que pesa el fardo de su esclavitud de clase debe realizar el acto inicial de su liberación, inscribiéndose en la agrupación juvenil socialista que esté más cerca de su casa (Gramsci, 2015, p. 29).

Ahora bien, si prestamos atención a la disyunción histórica entre ambos pensadores no será difícil advertir que el hiato espacio-temporal que los separa hace que muchas de sus posiciones sean irreconciliables. El marco político en boga durante la etapa foucaultiana estaba anegado por las revueltas antiautoritarias. Las arquitecturas y los métodos de encierro se convirtieron en el blanco de la protesta, es así que el 68 estaba generando una modulación o adaptación postdisciplinaria a una época de la cual Gramsci pudo contemplar y experimentar su aurora. Esto, sumado a las preferencias políticas de Foucault y sus desavenencias con el comunismo realmente existente, hacia que las suspicacias por la disciplina como una herramienta para la emancipación de los grupos subalternos resultara un delirio impensable. El telón de fondo sobre el que reposa su crítica es, para él, completamente desesperanzador, llegando incluso a hacer

una analogía con la restauración del siglo XIX, por lo que una pérdida irreparable de la promesa de futuro situada en el clivaje del fordismo al posfordismo demandaba, en definitiva, «vivir de otra manera el tiempo» (Cano, 2018). En contraste, Gramsci atravesó una etapa en la que la convulsión social estaba acompañada por la imaginación y la experiencia política de otras posibilidades, especialmente a partir del acontecimiento soviético y el avance del movimiento obrero organizado en los países dotados de un potente armazón industrial. Como afirma Garrido,

> la peculiaridad de Gramsci estriba en que no aboga en absoluto por un rechazo del poder disciplinario, ni siquiera en sus formas más aberrantes como el taylorismo (....). Antes bien, apostando, en una línea fácilmente rastreable en la tradición bolchevique, por una apropiación subalterna de la organización científica del trabajo, Gramsci revaloriza el momento de la disciplina como parte decisiva de la emancipación colectiva, toda vez que confiere a este concepto la función de gozne entre libertad y necesidad que conduce a las nociones democráticas de autonomía y auto-determinación del pueblo entero, utilizadas en el marco de una concepción realista de la política (Garrido, 2021a, p. 582).

La expectativa de un mundo soñado, una modernidad alternativa cuya culminación no podía ser otra que el horizonte comunista, insuflaba un espíritu prometeico que se convertirá, décadas más tarde, en el centro de la diana de los gobiernos neoliberales –sintetizado magistralmente en la archiconocida frase de Margaret Thatcher popularizada, entre otros, por Mark Fisher (2016): «There is no alternative»–. Gramsci, impregnado del *zeitgeist* de los años veinte, «plantea una cuestión que no cabe ignorar, la de la reapropiación virtual por las masas subalternas de las potencialidades universales de la nueva época» (Tosel, 1992, p. 207). El poder era, todavía, también una potencia de cambio histórico. El sardo, muy influenciado tanto por la concepción estratégica como por la praxis leninista, plantea una relación de tensión nada ingenua entre la cooptación empresarial y la utilización plebeya de los instrumentos disciplinarios. Sus creencias, a pesar de la derrota catastrófica y la victoria triunfante del fascismo, están aún depositadas en que la (re)construcción social llegará de manos de «aquellos que están creando, por imposición y con sufrimiento, las bases materiales de este nuevo orden: ellos "deben" encontrar el sistema de vida que sea "original" y no de marca americana, para convertir en "libertad" lo que hoy es necesidad (Q22, §15, p. 619). El margen de posibilidad de una gubernamentalidad socialista está estrechamente ligado con su noción insurgente de la

disciplina y con otro problema de hondo calado para los teóricos del movimiento obrero: el de la transición al comunismo.

En este punto, el contraste con la idea foucaultiana es especialmente evidente. Para el francés, como ha sido explicado en el apartado anterior, la arquitectura de la fábrica es la del panóptico que domestica a los cuerpos, donde se hacen dóciles en su acoplamiento con la máquina, incrementando sus capacidades productivas y disminuyendo sus potencialidades políticas. En el caso de Lenin, por ejemplo, figura imprescindible para una comprensión profunda de la obra del sardo, además del lugar de la explotación, la fábrica es también un espacio de encuentro, cooperación y aprendizaje que organiza las aptitudes insurgentes e intensifica sus probabilidades de éxito. Es así que el dispositivo-fábrica se convierte en el prototipo del partido, en una empresa de subversión que posee «la capacidad de imponer a la voluntad revolucionaria de los militantes y a la espontaneidad de las masas el multiplicador de la racionalidad productiva. El partido convierte la materia prima de la insubordinación obrera en acumulación revolucionaria, en capacidad general para atacar al adversario» (Negri, 2024, p. 61). En *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, el ensayo de 1920 contra las desviaciones de extrema izquierda, el líder revolucionario ruso defiende con ahínco la racionalidad disciplinaria del partido para la metamorfosis socialista: «la dictadura del proletariado es necesaria, y la victoria sobre la burguesía es imposible sin una lucha prolongada, tenaz, desesperada, a muerte, una lucha que exige serenidad, disciplina, firmeza, inflexibilidad y una voluntad única»; e insiste Lenin: «la experiencia de la dictadura triunfante del proletariado en Rusia ha mostrado de un modo palpable (...) que la centralización incondicional y la disciplina más severa del proletariado constituyen una de las condiciones fundamentales de la victoria sobre la burguesía» (Lenin, 2023, p. 13). Ahora bien, esta formulación no es independiente de un programa cultural o principio educativo asociado. En polémica con la posición militarista de Trotsky, Gramsci le imputa una concepción bonapartista y estrechamente vinculada al desarrollo de las fuerzas productivas, una coacción exterior militarizada que no se adecua a la incorporación autoconsciente del proletariado de los métodos disciplinarios de instrucción; su posición «consistía en la voluntad "demasiado" decidida (por tanto no racionalizada) de dar la supremacía, en la vida nacional, a la industria y a los métodos industriales; de acelerar, con medios coercitivos exteriores, la disciplina y el orden en la producción; de adecuar las costumbres a las necesidades del trabajo»,[363] por lo que Trotsky

[363] Como indica Fresu: «El objetivo esencial de esta posición consistía en dar la supremacía a la industria, en términos productivos y culturales, mediante el uso de métodos coercitivos capaces de acelerar los procesos de

«acertaba en sus preocupaciones, pero las soluciones prácticas eran profundamente erradas» (Q22, §11, p. 606). Sin embargo, en palabras de Garrido,

> tanto en Gramsci como en Lenin el desarrollo de las fuerzas productivas no constituye un fin en sí, sino que se encuentra siempre subordinado a un programa político, ya sea, en condiciones capitalistas, a un programa de maximización de la rentabilidad dependiente de la explotación del trabajo (lucha de clases); ya, en el caso del socialismo, a un programa de fomento de su autonomía y de reducción-abolición de la explotación (consejos-planificación) (Garrido, 2021a, p. 597).

Parece evidente que en la cuestión de los usos plebeyos de la disciplina el abismo entre los dos autores a los que está dedicado este apartado es difícil de soslayar. Dicho esto, es interesante un apunte que hace Chamorro a propósito de la definición del diagrama disciplinario en Foucault, que lo presenta no como un agregado disperso de técnicas de disciplinamiento y control, sino como una «forma social» que aparece una vez se ha logrado alcanzar un determinado grado de desarrollo tecnológico. En su explicación, contenida en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de 1976, Foucault emplea el término «hegemónico» para designar un efecto sostenido sobre la base de un enfrentamiento que produce o genera las grandes dominaciones.[364] Si bien es cierto que no hay ninguna referencia a la obra del sardo, también lo es que el uso del término estaba siendo ya popularizado entre algunos de los interlocutores directos de Foucault, cuyos textos si conocía con cierta profundidad,[365] y, además, guarda un aire de familia con el original gramsciano en la medida en que «refleja un esfuerzo por evitar tanto la interpretación totalizadora del poder como aquella que lo considera como una multiplicidad de dominaciones incoherentes, y funciona, ente sentido, como sinónimo de la noción de *diagrama*» (Chamorro, 2020, p. 7). Incluso, continuando con Chamorro, en Foucault no se «niega la posible existencia de una "clase en el poder" cuyos intereses se impongan a través de algunos de los vectores de fuerza de una época, pero la red

transformación de la sociedad en la dirección de la disciplina y el orden en la producción con la adaptación de las costumbres a las necesidades del trabajo» (Fresu, 2019, p. 353).

[364] Estas palabras son formuladas por Foucault en el contexto del análisis de las relaciones de fuerza, en el que se pregunta si cabría invertir la famosa máxima de Clausewitz sobre la guerra como una continuación de la política por otros medios: «Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos» (Foucault, 2007, p. 115).

[365] El caso más evidente es el de Althusser, pero también Poulantzas o algunos de los historiadores marxistas británicos, especialmente Thompson o Hobsbawm, del que ya se ha mencionado en este trabajo de investigación su fascinación manifiesta por Gramsci.

de poderes no responde únicamente a su voluntad, sino que es reversible, móvil y se encuentra siempre abierta» (Ibid., p. 11). No obstante, está ausente en su reflexión la reapropiación dialéctica de estos mecanismos. El análisis crítico del poder como un instrumento aplicado a la docilidad de los cuerpos en aras de un control del movimiento y el tiempo le había servido para explicar tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como la coordinación efectiva de las instituciones de secuestro, pero Foucault reconocerá que este marco resulta insuficiente para dar cuenta de los procesos de constitución y conquista de márgenes más amplios de agencia y, por lo tanto, de libertad. Este reconocimiento es el que hace posible la apertura de una nueva problemática: «el foco sobre la gubernamentalidad abre, pues, un territorio nuevo desde el que se comprende que no cabe entender correctamente la dinámica del poder al margen de la libertad ni el problema de la libertad al margen del poder» (Cano, 2018, p. 451).

En Gramsci, este margen de actuación aparece como ligado a la «naturaleza» activa y relacional del hombre y las formaciones sociales que, por tanto, impiden una plena cosificación del mismo. Foucault, por su parte, parecería ser solidario con la visión totalizadora del gorila amaestrado expuesta por el taylorismo –con la que ni siquiera, según Gramsci, los propios industriales estarían de acuerdo atendiendo a la experiencia– y sólo ensayará una respuesta después de la crisis advertida por Deleuze: al igual que «sucede con todos los grandes pensadores, su pensamiento se servía de crisis y conmociones como condición creativa, como condición de coherencia última» (Deleuze, 2023, p. 136). Este salto creativo, como ya se ha anticipado, estuvo propiciado, además de por sus bloqueos teóricos, por el cambio coyuntural de los «nuevos tiempos» a finales de la década de los setenta. Fue también Deleuze, quizás, en su conocido «post-scriptum» quien con un tono foucaultiano mejor sintetizó la huida de las sociedades disciplinarias, después de que la insurrección del sesenta y ocho hiciera visible las costuras del modelo fordista de regulación, hacia las sociedades de control. A partir de entonces, Foucault se ve impelido a introducir dos nuevos conceptos en su grilla analítica, la noción de gobierno y gubernamentalidad:

> Foucault utiliza el concepto de gobierno en un sentido amplio, intensamente vinculado con su significado más antiguo. Se refiere al arte de orientar a la gente y comprende la interacción de formas de conocimiento, estrategias de poder y modalidades de subjetivación. En cambio, el neologismo «gubernamentalidad» designaba para él las diferentes formas de racionalidad, de instrumentalizar la conducta, y las esferas de prácticas destinadas de diversos modos a controlar los individuos y las colectividades, e

> incluía asimismo formas de autogobierno [*self-conduct*] como técnicas para guiar u orientar a otros (Lemke, 2006, p. 10).

La subjetivación ya no aparece exclusivamente definida por un proceso de sujeción externo, sino vinculado a los mecanismos de persuasión e, incluso, a las llamadas «tecnologías de sí», las cuales requieren de cierta holgura en el eje de acción individual. Este reconocimiento del filósofo francés es el que hace posible la apertura de

> un interesante diálogo con las posiciones de Gramsci sobre la lógica hegemónica y el inevitable «momento democrático». Al centrar ahora la atención de la gubernamentalidad en la interacción histórica entre las técnicas de dominación y las técnicas de subjetivación se abre un «equilibrio versátil» entre las técnicas que aseguran la sujeción de los individuos y los procesos a través de los cuales estos pueden crearse críticamente a sí mismos en relación con la verdad y el problema del sentido (Cano, 2018, p. 453).

Como es de sobra conocido, el momento en el que se vislumbra una cierta ruptura con la exploración genealógica de los mecanismos del poder ha propiciado intensos debates sobre un supuesto viraje en las posiciones intelectuales y políticas de Foucault.[366] Según Lemke, en la «hipótesis Foucault», contrapuesta al belicismo omniabarcante de la primera «hipótesis Nietzsche», el interés por «los procesos de subjetivación no indica que haya abandonado las problemáticas del poder sino que implica, por el contrario, una continuación y rectificación de su obra anterior que la hace más concreta y más precisa» (Lemke, 2006, p. 12); motivo por el que sería más adecuado entender el cambio en el pensador francés en términos de un «desplazamiento teórico» radical más que de un «corte» abrupto con la problemática precedente. A diferencia, entonces, de los métodos autoritarios de la dominación, las técnicas de gobierno implican y requieren, al mismo tiempo, de la voluntad de los sujetos que son gobernados. Si estos aceptan no es por mera coacción, sino porque el gobierno se ejerce a través de las aspiraciones y las creencias de los individuos, sobre la molecularidad de los cuerpos. La disciplina será sustituida por la «autorregulación» en la medida en la que hace coincidir los

[366] No es objeto de esta investigación desentrañar si en esta última etapa hubo efectivamente una inclinación política de Foucault por las técnicas de gobierno del neoliberalismo, únicamente señalaremos que tal interpretación es profundamente reduccionista e ignora los matices y las posibilidades para una crítica de los «nuevos tiempos» a través de la caja de herramientas foucaultiana. Por otro lado, «es sabido que en la época en la que Foucault analizaba en sus cursos la gobernabilidad neoliberal emergente a finales de los años setenta, se acercó al sector socialista francés cercano a Michel Rocard, convencido de la urgencia de "inventar una gubernamentalidad socialista" capaz de oponerse a las técnicas del gobierno neoliberales» (Cano, 2018, p. 463).

objetivos de ambos, los del pueblo con las metas de gobierno establecidas de antemano. A partir de este momento, Foucault pretende dar cuenta de la interacción y dejar atrás la unidireccionalidad de los cuerpos dóciles: «hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación» (Foucault, 2013, p. 29). Es en este sentido que «Foucault dice que las tecnologías de gobierno se ubican en una *zona de contacto* entre dos familias tecnológicas distintas: aquellas que determinan la conducta de los sujetos (sujección) y aquellas que permiten a los sujetos dirigir autónomamente su propia conducta (subjetivación)» (Castro-Gómez, 2010, p. 39). Por eso, continuando con Castro-Gómez, «en tanto que conjunto de técnicas de subjetividad, el liberalismo es más una experiencia que una ideología: es capaz de crear un *modo de vida*, una forma concreta de "estar-en-el-mundo"» (Ibid., p. 42).

Antes de concluir, es importante señalar que, a pesar de las oportunidades que inaugura esta nueva hipótesis foucaultiana en consonancia con el análisis gramsciano de la hegemonía, para el natural de la isla de Cerdeña la posibilidad de una gubernamentalidad socialista no puede ser concebida al margen del partido, como intelectual colectivo, o del ideal formativo de la escuela unitaria. En Foucault y su diagnóstico epocal, por el contrario, el partido aún tiene fuertes resonancias autoritarias y no está del todo claro cuál sería el núcleo de esta mediación, aunque es cierto que su investigación es sensible al nuevo rol que asume el Estado en el neoliberalismo. La posibilidad de una «sociedad regulada» por y para los grupos subalternos requiere de la formación, mediante métodos disciplinarios de aprendizaje, de una técnica de gobierno –o un «arte de gobierno» en términos foucaultianos– que prepare a estos grupos para el ejercicio pleno del poder político.[367] El partido, entonces, es un instrumento de transición que instruye y prefigura los cambios antropológicos necesarios para los modos de vida del horizonte comunista. De ahí «que todos los miembros de un partido deban considerarse intelectuales: esta es una afirmación que podría ser objeto de burla, pero si uno se para a pensar, nada podría ser más cierto [...] lo que importa es su función, que es educativa y directiva: es decir, intelectual» (Q4, §49, p. 465).

El rol de los intelectuales particulares, definidos según el sardo por la posición que ocupan en la estructura social, también será determinante en este proceso. Para Gramsci, el

[367] Resultará especialmente llamativo como rima el ideal educativo de gobierno gramsciano con la concepción de Williams y su experimentación en la enseñanza para adultos que hemos expuesto en el capítulo anterior.

intelectual capaz de realizar las tareas pertinentes es aquel que se funde con la masa y que emana de ella, aquellos que son orgánicos a las condiciones mismas de la subalternidad y la sublevación. Pero no es un detentador de la «verdad», como hemos examinado anteriormente, sino un crítico y un demiurgo que afirma la verdad en la medida en que la construye relacionalmente. El rol del intelectual no está definido por el descubrimiento de una verdad corporal e inmanente a las energías de liberación de la multitud, sino por establecer una relación de traducción bidireccional «entre "enseñante y enseñado", "guía y guiado", como un aprendizaje colectivo, donde la práctica cultural orientada en sentido emancipatorio, lejos de entenderse escolar o doctrinalmente a modo de un "saber enciclopédico" que rellena el "recipiente vacío" de la ignorancia, llama e interpela a la "organización", la "disciplina del yo interior"» (Cano, 2018b, p. 128).

En la década de los sesenta y setenta, el rol del intelectual comprometido, quienes bajaban a la calle desde sus despachos de la universidad en posesión de un discurso experto, está siendo cuestionado. El filósofo francés sostiene que «el papel del intelectual ya no consiste en colocarse “un poco delante o al lado” para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento» (Foucault, 2016, p. 32). Y es en esta encrucijada que debe ser comprendido el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) como una herramienta para la amplificación y multiplicación de las voces subalternas. Es Deleuze, probablemente, quien mejor lo resume cuando confiesa: «en mi opinión, tú [Foucault] has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad de hablar por los otros» (Ibid., p. 34). No está claro, sin embargo, como se concretaría y encajaría esta posición en la matriz política foucaultiana, si la pedagogía es únicamente un pronunciamiento ético para el autocuidado de sí o, de manera complementaria, es susceptible de amoldarse a un partido de nuevo tipo adaptado a los contornos estructurales de finales del siglo XX y principios del XXI.[368] Lo que sí parece plantearse, especialmente a partir del giro del «último Foucault», es que la concepción de Gramsci coincide, ahora sí, con la del francés en tanto que los sujetos que son la superficie de gobierno se convierten, al mismo tiempo, en participes del proceso; y es por eso que «gobernar no significa *obligar* a que otros se comporten de cierta forma (y en contra de su voluntad), sino lograr que esa conducta sea vista por los gobernados mismo como buena, honorable, digna y,

[368] Probablemente, para indagar más acerca de ello, quizás lo ideal sería efectuar un desplazamiento en la investigación hacia las hermenéuticas del paradigma foucaultiano más estrictamente militantes y marxistas, como el diagrama biopolítico de la multitud desarrollado por Hardt y Negri, lo cual excede por completo los objetivos de la presente tesis doctoral.

por encima de todo, como *propia*, como proveniente de su libertad» (Castro-Gómez, 2010, p. 42). Pero esto, al menos para Gramsci, si quiere tomar una dirección emancipadora en aras de una futura gubernamentalidad socialista, requiere de la organización y la preparación virtual para la conducción política en el futuro. Es por ello que

> la aspiración democrática, en esencia, no puede significar simplemente que un trabajador no cualificado pueda convertirse en un trabajador cualificado, sino que cada «ciudadano» puede convertirse en «gobernante», y esa sociedad lo coloca, aunque sea «abstractamente», en las condiciones para que este cambio sea posible. La «democracia política» tiende a eliminar las diferencias entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, asegurando que todos los gobernados adquieran, más o menos gratuitamente, la preparación «técnica» general que se necesita para ello (Q4, §55, p. 491).

Conclusiones

En aras de no redundar con el contenido anterior, intentaremos ser concisos con los resultados de nuestro trabajo, sobre todo porque el lector habrá podido sacar sus propias conclusiones durante el transcurso de la lectura. Es así que retornaremos, entonces, sobre los objetivos marcados en la introducción en el siguiente orden: Gramsci y el marxismo, Gramsci y la teoría sociológica, y las trayectorias de la obra y el pensamiento gramsciano.

En primer lugar, reflexionemos acerca del encaje de la teoría gramsciana en la tradición marxista. Una de las cosas que más empeño hemos puesto en demostrar se podría disgregar en dos partes: 1) la propuesta de Gramsci está vinculada al legado marxiano; 2) pero lo hace de una forma completamente original, esto es, modulando a partir del mismo una contribución propia, la filosofía de la praxis. Si queremos hacer énfasis en la continuidad del sardo en la tradición marxiana de pensamiento no es por un capricho doctrinario, ni mucho menos. En efecto, el hecho de que la reflexión contenida en los *Quaderni* se haya encargado de renovar su arsenal lo presenta más allá de cualquier reducción epigonal a la misma. Este empeño, pues, lo que pretende demostrar es que Gramsci nunca cesó en los esfuerzos por presentar una teoría revolucionaria del cambio social, de aportar herramientas para la conquista de un horizonte más democrático de existencia. Para ello, dada la reificación positivista de Marx en el marxismo posterior, el dirigente del PCd'I se vio obligado a trazar una genealogía crítica que recuperara, al mismo tiempo, las claves interpretativas de un Marx diferente, ni economicista ni determinista, y a una serie de autores que lo habilitan para reflexionar acerca de la especificidad de la cultura sin desbordar el marco materialista: Labriola, una inversión de Croce y el «último Lenin».

La búsqueda a veces forzada de un Marx distinto, sumado a la casuística bibliográfica del presidio, provocó que Gramsci esbozara una lectura «dilatada» de Marx, la cual en ocasiones incurre en contradicciones o en conclusiones débiles o precipitadas. Dicho esto, lo que nos podríamos preguntar es hasta qué punto Gramsci, si bien no siempre pudo ser fiel a la letra marxiana, sí que lo fue al núcleo de su propuesta: el historicismo absoluto. La reescritura del materialismo histórico a la luz de las *Tesis sobre Feuerbach* favoreció una atención inédita a la coyuntura y una respuesta alternativa a la crisis del capitalismo, la derrota del movimiento obrero y el auge del fascismo. Esto no es algo que surgiera *ex novo* en los *Quaderni*, sino que interseca de manera prolífica con el interés previo del sardo por el examen de la construcción

del Estado unitario en Italia; interés registrado, verbigracia, en las Tesis de Lyon o los artículos sobre la cuestión meridional. Es por eso, por lo que esta reinterpretación del marxismo no es sólo el fruto de una disputa en el terreno de las ideas, al contrario, es sobre todo una inquietud militante que lo conduce a la apertura de nuevos interrogantes de carácter político e intelectual. Las tensiones del *Risorgimento* y la exclusión sistemática de los grupos subalternos de las instancias de participación proporcionan a Gramsci la materia prima para una meditación historicista que, sin abandonar la contribución del oriundo de Tréveris, le permitía ir más allá de un fatalismo improductivo. Es decir, pensar la dinámica y la dialéctica de la historia lejos de la versión vulgarizada que otorgaba a la economía un rol motor y reducía el conjunto de las superestructuras a un mero reflejo epifenoménico.

En este punto, la genealogía herética que ha sido trazada es la que impulsa al marxismo de Gramsci a su reinvención desde otras coordenadas. Como confesó en varias ocasiones, la recuperación de Labriola tenía un fuerte sentido estratégico. El «comunismo crítico» del filósofo de Cassino hundía sus raíces en una noción absoluta del ser en la historia del pensamiento, Marx habría sido el primero en advertir que la teoría se debe a la praxis, a la relación activa del ser humano con la naturaleza y su organización en sistemas de convivencia cada vez más complejos. Por ello, cuando estalló la conocida «crisis del marxismo» so pretexto de las deficiencias de este su reacción no pudo sino ser vehemente y de oposición, reafirmando la honda originalidad marxiana.

Nos queda por explorar, quizás en un trabajo más propiamente filosófico, la impronta de pensadores tales como Spinoza, Vico o Maquiavelo en el inmanentismo de Marx, Labriola y Gramsci. De todas formas, lo que parece ser evidente es que el énfasis del sardo en una concepción no especulativa de la inmanencia encuentra un antecedente fundamental en Labriola, a ello refiere su famoso *dictum* recordado por Trotsky décadas más tarde: las ideas no caen del cielo.

De otra parte, el rol de Croce y el de Lenin han de ser entendidos, a pesar de la falla ideológica que los distancia, como complementarios. Mientras que el revisionismo histórico del napolitano privilegiaba el momento de la hegemonía –al precio de una adulteración de los acontecimientos–, el líder soviético ponía todo su empeño en llevarla a cabo en la práctica, aunar los esfuerzos para una reforma intelectual y moral de los estratos subalternos sobre la base de un régimen de gobierno proletario y campesino. Lo que ambos, entonces, tendría en común sería la revalorización del frente de lucha cultural. Esto es evidente en la historia ético-política de Croce. Sin embargo, el mismo también se esfuerza en mantener la distancia entre clases, cuidándose de que sean los grupos dirigentes los que absorban los estímulos emergentes

de los grupos subalternos: una forma de aplacar los impulsos revolucionarios que tiene su origen en la revolución pasiva decimonónica y que, asimismo, adoptó nuevos métodos y contornos en la contrarrevolución fascista de la década de los veinte. Por eso, el *Anti-Croce* que Gramsci se propone –sobre todo a partir de 1932, coincidiendo con la redacción del *Cuaderno 10* y el intercambio epistolar en el que Tatiana Schucht le pide sus impresiones sobre la *Storia d'Europa*–, sería en realidad una operación similar a la traslación ejecutada por Marx de la filosofía clásica alemana a los términos de un historicismo absoluto. En este caso, la retraducción de la hegemonía a la matriz de la filosofía de la praxis.

Pero si Croce representa el momento filosófico, Lenin, por su lado, es la encarnación de aquel otro momento político, aunque de acuerdo con un principio praxeológico del conocimiento, no por ello resultaría menos teórico. Es por esto, por lo que apoyándonos en los trabajos de autores como Fabio Frosini o Peter D. Thomas concluimos que, para ser comprendido en su integridad, el concepto gramsciano de hegemonía ha de ser enmarcado en el contexto soviético posrevolucionario y, más concretamente, en las aspiraciones del «último Lenin».

Pasemos, pues, a la contribución de la filosofía de la praxis y sus vectores de fuerza a la teoría sociológica. Antes de nada, no por resultar una obviedad nos parece menos importante hacer, al menos, dos apuntes en relación con esto. El primero es que, como hemos reiterado en varias ocasiones, la información que tenía Gramsci de la sociología de su tiempo era limitada, y, además, estuvo fuertemente condicionada por los anhelos positivistas que contagiaron al marxismo histórico. Por otro lado, desde la década en la que fueron redactados los *Quaderni*, las ciencias sociales se han enriquecido de un abanico gigantesco de contribuciones que le han ayudado a refinar sus instrumentos de análisis. Ahora bien, creemos que, aun así, podrían resultar muy útiles muchas de las innovaciones introducidas por el oriundo de Cerdeña.

Debido al desplazamiento gnoseológico operado por Gramsci –la fundación de una «nueva Atenas», para continuar con la fórmula de Leonardo Paggi–, la incorporación de la hipótesis gramsciana no podría hacerse a la manera de una agregación pasiva de elementos, sino que perturba el principio del conocimiento y las pautas que rigen el acceso al mismo. No en vano, como hemos mostrado en varios apartados, Gramsci discute efusivamente con la sociología y los anhelos naturalistas con los que pretenden capturar la realidad, el afán legaliforme por sistematizar sus ciclos de repetición. En la polémica con la tentativa de sociologizar el marxismo contenida en el ensayo de Bujarin, el oriundo de Cerdeña pone de manifiesto como el materialismo *histórico* saca fuera de quicio la concepción científica tradicional. Apoyándose en la perturbación marxiana de la historia de la filosofía –con su

reducción a la *historia* de la *filosofía*–, Gramsci evidencia la necesidad de apertura de un margen de maniobra a la subjetividad: la incursión de la voluntad humana sin la que no sería posible el cambio social. Esta es la razón por la que se aleja de las declinaciones mecanicistas del marxismo, esto es, por un lado, de cualquier explicación que reduzca el conjunto de la historia a una suma de elementos cuya identidad precede a la interacción; y, por el otro, a otorgar un privilegio ontológico a uno de estos factores sobre el resto.

Resultará clave en este punto el logro de la inmanencia a partir del sintagma de David Ricardo: el «mercado determinado». Recordemos que, para Gramsci, la originalidad de Marx reside en haber extendido al conjunto social la lógica según la cual opera el mercado durante la etapa de expansión global de la burguesía, la misma en la que surge la ciencia económica para estudiar los patrones de regularidad que dotan de ciertas garantías a sus aventuras empresariales. Es así que dicha regularidad se obtiene a partir de la cristalización de una correlación de fuerzas determinada cuya estabilidad deriva de una fijación superestructural: jurídica, política y de cultura. Por esta razón, una estructura social únicamente puede garantizar su replicación si todos sus elementos permanecen inalterados.

De lo que se trata, entonces, no sería de revelar una ley general de causalidad, al modo del positivismo, sino de aprehender los segmentos de fuerza que funcionan según determinados patrones iterativos. Una concepción tal de la ley implica, recuperando la cita de Frosini aplicada más arriba, que «*toda* la universalidad de la que es capaz la determinación de la ley se constituye (y se descarta) *junto* con la ley, no la precede» (Frosini, 2004, p. 22). De aquí, pues, se deriva lógicamente que el ejercicio de la prognosis es más una operación política que intelectual, esto es, sólo se puede prever en la medida que en se obre: 1) o bien para conservar la inercia estructural y, por tanto, la distribución del poder establecida; 2) o bien para interrumpir y quebrar la re-producción del sistema.

Es evidente que semejante concepción tiene fuertes consecuencias para las versiones vulgarizadas del marxismo y, al mismo tiempo, para la disciplina sociológica, en particular, y para las ciencias sociales, en general.

En lo que al marxismo se refiere, es posible observar como la propuesta gramsciana se inclina por una concepción integral de la sociedad y de la historia en la que quedaría desplazada la metáfora del edificio social, el modelo de la base y la superestructura, en pos de una hermenéutica de la *sobredeterminación*. Curiosamente, el sardo se apoya sobre los dos principios del Prefacio de 1859, los mismos que sirven de argumento central al economicismo, para bosquejar a un Marx profundamente antideterminista. Otro punto importante que destacar a estas alturas sería la atención de Gramsci a la crítica de la economía política, y no de una

manera accesoria, sino como una incorporación sustantiva en la definición de su proyecto. Esto es algo que llevaría la contraria a las tesis que sostienen, Anderson *dixit*, que el silencio de Gramsci sobre los problemas económicos fue total.

De otra parte, la noción de la sociedad como un conjunto orgánico, una hegemonía dinámica y conflictual en la que toda universalidad comprende la subjetividad –aun en su sentido inercial–, perturba los fundamentos de la sociología positivista en favor de la premisa praxeológica de las ciencias sociales. Pensemos como, varias décadas después, Jesús Ibáñez nos ponía sobre aviso de los usos políticos de las encuestas electorales de manera similar a las advertencias de Gramsci sobre la ley de los grandes números. La estadística, ateniéndonos a esta noción, no se limitaría a pronosticar un comportamiento, sino a estimularlo «(pues sólo es previsible lo que está determinado)» (Ibáñez, 1982, p. s/p). No obstante, el post-fundacionalismo de Gramsci no sería una renuncia a las pretensiones de cientificidad, algo que han querido ver quienes hacen del sardo un precursor del relativismo posmoderno, sino que supedita el acceso y la instauración de una verdad, es decir, toda forma de conocimiento, al suelo de la praxis histórica.

El próximo vector, la traducibilidad, refuerza los vínculos entre la teoría y la práctica. Además, el logro de Labriola de la independencia del marxismo le habilita para sentenciar que este sería un rasgo inherente a la propia filosofía de la praxis, esto es, en tanto teoría de la contradicción consciente de su parcialidad puede traducir a sus términos las enseñanzas de otras disciplinas sin renunciar a su núcleo materialista. Nos interesa señalar en este punto las que son, al menos, tres formas de la traducibilidad presentes en el inventario gramsciano: las que se dan entre diferentes lenguajes, disciplinas científicas y entre la teoría y la práctica. Lo que habría que destacar es que para que puedan ser ejecutadas adecuadamente todas ellas han de reposar sobre un suelo común civilizatorio. Es decir, para que una traslación, ya sea idiomática, científica o política, sea satisfactoria habría que atender cuidadosamente a la especificidad de los códigos culturales y lingüísticos de origen y de llegada.

Uno de los ejemplos evocados en los *Cuadernos de la cárcel* que serían más claros al respecto es el de la alocución de Lenin en el IV Congreso de la Internacional Comunista, allí donde se lamenta de no haber sabido trasladar a Europa las estrategias políticas implementadas en la Unión Soviética. Esto es algo que limita, además de la comprensión, el pasaje de la teoría a la práctica. Es de recibo subrayar otra de las enseñanzas fundamentales de Lenin en este punto, y es que una misma o diferentes estructuras sociales pueden albergar dentro de sí múltiples temporalidades (económica, cultural o política, por ejemplo), será tarea de los cuadros organizativos acompasar sus ritmos entre sí. Asimismo, esto es una lección para el científico

social, aquel que, según Gramsci, ha de hallar la identidad de los hechos a través de sus diversas manifestaciones, y, al mismo tiempo, encontrar la diferencia allí donde predominan las relaciones de identidad.

Vinculado al principio de la inmanencia, veamos cuáles son, pues, las implicaciones originales para la conexión entre la teoría y la práctica.

Como hemos insistido en el curso de esta investigación, Gramsci retorna, una vez más, a las *Tesis sobre Feuerbach*, concretamente a la más conocida de todas ellas: la undécima. La tensión entre las dos dimensiones permanece en un viaje constante de ida y vuelta: de la práctica a la teoría, de la teoría a la práctica. Es por eso por lo que, para el dirigente del PCd'I, cuando Marx afirma que, en oposición al juego filosófico dominante, lo que corresponde no es interpretar el mundo sino transformarlo, este no habría querido eliminar la filosofía en un arrebato antiespeculativo. Al contrario, la abstracción continúa siendo fundamental para el proceso revolucionario, pero desplaza el principio según el cual se la concebía antaño en un doble movimiento: a) destruye la autonomía de la misma b) puesto que sólo podrá demostrar su «verdad» en su eficacia práctica. Esta habría sido la gran gesta leninista por la que la hegemonía se habría revelado un «acontecimiento metafísico», el devenir universal del materialismo histórico en la conquista del poder y la edificación de un Estado proletario. La «verdad» filosófica del leninismo reside, en las palabras empleadas por Frosini, en develar que política y filosofía serían la misma cosa expresada en diferentes lenguajes.

Dicha revalorización de las abstracciones ocupa un lugar central en la reinvención gramsciana del materialismo histórico, esto es, en la explicación de cómo surge el movimiento de la historia sobre la base de la estructura. Pensemos, verbigracia, en el rol de la ideología o la catarsis para la exaltación del momento subjetivo.

En la polémica con Croce, Gramsci responde a la afirmación del napolitano de que para el marxismo las superestructuras son meras apariencias con una sentencia tajante: el marxismo es también una ideología y, por ende, una superestructura. Con esto, el sardo no está empleando el término ideología al modo de una «falsa conciencia», sino que remite al pasaje del Prefacio de 1859 en el que Marx declara que es en el terreno de las ideologías donde los sujetos ganan un sentido del conflicto social y, además, lo dirimen. Por ello, en los *Quaderni* se distinguen dos tipos de representaciones ideológicas en aras de una mayor precisión analítica: 1) orgánicas y 2) arbitrarias. Mientras que las segundas serían «movimientos individuales», expresiones parciales sin una trascendencia real –aunque no del todo inútiles–, aquellas que son orgánicas cuentan con la capacidad organizativa necesaria para disponer a las masas y orientarlas en su acción política. Estaría claro, pues, que Gramsci tendría una concepción positiva de la ideología

en tanto que *locus* de constitución de una subjetividad colectiva, y, por ende, también de toda voluntad transformadora.

Es también sobre este punto donde habría que entender el empleo de la catarsis en el campo semántico gramsciano. La aplicación del término remite a una suerte de expiación de los intereses corporativos para la elevación de una clase en un sujeto universal; es decir, la transición del reino de la necesidad, del lastre de las condiciones heredadas, al reino de la libertad, allí donde los individuos pugnan por tomar las riendas de su futuro. En este apartado, hemos querido llamar la atención sobre un apunte que introduce Antonio Di Meo y que nos parecía relevante para nuestra investigación. Según el historiador de la ciencia, muchas de las inquietudes de Gramsci sobre la constitución subjetiva estarían próximas al pragmatismo, la psicología y la sociología de la época, algo que se refleja en la formación de una personalidad individual durante la transición catártica: es allí donde se aprenden los *habitus* y los imaginarios de los individuos en los que se tornan hombres-colectivos, esto es, los sujetos establecen una serie de códigos compartidos de conducta por los cuales rigen sus formas de convivencia. En palabras del campo semántico gramsciano, forjan y se adhieren a una concepción del mundo; o se vuelven *conformistas* de cierto *conformismo* –lo que, recordemos, para Gramsci no tiene una acepción negativa–.

Una noción semejante de la ideología hizo de Gramsci un pensador original respecto al marxismo en boga. En este sentido, la ideología sería una especie de atmósfera de época compuesta por una multiplicidad de elementos, de nociones, en la que los individuos y los grupos sociales se desenvuelven. De aquí se deriva, pues, el hecho de que la crítica a la ideología nunca se corresponde con el simple corrimiento de un velo, con el gesto de desentrañar una verdad oculta(da). Para Gramsci, la crítica a la ideología debía ser más parecida, de una parte, a un *conocerse a sí mismo* en tanto centro de una multiplicidad de sedimentaciones históricas, núcleo de un sentido común abigarrado; y, por la otra, a la progresiva adquisición de autoconciencia, o racionalización de los elementos dispersos en una concepción del mundo unitaria y coherente.

Ahora bien, la ideología no se encuentra flotando en el ambiente, sino que requiere de una serie de infraestructuras y de técnicas para su funcionamiento: de una materialidad o socialidad concreta. Es por eso, por lo que el doble movimiento de la crítica ha de ser guiado por una tensión destituyente-constituyente: 1) desacoplar el andamiaje organizativo de aparatos culturales que sostiene un modo práctico de dominio de clases; para 2) ensamblar una infraestructura gubernativa más participativa y democrática. Por tanto, siguiendo el criterio de

la traducibilidad, la crítica de la ideología es más un problema de organización de la cultura que de la sustitución metafísica de una Verdad por otra del mismo tipo.

El último de los vectores analizados, el de aparatos de hegemonía, nos interesaba sobre todo en este sentido, como una serie de técnicas y tecnologías para la (re)producción de un consenso activo. Además, creíamos que era necesario porque es, en realidad, la columna vertebral de la hegemonía –como han demostrado Buci-Glucksmann o Thomas–, el modo concreto en el que esta se ejerce. Con todo, para que puedan ser mejor comprendidos, estos habrían de ser enmarcados en la concepción ampliada del Estado formulada por Gramsci. Para el sardo, el Estado moderno es siempre un Estado integral que alberga dentro de sí a la sociedad política y la sociedad civil, y, por ende, cumple funciones públicas y privadas al mismo tiempo. Como dirá Gramsci, la clase dirigente tiene el consenso porque lo «educa», lo forma, es un consenso «permanentemente organizado».

En nuestra opinión, el aparato de hegemonía posee una fenomenología dual que ha de ser explicitada. Esto es, teniendo en cuenta que no existe ningún dispositivo social de consenso puro ni tampoco ninguno estrictamente coactivo, los aparatos son una combinación de consentimiento y coerción.

Pensemos, por ejemplo, en el principio educativo propuesto por el sardo –el cual, por cierto, va más allá de las relaciones escolares–. La dialéctica del proceso de aprendizaje, ya sea entre el folklore del alumno y la ciencia del maestro o entre el sentido común de los subalternos y la «filosofía» de los intelectuales, implica siempre una doble dimensión. Por un lado, el plano disciplinario es el de la inducción de actitudes y disposiciones corporales que sirven, al mismo tiempo, para limitar el arbitrio e insuflar una serie de hábitos y costumbres para el estudio. Dada la concepción histórica y relacional de la naturaleza humana deudora del sexto de los adagios a Feuerbach, para Gramsci, el discente no es un recipiente pasivo, sino que en su proactividad integra el adiestramiento. De otra parte, se encontraría el plano pedagógico de la enseñanza mediante el que se eleva el nivel cultural. Este, como insiste el sardo, se sirve del «buen sentido» del alumno, no es un plano de alteridad, sino que articula una visión coherente –por tanto, superior– a partir de algunos de los elementos ya presentes en el sentido común.

Es llamativa, pues, la rigurosidad de Gramsci en su concepción general de la enseñanza, una concepción que va de los niveles moleculares del aprendizaje, las técnicas cognoscitivas, hasta aquellos otros molares de la hegemonía, la institución de una voluntad colectiva sobre un marco común de convivencia.

En este punto, será fundamental la función de los intelectuales, sobre todo de aquellos que son «orgánicos» a una clase, esto es, que nacen en el seno de la misma y/o que, al menos,

velan por sus intereses generales. Una de las mayores innovaciones contenidas en los *Quaderni* se hallaría precisamente en la reflexión sobre el rol de la *intelligentsia*, la cual ha de ser aprehendida, más allá de como simples profesionales de la cultura, por el desempeño que ejerce en las diferentes partes de una estructura social. Según Pasquale Voza, estos cumplen una función conectiva para la organización del consenso. Es así como los intelectuales serían, en realidad, una correa de transmisión entre la teoría y la práctica que, si bien habían servido a los grupos dominantes para sostener una distribución desigual del poder, habilitaría a las clases subalternas para instaurar un régimen gubernativo más democrático, una práctica colegiada de autogobierno. De ahí, pues, la necesidad del «moderno Príncipe» como intelectual colectivo o, en general, aparato de transición hacia una «sociedad regulada».

Por último, ya en las trayectorias del pensamiento gramsciano, hemos intentado analizar, por un lado, la forma en la que el ensamblaje de los *Cuadernos de la cárcel* se presentó como un problema de organización socialista de la cultura material, y, por el otro, cuál fue su recepción en el contexto británico de posguerra.

Respecto a la primera cuestión, destacamos tanto la forma en la que Gramsci ya percibía su propio trabajo teórico *desde* un punto de vista organizativo como las intrigas políticas asociadas al ordenamiento de los escritos de prisión. La tensión presente en sus escritos, subrayada por Baratta, nos enseña que la actitud militante del sardo interpretó un papel importante en la propia estructura tópica de los cuadernos, en su retórica y, en general, en los usos del lenguaje. Es decir, se esforzó por ser coherente con su reflexión. A su vez, dichas preocupaciones fueron registradas de manera constante, como demuestra, por ejemplo, la meditación sobre el estilo particular de la escritura de Marx y Engels, el «sarcasmo apasionado», o su atención permanente a las infraestructuras de la ideología.

Es así que, gracias a un minucioso trabajo filológico con su correspondencia y la de su entorno, sabemos que dejó algunas instrucciones precisas sobre qué hacer con el material legado. Dicho material, además, empleando las palabras de Broncano, fue el estructurador de posibilidad del Partido Comunista Italiano de posguerra. Según algunas de las hipótesis reveladas, la edición temática dirigida por Togliatti y Platone no fue un mero pretexto de justificación ideológica, sino también una forma de hacer inteligible para los obreros y los cuadros del PCI un recurso de muy difícil acceso. Asimismo, esta fue una labor condicionada, al mismo tiempo, por la política cultural de la Unión Soviética y los anhelos de impulsar un amplio consenso antifascista. Ahora bien, a pesar del intenso trabajo de diseminación de la obra del sardo en revistas, congresos, formaciones, etc., el compendio fragmentario no tardó en revelarse insuficiente para desentrañar los nudos del pensamiento gramsciano, para captar el

flujo del mismo. Los anhelos, cada vez más frecuentes, de una edición ampliada desembocaron finalmente en la edición crítica de Valentino Gerratana, una versión integral de los *Quaderni* que, aunque no definitiva, si permitía acompañar, en palabras de Baratta, el *continuum* laberíntico de un pensador que disgregó y derribó las barreras disciplinarias.

Si nos trasladamos al contexto británico, lo que más nos ha interesado destacar de su recepción han sido, fundamentalmente, dos cosas: 1) la forma en la que la obra de Gramsci arriba en Gran Bretaña a partir de la traducción de algunos de los compendios temáticos; 2) cómo los cambios coyunturales generan las condiciones propicias para que el pensamiento gramsciano, al menos parcialmente, sea incorporado en los itinerarios intelectuales de la Escuela de Birmingham. Ambas cuestiones, en realidad, fueron afrontadas como un problema de traducción y traducibilidad.

El caldo de cultivo para la «intermediación indirecta» de Gramsci, como lo llamó David Forgacs, surge a partir de un magma de condiciones sobredeterminadas: las transformaciones en el capitalismo de posguerra, la cooptación de parte de las fuerzas de oposición en los Estados del bienestar, el autoritarismo del PCUS y sus organizaciones satélites, etc. Por una parte, el clima de hastío entre los jóvenes –la «Gran apatía», en los términos de Thompson– junto a la indignación y el desencanto de los militantes del Partido Comunista de Gran Bretaña, sobre todo tras el parteaguas de 1956, hacía que los mismos estuvieran ávidos de nuevas referencias que les permitieran dar un cauce de expresión a la pulsión revolucionaria. De otro lado, el auge de la industria cultural, con la publicidad y su polución semiótica, y del capitalismo de masas provocó cambios moleculares en la sociedad británica, y, con ellos, la proliferación de múltiples estilos de vida entre la clase trabajadora. Estos serían algunos de los motivos por los que la conocida «nueva izquierda» y los proyectos asociados en los que desembocó, como la *New Left Review* o el *Center for Contemporary Cultural Studies*, encontró en el arsenal gramsciano nuevos instrumentos con los que interpretar la coyuntura.

En el caso de Raymond Williams, la hegemonía le ayudó a reforzar sus intuiciones previas sobre el papel de la cultura, especialmente en su concepción de la revolución como un proceso de larga duración que produce alteraciones antropológicas. Para el galés, atravesado, a la vez, por el marxismo y la crítica cultural de Leavis y la revista *Scrutiny*, la cultura era algo más que lo más elevado del espíritu humano, era una experiencia envolvente de códigos y prácticas en común. No obstante, esta poseía dos características fundamentales, su dinamismo y su condición relacional. Esto, a pesar de su fuerte sentido del espesor cultural, o de las condiciones heredadas, le permitía plantear la necesidad de renovación inherente a cualquier estructura. Es así como las clases dominantes establecen mecanismos para absorber las

iniciativas emergentes, ya sean alternativas u oposicionales. La revolución, entonces, es un proceso que se libra entre los intersticios de la dominación y ha de ser sostenida en el tiempo, molecular, en aras de producir una nueva subjetividad y modos de convivencia más democráticos. El hecho de que Williams lo defina como una confrontación trágica se debe a su condición inmanente, es decir, el mal no es un problema metafísico, sino una disposición política, «nefasta y contradictoria» que debe ser superada desde la experiencia presente.

Continuando con la recepción de Gramsci en los Estudios Culturales, nos atreveríamos a decir que fue en Stuart Hall en el que caló más hondo la impronta gramsciana, y, además, el que más se sirvió de la grilla analítica del sardo para escrutar la fenomenología de los «nuevos tiempos». El pensador jamaiquino, al que, siguiendo a Gramsci, hemos definido como un «intelectual democrático», empleó el amplio abanico categorial de los *Quaderni* para nutrir el arsenal metodológico de la Escuela de Birmingham. Este se percató de que había un Gramsci después del sesenta y ocho, un Gramsci atento a la proliferación de las diferencias y la extensión de los puntos de antagonismo. Además, el mismo estaba destinado a cumplir un rol esencial en el rearme de una izquierda desnortada, anquilosada en los viejos imaginarios. No obstante, como pretendió registrar en su examen gramsciano del thatcherismo, fue Margaret Thatcher y su «modernización regresiva» la que demostró más agudeza e ingenio para el despliegue de una estrategia a la altura, para «bailar al ritmo de la nueva música». Entonces, si las fuerzas emancipatorias querían salir del atolladero, según Hall, no tenían más remedio que aprender a pensar de una forma gramsciana.

Por último, en el apéndice que clausura este trabajo hemos tratado de poner a dialogar a Gramsci y el «momento marxista» de Foucault en una doble dirección: 1) del análisis de la expansión biopolítica, conectando el auge de los espacios disciplinarios con la fuerza centrípeta de los modos de producción capitalista, 2) a la respuesta a la dominación a través de una pretendida gubernamentalidad socialista. Un ejercicio semejante nos ha permitido observar que, efectivamente, a pesar del silencio de Foucault respecto a la obra gramsciana, hay resonancias sorprendentes y, a nuestro juicio, muy productivas en el examen de ambos pensadores. Sin embargo, consideramos que habría una distancia insalvable en algunos de los nudos de la estrategia revolucionaria, algo comprensible si, como apuntamos, insertamos a Gramsci y Foucault en sus respectivos contextos sociohistóricos. Este sería el caso, verbigracia, de los usos de la disciplina, rechazados por el de Poitiers y, en contraste, útiles a Gramsci en su dimensión instructiva. Aunque, dicho esto, es cierto que la atención pedagógica en Gramsci y el cuidado de sí del último Foucault habilitan un posible marco de encuentro a partir del cual

se hace posible la apertura de nuevos espacios de libertad y resistencia; habilitando así también la apertura de una línea de investigación por explorar.

Prestos a concluir, nos gustaría subrayar que, a nuestro juicio, si hay algo que ha demostrado el logro de la filosofía de la praxis, en su método coyuntural y su rigurosa atención a la historia, a los intelectuales y a la disposición institucional de la cultura, es que en ella reside todavía una fuerza capaz de alumbrar nuestro presente, para conocerlo y, al mismo tiempo, transformarlo. Cuando te aproximas a Gramsci, así como a sus trayectorias y modulaciones, notas que habita en su obra una potencia que desborda el ejercicio de inventario, por lo que, de improviso, te hallas dispuesto a encontrar entre sus pliegues aquello que está intensamente vivo. Algo así fue lo que motivó la investigación que nos ocupa y que, con mayor o menor éxito, esperamos haber contagiado.

En una época cuya estructura de sentimientos pretende hacer coincidir lo que hay con los límites de lo posible, en la que el pasado se nos revela a la manera de un vestigio inerte, no está de más recordar que, como rezan las palabras de apertura, «en lo muerto hay siempre presente algo viviente que fue más grande» (Q12, §2, p. 33).

Bibliografía

Obras de Antonio Gramsci:

Gramsci, A. (1923). «Che fare?», *La Voce della Gioventù*. [Disponible en: https://www.nuovopci.it/classic/gramsci/letaredvocegiov.html].

Gramsci, A. (1925). «Necesidad de una preparación ideológica de la masa», *Marxists Internet Archive*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/gramsci/mayo1925.htm].

Gramsci, A. (1960). *Lettere dal carcere*. [E-text], Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1973). *Scritti politici*. Roma: Riuniti.

Gramsci, A. (1975). *Cartas desde la cárcel*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.

Gramsci, A. (1979). *Sobre el fascismo*. Ciudad de México: Era.

Gramsci, A. (1981). *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (1989). *Cartas a Yulca*. Barcelona: Crítica.

Gramsci, A. (2006). *Cartas desde la cárcel*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Gramsci, A. (2008). *Lettere dal carcere* [e-book]. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (2009). *La política y el Estado moderno*. [No figura lugar de publicación]: Diario Público.

Gramsci, A. (2011). *Prison Notebooks. Vol. I.* Nueva York: Columbia University Press.

Gramsci. A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.

Gramsci, A. (2014). *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci, 4 vols., a cura di Valentino Gerratana*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (2018a). *Allí donde la voluntad quiera y cómo la voluntad desee*. Barcelona: El Viejo Topo.

Gramsci, A. (2018b). *Escritos (Antología)*. Madrid: Alianza.

Gramsci, A. (2023a). *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 1-5 (1929-1932)*. Madrid: Akal

Gramsci, A. (2023b). *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 6-11 (1930-1935)*. Madrid: Akal

Gramsci, A. (2023c). *Cuadernos de la cárcel. Cuadernos 12-29 (1932-1935)*. Madrid: Akal

Gramsci, A. (2024). *La cuestión meridional*. Barcelona: Verso.

Bibliografía secundaria:

Aguilera, C.R. (1984). *Gramsci y la vía italiana al socialismo*. Madrid: Akal.

Akomfrah, J. (2013). *The Stuart Hall Project*. [Film]. BBC.

Alonso, A. (2014). «Antonio Gramsci en los estudios culturales de Raymond Williams», *Methaodos.revista de ciencias sociales*, 2 (1), pp. 8-22.

Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
Althusser, L. (1975). *Elementos de Autocrítica*. Medellín: Lealon.
Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.

Alvarado, I., Parejo, D., & Alderson, D. (2022). «Larga y corta revolución como estrategia radical para el siglo XXI», en Williams, R. (2022). *La larga revolución* (pp. 7-42). Barcelona: Verso.

Anderson, P. (2015). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
Anderson, P. (2017). *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*. Londres: Verso.
Anderson, P. (2018). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Madrid: Akal.

Andreucci, F. (2024). «La difusión y la vulgarización del marxismo», en Hobsbawm, E. (ed.) (2024). *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional (I)* (pp. 15-86). Madrid: 2Cuadrados.

Andreucci, F., Detti, T. (ed.) (1977). *Il movimento operaio Italiano - Dizionario Biografico Vol. III*. Roma: Riuniti.

Antonini, F. (2018). «Gramsci, il materialismo storico e l'antologia russa del 1924», *Studi Storici: rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 59 (2), pp. 403-436.
Antonini, F. (2020a). *Caesarism and Bonapartism in Gramsci. Hegemony and the Crisis of Modernity*. Leiden: Brill.
Antonini, F. et al. (2020b). *Revisiting Gramsci's Notebooks*. Chicago: Haymarket Books.

Arnold, M. (1869). *Culture and anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*. Londres: Smith, Elder & Co.

Aricó, J. (1988). *La cola del diablo*. Buenos Aires: Puntosur.
Aricó, J. (2009). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Aricó, J. (2012). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Asor Rosa, A. (1973). *Intellettuale e classe operaia*. Florencia: La Nuova Italia.

Badaloni, N., Buci-Glucksmann, C. (1976). *Gramsci: el Estado y la revolución*. Barcelona: Anagrama.

Baehr, P. (2000). «E.P. Thompson and European Nuclear Disarmament (END): A Critical Retrospective», *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, vol. 3, 1. [Disponible en: https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/ojpcr/ojpcr_3_1/ojpcr_3_1toc.html].

Baldacci, M. (2022). *Más allá de la subalternidad. Praxis y educación en Antonio Gramsci*. Adrogué: La Cebra.

Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
Balibar, É. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Barata, G. (2003). *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*. Barcelona: Bellaterra.
Baratta, G. (2022a). «Americanismo», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 25-31). Cagliari: UNICApress.
Baratta, G. (2022b). «Cultura», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 125-131). Cagliari: UNICApress.

Baron, S. (1976). *Plejánov. El padre del marxismo ruso*. Madrid: Siglo XXI.

Benjamin, W. (1966). *Brecht: ensayos y conversaciones*. Montevideo: Arca.

Bergami, G. (1977). *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*. Milán: Feltrinelli.

Bergeron, et al. (1985). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. Madrid: Siglo XXI.

Berti, G; Della Peruta, F. (eds) (2004). *La nascita della nazione. La Carbonería. Intrecci veneti, nazionali e internazionali*. Rovigo: Minelliana.

Blackburn, R. (2014). «Stuart Hall, 1932-2014», *New Left Review*, 86, pp. 77-98.

Bloch, E. (2007). *El principio esperanza [1]*. Madrid: Trotta.

Bobbio, N. (1991). *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid: Debate.

Bodei, R. (2024). *La filosofía del siglo XX (y más allá)*. Madrid: Alianza.

Bogdánov, A. (2017). *Estrella roja*. Buenos Aires: Ediciones ryr.

Boothman, D. (2004). *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*. Italia: Guerra Edizioni.

Boothman, D. (2022a). «An Overview of the Gramsci Situation in Britain», *International Gramsci Journal*, 4(4), pp. 250-260.

Boothman, D. (2022b). «Traducción», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 479-485). Cagliari: UNICApress.

Bourseiller, C. (2022). *Historia de la ultraizquierda. Espartaquistas, comunistas libertarios, situacionistas, neoanarquistas, zadistas, black blocs y otros enemigos del capital*. Madrid: Errata Naturae.

Brecht, B. (2010). *Vida de Galileo*. Madrid: Alianza.

Broncano, F. (2018). *Cultura es nombre de derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios*. Salamanca: Delirio.

Broncano, F. (2020). *Espacios de intimidad y cultura material*. Madrid: Cátedra.

Buci-Glucksmann, C. (1978). *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Madrid: Siglo XXI.

Bujarin, N. (1974). *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Madrid: Siglo XXI.

Burgio, A. (2012). «Un'eredità misconosciuta. Ancora sul rapporto Gramsci Labriola», *Il Cannocchiale*, XI(3), pp. 11-55.

Buttigieg, J.A. (2000). «Regresar a De Sanctis/Regresar a Gramsci», en Kanoussi, D. (Ed.) (2000). *Gramsci en América. II Conferencia Internacional de Estudios Gramscianos* (pp. 229-242). Ciudad de México: Plaza y Valdés.
Buttigieg, J.A. (2018). «Gramsci in English», *International Gramsci Journal*, vol. 3, 1, pp. 26-40.

Cáceres, J. & Herrera, H. (2014). «Las formas fijas y sus márgenes: sobre "estructuras de sentimiento" de Raymond Williams. Una trayectoria», *UNIVERSUM*, Vol. 29, 1, pp. 173-191.

Cano, G. (2018a). «Foucault en nuestra encrucijada», en Villacañas, J.L. & Castro, R. (ed.) (2018). *Foucault y la historia de la filosofía* (pp. 441-472). Madrid: Dado Ediciones.
Cano, G. (2018b). «Pedagogía y/o militancia: apuntes sobre la relación entre movimiento y hegemonía», *THEORY NOW: journal of literature, critique and thought*, 1, pp. 119-135.
Cano, G. (2021). «La trampa del realismo cínico. Hegemonía y estrategia político-cultural», *Viento sur: por una izquierda alternativa*, 174, pp. 81-99.
Cano, G. (2022). Mark Fisher como modernista popular: la política cultural bajo el realismo capitalista», *Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas*, 15, pp. 99-123.
Cano, G. (2023). *Mark Fisher: los espectros del tardocapitalismo*. Barcelona: Gedisa.

Cañete, F. J. (en prensa). «Antonio Gramsci como actualista herético: la interpretación de Augusto Del Noce», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*.

Capella, J. R. (1992). «Una lectura de *Americanismo y fordismo* de Antonio Gramsci», en Vejarano, J. (Coord.) (1992). *Gramsci y la izquierda europea* (pp. 141-158). Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.
Capella, J. R. (2007). *Entrada a la barbarie*. Madrid: Trotta.

Castro, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Cessi, R. (1965). «El historicismo y los problemas de la historia en la obra de Gramsci», en Togliatti, P. et al., (1965). *Gramsci y el marxismo* (pp. 76-96). Buenos Aires: Proteo.

Chamorro, E. (2020). «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiano de la modernidad (1973-1975)», *Revista de Estudios Sociales*, 75, pp. 2-14.
Chamorro, E. (2023). «El "momento marxista" de Foucault: *La sociedad punitiva* en perspectiva», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56 (2), pp. 309-325.

Chignola, S. (2023). «Foucault, Marx: el cuerpo, el poder, la guerra», en Laval et al. (2023). *Marx y Foucault. Lecturas, usos, confrontaciones* (pp. 47-60). Madrid: Dado.

Cohen, S. (1976). *Bujarin y la revolución bolchevique*. Madrid: Siglo XXI.

Colletti, L. (1971). *Il marxismo e Hegel*. Bari: Laterza.

Cortes, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cospito, G. (2001). «Estructura y Superestructura. Un intento de lectura diacrónica de los cuadernos de la cárcel», *Cinta de Moebio*, 10.
Cospito, G. (2016a). *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura diacrónica de los Cuadernos de la cárcel*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Continente.
Cospito, G. (2016b). «Quaderno 11. Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura» [Versión provisional].
Cospito, G. (2016). «L'Edizione naczionale deu Quaderni del carcere», *Laboratoire italien. Politique et société*, 18, pp. 1-22.

Cospito, G. (2017). «Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofía della praxis», *Filosofia italiana*, 2, pp. 47-65.

Critchley, S. (2014). *Tragedia y modernidad*. Madrid: Trotta.

Croce, B. (1921). *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Gius. Laterza & Figli.
Croce, B. (2000). *Aportaciones a la crítica de mí mismo*. Valencia: Pre-Textos.
Croce, B. (2007). *Teoría e storia della storiografia*. Napoles: Bibliopolis.
Croce, B. (2015). «Cómo nació y cómo murió el marxismo teórico en Italia (1895-1900)», *Políticas de la Memoria*, 15, pp. 176-190.

Crosland, A. (2006). *The Future of Socialism.* Londres: Constable & Robinson.

D'Orsi, A. (2017). *Gramsci. Una nuova biografia*. Milán: Feltrinelli.

Daldal, Asli (2014). «Power and Ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci. A Comparative Analysis», *Review of History and Political Science*, 2, pp. 149-167.

Dal Maso, J. (2011). «La "ortodoxia" que no fue. A propósito del Cuaderno 11 de Gramsci», *Estrategia Internacional*, 27, pp. 203-222.
Dal Maso, J. (2017). *El marxismo de Gramsci*. Madrid: Asociación Izquierda Diario.
Dal Maso, J. (2021). «El bienio rojo italiano y los consejos de fábrica», *La Izquierda Diario*. [Disponible en: https://www.laizquierdadiario.com/El-bienio-rojo-italiano-y-los-consejos-de-fabrica].

Darnton, R. (2008). *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Del Bo, G. (1964). *La corrispondenza de Marx e Engels con italiani. 1848-1895*. Milán: Feltrinelli.

Deleuze, G. (2021). *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus.
Deleuze, G. (2023). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.

Del Noce, A. (1992). *Il suicidio della rivoluzione*. Milán: Rusconi.

Di Bello, A. (ed.) (2011). *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica*. Nápoles: Liguori.

Di Meo, A. (2024). *Descifrar a Gramsci*. Madrid: Enclave.

Díaz-Salazar, R. (1991). *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: Anthropos.

Dowling, O. (2024). «An Historian Against the Bomb», *Tribune*. [Disponible en: https://tribunemag.co.uk/2024/02/an-historian-against-the-bomb].

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.

Dworkin, D. (1997). *Cultural marxism in postwar Britain. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Eagleton, T. (2002). *The Gatekeeper. A Memoir*. Nueva York: St. Martin's Press.

Echeverría, B. (2013). *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. Ciudad de México: Itaca.

Engels, F. (1883). «Discurso ante la tumba de Marx». *Archivo Marx - Engels*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/83-tumba.htm].

Engels, F. (1890). «Carta a Joseph Bloch». *Archivo Marx - Engels*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm].

Engels, F. (1894). «Carta a W. Borgius». *Archivo Marx - Engels*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1894-1-25.htm].

Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.

Engels, F. (2014). *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugene Dühring*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Esposito, R. (2015). *El pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Federici, S. (2018). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Felice, Franco de (2022). «Revolución pasiva, fascismo, americanismo en Gramsci», en Modonesi, M. (2022) (Ed.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos* (pp. 29-94). Barcelona: Bellaterra.

Fernández Buey, F. (1978). *Ensayos sobre Gramsci*. Barcelona: Materiales.
Fernández Buey, F., et al. (1994). *Engels y el marxismo*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.
Fernández Buey, F. (1998). *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo.
Fernández Buey, F. (2001). *Leyendo a Gramsci*. Barcelona: El Viejo Topo.

Ferrara, M. & Ferrara, M. (1954). *Conversando con Togliatti*. Roma: Edizioni di Cultura Sociale.

Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Labor.

Filippini, M. (2022). «Partido», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 383-389). Cagliari: UNICApress.

Finelli, R. (2001). «Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto», en Petronio, G., & Paladini, M. (Ed.) (2001). *Marx e Gramsci. Memoria e attualità* (99-119). Roma: Il Manifesto Libri.

Fiori, G. (1970). *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary.* London: New Left Books.
Fiori, G. (2016). *Antonio Gramsci. Vida de un revolucionario*. Madrid: Capitan Swing.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
Fisher, M. (2021). «"Tenemos que inventar el futuro". Entrevista inédita a Mark Fisher», *Caja Negra*. [Disponible en: https://cajanegraeditora.com.ar/te/].

Fitzpatrick, S. (1992). *The Cultural Front. Power and Culture in Revolutionary Russia*. Ithaca: Cornell University Press.
Fitzpatrick, S. (2005). *La revolución rusa.* Buenos Aires: Siglo XXI.
Fitzpatrick, S. (2017). *Lunacharski y la organización soviética de las educación y de las artes (1917-1921)*. Madrid: Siglo XXI.

Floridia, A. (2019). «Valentino Gerratana: il filosofo militante che ci ha ridato Gramsci», *Sinistrainrete*. [Disponible en: https://www.sinistrainrete.info/marxismo/15407-antonio-floridia-valentino-gerratana-il-filosofo-militante-che-ci-ha-ridato-gramsci.html].

Fontana, B. (2000). «El intelectual cosmopolita. Gramsci sobre Croce», en Kanoussi, D. (Ed.) (2000). *Gramsci en América. II Conferencia Internacional de Estudios Gramscianos* (pp. 281-304). Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Fontana, J. (1992). *La historia después del fin de la historia*. Barcelona: Crítica.

Forenza, E. (2022). «Molecular», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 348-354). Cagliari: UNICApress.

Forgacs, D. (1989). «Gramsci and Marxism in Britain», *New Left Review*, 1/176, pp. 70-88.

Foster, B. (2000). *Marx's ecology. Materialism and Nature.* Nueva York: Monthly Review.

Foucault, M. (1978). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. *Obras esenciales, Volumen III.* Barcelona: Paidós.
Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. 1-La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI.
Foucault, M. (2008). «"Soy un artificiero". A propósito del método y la trayectoria de Michel Foucault», en Pol-Droit, R. (2008). *Entrevistas con Michel Foucault* (pp. 71-104). Buenos Aires: Paidós.
Foucault, M. (2012a). «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir», *Cites*, 52, 106-126.
Foucault, M. (2012b). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2013). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de darmouth, 1980*. [ePub], Buenos Aires: Siglo XXI.
Foucault, M. (2018). *La sociedad punitiva. Curso del Collège de France (1972-1973)*. Madrid: Akal.

Francioni, G. (1984). *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*. Nápoles: Bibliopolis.
Francioni, G. (2009). «Come lavorava Gramsci», en Gramsci, A. (2009). *Quaderni del carcere. Edizione anastitca dei manoscritti* (pp. 21-60). Cagliari: Biblioteca Treccani y L'Unione Sarda.

Fresu, G. (2019). *Antonio Gramsci. L'uomo filosofo*. Cagliari: Aipsa.

Frosini, F. (2002). «La "filosofia della praxis" nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci», *Isonomia. Rivista di Filosofia*, pp. 2-51.
Frosini, F. (2004). «L'immanenza nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci», *Isonomia*, pp. 1-36.
Frosini, F. (2006a). «Immanenza e materialismo storico nei *Quaderni del Carcere* di Gramsci», *Quaderni Materialisti*, 5, pp. 149-160.
Frosini, F. (2006b). «Lenin e Althusser. Rileggendo "contraddizione e surdeterminazione"», *Crítica marxista: analisi e contributi per ripensare la sinistra*, 6, pp. 62-70.
Frosini, F. (2007). «Gramsci y la sociedad. De la crítica de la sociología marxista a la ciencia política», *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 47, pp. 179-199.
Frosini, F. (2009). *Da Marx a Gramsci. Ideologia, verità e politica*. Roma: DeriveApprodi.
Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
Frosini, F. (2012). «Croce, fascismo, comunismo», *Il cannocchiale*, 48, pp. 141-162.
Frosini, F. (2013). «Hacia una teoría de la hegemonía», en Modonesi, M. (coord.) (2013). *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci* (pp. 59-80). Ciudad de México: UNAM. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
Frosini, F. (2015a). «Quaderno 10. "La filosofia di Benedetto Croce"», *IGS Italia. Seminario sulla storia dei Quaderni del carcere*.
Frosini, F. (2015b). «Time and Revolution in Gramsci's *Prison Notebooks*», *PAST AND PRESENT. Philosophy, Politics, and History in the Thought of Gramsci. International Conference.* King's College, London.

Frosini, F. (2017). «Qué es la "crisis de hegemonía"? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci», *Las Torres de Lucca*, 11, pp. 45-71.
Frosini, F. (2018). «Ideologie, superstrutture, linguaggi nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci», *Materialismo storico*, 2, pp. 150-187.
Frosini, F. (2019). «Traducibilità dei linguaggi e unità di teoria e pratica nei "Quadeni del carcere" di Antonio Gramsci», en Pasquini, L. & Fanelli, P. (ed.) (2019). *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* (pp. 45-61). Milán: Mimesis.
Frosini, F. (2022a). «Bujarin, Nikolái Ivanovich», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 47-53). Cagliari: UNICApress.
Frosini, F. (2022b). «Economía», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 149-155). Cagliari: UNICApress.
Frosini, F. (2022c). «Inmanencia», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 271-277). Cagliari: UNICApress.
Frosini, F. (2022d). «Revolución pasiva y laboratorio político: apuntes sobre el análisis del fascismo en los *Cuadernos de la cárcel*», en Modonesi (2022). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos* (pp. 257-280). Barcelona: Bellaterra.

Galcerán, M. (2023). *La invención del marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gallino, L. (1972). «Gramsci y las ciencias sociales», en Pizzorno et al. (1972). *Gramsci y las ciencias sociales* (pp. 7-39). Córdoba: Pasado y Presente.

Galván, V. (2009). «Michel Foucault y las cárceles durante la transición política española», *Daimon: revista internacional de filosofía*, Nº 48, pp. 21-37.

Garrido, A. (2019). «Trincheras y estructuras. Gramsci, Althusser y la cuestión de la sociedad civil», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 77, p. 183-196.
Garrido, A. (2021a). *La compleja gramática del moderno príncipe. Las fuentes lingüísticas como clave hermenéutica del pensamiento político de Antonio Gramsci* [Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid].
https://docta.ucm.es/entities/publication/607b63fc-b785-4e2f-a349-9b5a19b030ed.
Garrido, A. (2021b). «Totalidad concreta y praxeología. Algunas notas sobre Antonio Labriola y la dialéctica sacristaniana», en Villacañas, J.L. & Garrido, A., (Ed.) (2021). *Republicanismo,*

Nacionalismo y Populismo como formas de la política contemporánea (pp. 255-282). Madrid: Dado.
Garrido, A. (2022). «La recepción de Gramsci en España (2014-2022)», *International Gramsci Journal*, 4, pp. 163-176.
Garrido, A. (2024). «Un progreso otro. Acordes y desacuerdos con el Gramsci de Juan Ramón Capella», en Gómez-Chacón, J.J. & Muinelo, E. (ed) (2024). *Arar en el mar. Estudios sobre la obra de Juan-Ramón Capella* (pp. 211-247) [ePub]. Madrid: Trotta.

Garuglieri, M. (1946). «Ricordo di Gramsci», *Società*, 7-8. [Disponible en: https://www.gazzettafilosofica.net/storia-della-filosofia/ricordo-di-gramsci/].

Gerratana, V. (1975). *Investigaciones sobre la historia del marxismo – I*. Barcelona: Grijalbo.
Gerratana, V. (2024). «Antonio Labriola y la introducción del marxismo en Italia», en Hobsbawm, E. (ed.) (2024). *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional (I)* (pp. 179-226). Madrid: 2Cuadrados.

Ghetti, N. (2016). *La cartolina di Gramsci. A Mosca, tra amori e politica 1922-1924*. Roma: Donzelli.
Ghetti, N. (2021). «Tra Russia e Italia, da Bogdanov a Gramsci, la via culturale alla rivoluzione», *Pandora*. [Disponible en: https://www.pandorarivista.it/articoli/tra-russia-e-italia-da-bogdanov-a-gramsci-la-via-culturale-alla-rivoluzione/].
Ghetti, N. (2022). *Gramsci, los «bolcheviques de izquierda» y el Proletkult turinés*. El Alto: La Riel.

Gramsci Jr., A. (2017a). *La historia de una familia revolucionaria. Antonio Gramsci y los Schucht, entre Rusia e Italia*. Gijón: Hoja de lata.
Gramsci Jr., A. (2017b). «Mi abuelo», *New Left Review*, 102, pp. 69-78.

Greenville, J. (2018). *La Europa remodelada, 1848-1878.* [E-book], Madrid: Siglo XXI.

Grisoni, D. & Maggiori, R. (1975). *Guida a Gramsci*. Milán: Rizzoli.

Gobetti, P. (2024). *Sobre liberalismo y antifascismo*. Madrid: Akal.

Goldthorpe, J.D., Lockwood, D., Bechhofer, F. & Platt, J. (1969). The Affluent Worker in the Class Structure. Cambridge: Cambridge University Press.

Gómez, S. (2020). «Pedagogía, política y filosofía de la praxis en Antonio Gramsci. A propósito de "Oltre la subalternità" de Massimo Baldacci», *Praxis e Hegemonia Popular*, V.5, 6, pp. 188-192.
Gómez, S. (2024). «Antonio Gramsci y la reforma educativa de Giovanni Gentile. La revolución pasiva como criterio de interpretación histórico-educativo», *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 13, pp. 149-159.

González, N. (2024a). «David Ryazanov, un marxista revolucionario», *Jacobin*. [Disponible en: https://jacobinlat.com/2024/07/david-riazanov-un-marxista-revolucionario/].
González, N. (2024b). «Ryazanov, comunista, disidente, editor de Engels y Marx», *VientoSur*. [Disponible en: https://vientosur.info/ryazanov-comunista-disidente-editor-de-engels-y-marx/].

Goodway, D. (2006). *Anarchist Seeds Beneath the Snow. Left-Libertarian Thought and British Writers from William Morris to Colin Ward*. Liverpool: Liverpool University Press.

Grossberg, L. (eds). (1992). *Cultural Studies.* London: Routledge.

Guzzone, G. (2018). *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della «traducibilità»*. Roma: Viella.

Hall, S. (1958). «A sense of classlessness», *Universities and Left Review*, 5, pp. 26-32.
Hall, S. (1984a). «En defensa de la teoría», en Samuel, R. (ed.) (1984). *Historia popular y teoría socialista* (pp. 277-286). Barcelona: Crítica.
Hall, S. (1984b). «Notas sobre la deconstrucción de lo "popular"», en Samuel, R. (ed.) (1984). *Historia popular y teoría socialista* (pp. 93-110). Barcelona: Crítica.
Hall, S. (2005). «La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad», *Revista Colombiana de Antropología*, 41, pp. 219-257.
Hall, S. (2006). «Estudios Culturales: dos paradigmas», *Revista Colombiana de Sociología*, 27, pp. 233-254.

Hall, S. (2010). «Vida y momentos de la primera nueva izquierda», *New Left Review*, 61, pp. 163-182.
Hall, S. (2013). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
Hall, S. (2017). *Los estudios culturales 1983. Una historia teorética.* Buenos Aires: Paidós.
Hall, S. (2018). *El largo camino de la renovación*. Madrid: Lengua de trapo.
Hall, S. (2021). *Selected Writing on Marxism*. Durham: Duke University Press.

Hall, S., et. al. (2023). *Gobernar la crisis. Los atracos, el Estado y «la ley y el orden»*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hall, S. & Jefferson, T. (eds.) (2014). *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hammond, S. (2019). «K-Punk ampliado», *New Left Review*, 118, pp. 43-76.

Hard, M. (2010). «Militant Life. (Review of Michel Foucault's "Le gouvernement de soi et des autres" and "Le courage de la vérité")», *New Left Review*, 64, pp. 151-160.

Hardt, M., Negri, T. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.

Harris, D. (1987). *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: the effects of gramscianism on Cultural Studies.* Londres: Routledge.

Hartley, D. (2016). «Complejidad, inmanencia y la larga revolución en Raymond Williams», *Espai Marx*.
Hartley, D. (2017). *The Politics of Style. Towards a Marxist Poetics*. Leiden: Brill.

Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*. Madrid: Traficantes de sueños.

Haug, W. F. (2001). «From Marx to Gramsci, from Gramsci to Marx: Historical Materialism and the Philosophy of Praxis», *Rethinking Marxism*, 13, pp. 69-82.

Haug, W. F. et al. (2023). *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo. Conceptos de Estética y Cultura.* Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Haupt, G. (2023). «Marx y el marxismo», en Hobsbawm, E. (ed.) (2023). *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx (II)*. Madrid: 2Cuadrados.

Hegel, F. (2016). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [ePub]. Madrid: Revista de Occidente.

Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
Heinrich, M. (2021). *How to read Marx's Capital. Commentary and Explanations on the Beginning Chapters*. Nueva York: Monthly Review Press.
Heinrich, M. (2021b). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna I*. Madrid: Akal
Heinrich, M. (2022). *Crítica de la economía política*. *Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Guillermo Escolar.

Hobsbawm, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona: Crítica.
Hobsbawm, E. (2018). *La era de la revolución, 1789-1848*. Barcelona: Crítica.
Hobsbawm, E. (ed.) (2024). *Historia del marxismo. El marxismo en la época de la II Internacional (I)*. Madrid: 2Cuadrados.

Hoggart, R. (2022). *Los usos del alfabetismo. Un retrato de la vida de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing.

Hoggart, R., & Williams, R. (1960). «Working Class Attitudes», *New Left Review*, 1, pp. 26-30.

Ibáñez, J. (1982). «Un sujetador para sujetar a los sujetos», *El País*. [Disponible en: https://elpais.com/diario/1982/10/03/opinion/402447614_850215.html].

Ibsen, H. (1913). *Espectros. Drama en tres actos.* Madrid: Sociedad de Autores Españoles

Ives, P. (2004). *Language & Hegemony in Gramsci*. Londres: Pluto Press.

Jameson, F. (2013). *Representar El capital. Una lectura del tomo 1.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Jameson, F. (2014). *Las ideologías de la teoría*. Bueno Aires: Eterna Cadencia.
Jameson, F. (2016). *Los Estudios Culturales*. Buenos Aires: Godot.

Jessop, B. (2005). «Gramsci as a spatial theorist», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*», 4, pp. 421-437.

Jessop, B. et al. (1984). «Authoritarian Populism, Two Nations, and Thatcherism», *New Left Review*, 147, pp. 32-60.

Johnson, R. (1984). «Contra el absolutismo», en Samuel, R. (ed.) (1984). *Historia popular y teoría socialista* (pp. 287-317). Barcelona: Crítica.

Juliá, S. (2010). *Historia social/sociología histórica*. Madrid: Siglo XXI.

Kanoussi, D. (Ed.) (2000). *Gramsci en América. II Conferencia Internacional de Estudios Gramscianos*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.

Kautsky, K. (1947). «Les Trois Sources du Marxisme. L'œuvre historique de Marx», *Spartacus Cahiers Mensuels*, 22, pp. 5-39.

Kołakowski, L. (1980). *Las principales corrientes del marxismo. Los fundadores*. Madrid: Alianza.

Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. Ciudad de México: Era.

Koselleck, R. (2016). *historia/Historia*. Barcelona: Trotta.

Krätke, M. (2011). «Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics», *Historical Materialism*, 19.3, pp. 63-105.
Krätke, M. (2020). *Friedrich Engels. El burgués que inventó el marxismo*. Barcelona: Bellaterra.

Krehan, K. (2002). *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Bellaterra.

Kreps, D (ed). (2015). *Gramsci and Foucault: A Reassessment*. Londres: Routledge.

Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E., & Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.

Labriola, A. (1895). «In memoria del manifesto». *Marxists Internet Archive*. [Disponible en: https://www.marxists.org/italiano/labriola/1895/inmemoriadelmanifesto.htm]. (Labriola, A. (1949). «En memoria del *Manifiesto Comunista*», en Marx, K. & Engels, F. (1949). *Biografía del Manifiesto comunista* (pp. 297-356). Ciudad de México: México, S.A.).
Labriola, A. (1902). *Del materialismo histórico*. Valencia: F. Sempere y Compañía.
Labriola, A. (1906). *Scritti varii editi e inediti de filosofia e politica*. Bari: Gius. Laterza & Figli.
Labriola, A. (1969). *Socialismo y filosofía*. Madrid: Alianza.

Landshut, S. (2004). *Karl Marx*. Stuttgart: Kroener Alfred GmbH + Co.

Laval, C. (2023). «La productividad del poder», en Laval, C. et al. (2023). *Marx y Foucault. Lecturas, usos, confrontaciones* (pp. 31-46). Madrid: Dado.

Lefebvre, H. (1977). *Critica della vita quotidiana*. Bari: Dedalo.
Lefevbre, H. (2017). *Lógica formal, lógica dialéctica*. Madrid: Siglo XXI.

Legrand, S. (2006). «El marxismo olvidado de Foucault», en Lemke, T. et al. (eds.) (2006). *Marx y Foucault* (pp. 21-40). Buenos Aires: Nueva Visión.

Lemke, T. et al. (eds.) (2006). *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Lenin, V. I. (1913). *Obras completas. Tomo V (1913-1916)*. Moscú: Progreso.
Lenin, V. I. (1922a). «Carta al Congreso», *Archivo V. I. Lenin: Escritos*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/testamento.htm].
Lenin, V. I. (1922b). «Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial», *Marxists Internet Archive*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1922/noviembre/13.htm].
Lenin, V. I. (1986). *Obras completas. Tomo 41*. Moscú: Progreso.
Lenin, V. I. (1987). *Obras completas. Tomo 45.* Moscú: Progreso.
Lenin, V. I. (1988). *Obras completas. Tomo 55. Carta a los familiares*. Moscú: Progreso.
Lenin, V. I. (2021). *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*. Madrid: Akal.
Lenin, V. (2023). *La enfermedad infantil del «izquierdismo» en el comunismo*. Madrid: Akal.

Levy, C. (2007). «Antonio Gramsci, Anarchism, Syndicalism and Subversivismo», en Pichard, A. (2007). Libertarian Socialism: Politics in Black and Red. Londres: Palgrave Macmillan.

Liguori, G. (1991). «La prima recezione di Gramsci in Italia», *Studi Storici*, 3, pp. 663-700.
Liguori, G. (1994). «La presencia de Engels en los "Cuadernos de la cárcel" de Gramsci», en Fernández Buey, F., et al. (1994). *Engels y el marxismo* (pp. 105-118). Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.
Liguori, G. (2006). *Sentieri gramsciani*. Roma: Carocci.
Liguori, G. (2022a). «Aparatos hegemónico», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 34-37). Cagliari: UNICApress.
Liguori, G. (2022b). «Ideología», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 265-271). Cagliari: UNICApress.

Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano*. Cagliari: UNICApress.

Liguori, G. & Terekhova, N. (2021). «Un inédito de Gramsci: el PCd'I y la "marcha sobre Roma"», *Jacobin*. [Disponible en: https://jacobinlat.com/2021/06/inedito-de-gramsci/].

Losurdo, D. (1997). *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politco-sociale della fortuna di Hegel in Italia*. Nápoles: Città del Sole.
Losurdo, D. (2015). *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*. Madrid: Disenso.
Losurdo, D. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid: Trotta.

Löwith, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Buenos Aires: Sudamericana.

Löwy, M. (1973). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Madrid: Siglo XXI.
Löwy, M. (1978). *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (la evolución política de Lukàcs 1909-1929)*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Lukács, G. (1971). «Lukács on his Life and Work», *New Left Review*, I/68, pp. 49-58.

Luxemburgo, R. (2018). *Obras escogidas*. Ciudad de México: Partido de la Revolución Democrática.

Magri, L. (2011). *El sastre de ULM. El comunismo del siglo XX. Hechos y reflexiones*. Buenos Aires: CLACSO.

Manacorda, M. (1977). *El principio educativo en Gramsci. Americanismo y conformismo*. Salamanca: Sigueme.

Manale, M. (1974). «Aux origines du concept de "marxisme"», *Economie et sociétés. Cahiers de l'Isea*, Serie S, 17.

Mandel, E. (1974). *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital*. Madrid: Siglo XXI.

Maltese, P. (2015). «Disciplina e conformismo nelle riflessioni industrialiste di Antonio Gramsci», *Studi sulla formazione*, 1, pp. 65-79.

Maltese, P. (2017). «Gramsci e Foucault, Foucault e Gramsci», *Materialismo Storico*, 1 (vol. II).
Maltese, P. (2018). «Gramsci lettore, interprete e diffusore di Marx», *Studi sulla Formazione*, 21(2), pp. 231-247.

Maranini, G. (1985). *Historia del poder en Italia, 1848-1967*. México: Universidad Nacional Autónoma.

Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Martín, A. (2006). *La Escuela de Birmingham. El Center for Contemporary Cultural Studies y el origen de los estudios culturales*. Madrid: Dykinson.

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: GG.

Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Ayuso.
Marx, K. (1977). *Glosas críticas marginales al artículo: «El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano.* Barcelona: Etcétera.
Marx, K. (1981). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
Marx, K. (1983). *En defensa de la libertad: Los artículos de la Gaceta Renana, 1842-1843*. Valencia: Fernando Torres Editor.
Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI.
Marx, K. (2014a). *El Capital*. *Libro III - Tomo I*. Madrid: Akal.
Marx, K. (2014b). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos.
Marx, K. (2018). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza.
Marx, K. (2019). *La acumulación originaria de capital*. (Plaza de edición no indicada): Dirección única.

Marx, K. (2021). «Glosas críticas marginales al artículo: «El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano», *Archivo Marx - Engels*. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/julio-31.htm].

Marx, K. & Engels, F. (1949). *Biografía del Manifiesto comunista*. Ciudad de México: México, S.A.
Marx, K. & Engels, F. (1973). *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.
Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
Marx, K. & Engels, F. (2021). *La sagrada familia*. Madrid: Akal.
Marx, K. & Engels, F. (2023). *El manifiesto comunista*. Barcelona: Verso.

Massardo, J. (2004). «Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola», *Revista de la Academia*, 9, pp. 77-97.

Mau, S. (2024). *Coacción muda. Una teoría marxista del poder económico.* Barcelona: Verso.

Mayer, G. (1979). *Friedrich Engels: una biografía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Merrington, J. (1968). «Theory and Practice in Gramsci Marxism», *Socialist Register*, vol. 5, pp. 145-176.

Mezzadra, S. (2019). «Class Struggle, Labor Power, and the Politics of the Body. Marxian Threads in the Work of Michel Foucault», *Zinbun*, Nº50, pp. 57-69.

Miliband, R. (1958).«The Politics of Contemporary Capitalism», *The New Reasoner*, pp. 39-52.

Modonesi, M. (coord.) (2013). *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci*. Ciudad de México: UNAM. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
Modonesi, M. (2021). «Gramsci teórico de la subjetivación política. La tríada subalternidad-autonomía-hegemonía», *International Gramsci Journal*, 3, pp. 3-21.
Modonesi, M. (2022) (Ed.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos*. Barcelona: Bellaterra.

Modonesi, M. (2023). *Gramsci y el sujeto político. Subalternidad, autonomía, hegemonía*. Madrid: Akal.

Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Londres: Verso.

Mordenti, R. (1996). «"Quaderni dal carcere" di Antonio Gramsci», en Rosa, A. (1996). *Letterature italiana Einaudi. Le Opere* (pp. 1-88). Vol. IV, t. II. Turín: Einaudi.

Mouffe, C. (1979). *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Mullin, R. (2015). *The Russian Social-Democratic Labour Party, 1899–1904. Documents of the 'Economist' Opposition to Iskra and Early Menshevism*. Londres: Brill.

Mustè, M. (2020). «Gramsci e Antonio Labriola: La filosofia della praxis come genesi teorica del marxismo italiano», *Syzetesis*, VII, pp. 11-23.
Mustè, M. (2021). *Marxism and Philosophy of Praxis. An Italian Perspective from Labriola to Gramsci*. Londres: Palgrave Macmillan.

Musto, M. (2015). «El mito del "joven Marx" en las interpretaciones de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*», publicado en: Elvira Concheiro and José Gandarilla (Eds.), *Marx revisitado: posiciones encontradas*, CEIICH-UNAM, pp. 21-58.

Nairn, T. (1963). «La nemesi borghese», *Il Contemporaneo*, vol. 6, pp. 63-64, («La némesis burguesa», *New Left Review*, 140-141, pp. 151-173).

Navarro, C. (2020). *First New Left británica y sus publicaciones: un análisis cualitativo y cuantitativo de las revistas Universities and Left Review, New Reasoner y New Left Review (1957-1962)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Negri, A. (2013). «Ricominciamo a leggere Gramsci», *Euronomade*, 18 de Julio. Disponible online en: https://www.euronomade.info/ricominciamo-leggere-gramsci/.
Negri, A. (2024). *La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin*. Barcelona: Verso.

Ortega y Gasset, J. (2019). *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza

Paggi, L. (1981). «La teoría general del marxismo en Gramsci», en Gramsci, A. (1981). *Escritos políticos (1917-1933)* (pp. 13-84). Ciudad de México: Pasado y Presente.

Paladini, M. (2010), «El término "brescianismo" en los *Cuadernos* de Antonio Gramsci», *Revista de crítica literaria marxista*, 4, pp. 64-84.

Pala, G. (2014). «La recepción del pensamiento de Antonio Gramsci en España (2956-1980)», en Pala, G. et al. (2014). *Gramsci y la sociedad intercultural* (pp. 185-200). Barcelona: Montesinos.

Pala, G. (2016). «Lo nacional y lo popular. La reflexión de Antonio Gramsci sobre la crisis italiana de en los años de entreguerras», en Fuentes, M., et al. (2016). *Itinerarios reformistas, perspectivas revolucionarias* (pp. 237-252). Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza

Pala, G. (2021). *La fuerza y el consenso. Ensayo sobre Gramsci como historiador*. Granada: Comares.

Pearmain, A. (2023). *Antonio Gramsci. Una biografía.* Madrid: Siglo XXI.

Pichard, A. (2007). Libertarian Socialism: Politics in Black and Red. Londres: Palgrave Macmillan.

Platone, F. (1946). «Relazione sui quaderni del carcere. Per una storia degli intellettuali italiani», *Rinascita*, 4, pp. 81-90. Disponible en: https://patrimonio.archivio.senato.it/inventario/scheda/benedetto-croce/IT-AFS-021-023733/felice-platone-relazione-sui-quaderni-del-carcere-storia-degli-intellettuali-italiani-tratto-rinascita#lg=1&slide=16].

Portantiero, J.C. (1977). *Los usos de Gramsci*. México: Siglo XXI.

Portelli, H. (1974). *Gramsci y el bloque histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Portelli, H. (1977). *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión.* Barcelona: Laia.

Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.

Prestipino, G. (2009). «Dialéctica en Gramsci», *Rebelión*. [Disponible en: https://rebelion.org/dialectica-en-gramsci/].

Prieto, C. (2017). «Okupa Gramsci: la derecha española quiere adoptar al pensador de cabecera de Podemos», *El Confidencial*. [Disponible en: https://www.elconfidencial.com/cultura/2017-01-23/gramsci-podemos-derecha-faes_1320357/].

Read, J. (2016). *La micropolítica del capital. Marx y la prehistoria del presente*. Madrid: tierradenadie.

Rendueles, C. (2013). «Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser», *Sociología Histórica*, 3, pp. 177-197.
Rendueles, C. (2017). *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*. Catarata: Madrid.
Rendueles, C. (2018). «Introducción», en Gramsci (2018). *Escritos (Antología)* (pp. 11-29). Madrid: Alianza.
Rendueles, C. (2020). «Manuel Sacristán y la imaginación analítica», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 63, pp. 471-483.
Rendueles, C. (2022). *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*. Barcelona: Seix Barral.

Restrepo, E. (2014). «Stuart Hall: momentos de su labor intelectual», *Papeles de trabajo*, 8 (14), pp. 34-49.
Restrepo, E. (2022). *Forcejeando con los ángeles. Introducción interesada a Stuart Hall*. Lima: La Siniestra Ensayos.

Romero, M. (2022). «El "efecto Gramsci" en la Nueva Izquierda y los Estudios Culturales», *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)*, pp. 5-40.

Rosenberg, A. (1981). *Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)*. Ciudad de México: Pasado y Presente.

.

Rubio-Pueyo, V. (2020). «Lecturas extemporáneas. Stuart Hall viaja a "la España del cambio"», *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 19, pp. 1-16.
Rubio-Pueyo, V. (2023). «Del principio (y el fin) del neoliberalismo. Leer "Gobernar la crisis" hoy», *El Salto*. [Disponible en: https://www.elsaltodiario.com/el-rumor-de-las-multitudes/del-principio-fin-del-neoliberalismo-gobernar-crisis-hoy].

Ruíz Sanjuán, C. (2008). «Prólogo. La nueva lectura de Marx», en Heinrich, M. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx* (pp. 7-25). Madrid: Escolar y Mayo.
Ruiz Sanjuan, C. (2019). *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.

Sacristán, M. (1969). «Por qué leer a Labriola», en Labriola, A. (1969). *Socialismo y filosofía* (pp. 7-26). Madrid: Alianza.
Sacristán, M. (1998). *El Orden y el Tiempo*. Madrid: Trotta.
Sacristán, M. (2004). *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*. Madrid: Catarata.
Sacristán, M. (2004b). *Escritos sobre El Capital*. Barcelona: El Viejo Topo.
Sacristán, M. (2009). «El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel», en Sacristán (2009), *Pacifismo, ecologismo y política alternativa* (pp. 238-268). [No figura lugar de publicación]: Diario Público.

Sánchez Berrocal, A. (2022). «Crítica de la economía política y relaciones de fuerzas en el "regreso a Marx" de Gramsci», *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, 66, pp. 1-14.

Sánchez Vázquez, A. (1977). «La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía», *Cuadernos Políticos*, 12, pp. 64-68.
Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Santarelli, E. (1979). «Introducción», en Gramsci, A. (1979). *Sobre el fascismo* (pp. 11-30). Ciudad de México: Era.

Santolalla, A. (2021). «El itinerario de la inmanencia en los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci», *Anacronismo e interrupción*, vol. 11, pp. 117-141.

Sevilla-Buitrago, A. (2014). «Hegemonía, gubernamentalidad, territorio. Apuntes metodológicos para una historia social de la planificación», *EMPIRIA, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, 27, pp. 49-71.
Sevilla-Buitrago, A. (2017). «Gramsci and Foucault in Central Park: Environmental hegemonies, pedagogical spaces and integral state formations», *Environment and Planning D: Society and Space*, 35, pp. 165–83.

Sperber, J. (2013). *Karl Marx*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Spriano, P. (1970). *Storia del Partito Comunista Italiano. Vol. 3.* Turín: Einaudi.
Spriano, P. (1972). *L'occupazione delle fabbriche. Settembre 1920*. Turín: Einaudi.
Spriano, P. (1974). *Gramsci e Gobetti. Introduzione alla vita e alle opere*. Turín: Einaudi.

Storey, J. (2001). *Cultural Theory and Popular Culture*. [No se especifica plaza de edición]: Pearson Longman

Tafalla, J. (2018). «Para soldar el presente con el porvenir», en Gramsci, A. (2018). *Allí donde la voluntad quiera y como la voluntad desee. Escritos sobre jacobinismo, bolchevismo, Lenin y la Revolución rusa* (pp. 13-62). Barcelona: El Viejo Topo.
Tafalla, J. (2024). «Clase y territorio. Claves para una estrategia revolucionaria», en Gramsci, A. (2024). *La cuestión meridional* (pp. 9-124). Barcelona: Verso.

Tagliacozzo, G. (Comp.) (1990). *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Tarcus, H. (2015). «El joven Croce, el viejo Labriola y la "crisis del marxismo" en Italia», *Políticas de la memoria*, 15, pp. 169-175.

Texier, J. (1977). *Gramsci, teórico de las superestructuras*. Ciudad de México: Ediciones de Cultura Popular.

Thomas, P. (2011). *The gramscian moment. Philosophy, Hegemony and Marxism.* Londres: Haymarket.

Thomas, P. (2018). «Critica dell'economia politica e critica della filosofia nei *Quaderni del carcere*», *International Gramsci Journal*, 3(1), pp. 68-83.
Thomas, P. (2023a). «Gramsci y el desafío del último Lenin: la primacía de lo político», *Jacobin*. [Disponible en: https://jacobinlat.com/2023/03/gramsci-y-el-desafio-del-ultimo-lenin-la-primacia-de-lo-politico/].
Thomas, P. (2023b). «Gramsci: el elemento decisivo», *Jacobin.* [Disponible en: https://jacobinlat.com/2023/03/gramsci-el-elemento-decisivo/].

Thompson, E.P. (2010). «La Nueva Izquierda», *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, 14, pp. 79-94.
Thompson, E.P. (2016). «A través del humo de Budapest», *Nuestra Historia*, 2, pp. 131-141.
Thompson, E.P. (2024). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Verso.

Todd, S. (2018). *El pueblo. Auge y declive de la clase obrera (1910-2010)*. Madrid: Akal.

Togliatti, P. (1945). «Lezione di marxismo», *Rinascita*, 3, pp. 94-95.
Togliatti, P. (1965). «Gramsci y el leninismo», en Togliatti, P. et al., (1965). *Gramsci y el marxismo* (pp. 11-36). Buenos Aires: Proteo.
Togliatti, P. (1977). *Lecciones sobre el fascismo*. Ciudad de México: Ediciones de Cultura Popular.

Toscano, A. (2012). *Fanatismo: de los usos de una idea*. Bogotá: Universidad del Rosario.
Toscano, A. (2013). «Politics in a tragic key», *Radical Philosophy*, 180, pp. 25-34.
Toscano, A. (2019). «Observations on Capitalist Folklore», *Viewpoint Magazine*. [Disponible en: https://viewpointmag.com/2019/04/24/observations-on-capitalist-folklore/].
Toscano, A. (2024). «Gramsci in Florida», *The New Statesman*. [Disponible en: https://www.newstatesman.com/the-weekend-essay/2023/03/gramsci-florida-republican-party].

Tosel, A. (1992). «Americanismo, racionalización, universalidad según Gramsci. Las tensiones del productivismo», en Vejarano, J. (Coord.) (1992). *Gramsci y la izquierda europea* (pp. 195-213). Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas.

Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual.* Madrid: Akal.

Trotsky, L. (1928). «Las tendencias filosóficas del burocratismo», *Edicions Internacionals Sedov*. [Disponible en: https://grupgerminal.org/?q=book/export/html/3121].
Trotsky, L. (1932). «¿Y ahora? - Problemas vitales del proletariado alemán», Marxists Internet Archive. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1932/enero/25.htm].
Trotsky, L. (2010). *Mi vida*. Marxists Internet Archive. [Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1930s/mivida/index.htm].

Vacca, G. (2016). «Dal materialismo storico alla filosofia della praxis», *International Gramsci Journal*, 2(1), pp. 359-378.
Vacca, G. (2020). *Vida y pensamiento de Antonio Gramsci, 1926-1937*. Madrid: Akal.
Vacca, G. (2022). *Modernidades alternativas. El siglo XX de Antonio Gramsci* [e-book]. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
Vacca, G. (2024). «Bertrando Spaventa en el marxismo italiano», *Assosiacio d'Estudis Gramscians de Catalunya*. [Disponible en: https://gramsci.cat/bertrando-spaventa-en-el-marxismo-italiano/].

Vilar, P. (1975). *Historia marxista, historia en construcción*. Barcelona: Anagrama.

Voza, P. (2022a). «"Pero la concepción sigue siendo dialéctica": "utilidades" y "peligros" del concepto de revolución pasiva», en Modonesi, M. (2022) (Ed.). *La revolución pasiva. Una antología de estudios gramscianos* (pp. 201-230). Barcelona: Bellaterra.
Voza, P. (2022b). «Intelectuales», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 277-283). Cagliari: UNICApress.
Voza, P. (2022c). «Risorgimento», en Liguori, G., Modonesi, M., Voza, P. (2022). *Diccionario gramsciano* (pp. 433-439). Cagliari: UNICApress.

Williams, G. (1960). «The Concept of "Egemonia" in the Thought of Antonio Gramsci: Some Notes on Interpretation», *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, no. 4, 586-599.

Williams, R. (1952). «The Teaching of Public Expression», en McIlroy, J. & Westwood, S. (1993). *Border Country. Raymond Williams in Adult Education* (pp. 181-184). Leicester: NIACE.

Williams, R. (1960). *Border Country*. Londres: Chatto & Windus.
Williams, R. (1975). *El teatro de Ibsen a Brecht*. Barcelona: Península.
Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
Williams, R. (1983). *Culture and Society*. New York: Columbia University Press.
Williams, R. (1984). *Hacia el año 2000*. Barcelona: Crítica.
Williams, R. (1994). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.
Williams, R. (1997). *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Buenos Aires: Manantial.
Williams, R. (2008). *Historia y cultura común.* Madrid: Catarata.
Williams, R. (2012). *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: La marca.
Williams, R. (2014). *Tragedia moderna*. Buenos Aires: Edhasa.
Williams, R. (2015). *Politics and letter. Interviews with New Left Review*. [ePub], Londres: Verso.
Williams, R. (2023). *La larga revolución*. Barcelona: Verso.
Williams, R. (2023). *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*. Nueva York: Oxford.

Wu Ming 2 (2019). «Quando le eteronavi aterravano a Torino. Antonio Gramsci e la 'quistione bogdanoviana», *Wu Ming Foundation*. [Disponible en: https://www.wumingfoundation.com/giap/2019/02/quando-le-eteronavi-atterravano-a-torino-antonio-gramsci-e-la-quistione-bogdanoviana/].

Zamorano, F. (2019). «Introducción al estudio de los "Quaderni del carcere" de Antonio Gramsci», *Mientras Tanto*. [Disponible en: https://www.mientrastanto.org/boletin-182/ensayo/introduccion-al-estudio-de-los-quaderni-del-carcere-de-antonio-gramsci?fbclid=IwY2xjawGe1tlleHRuA2FlbQIxMAABHQX5CNktVzEbKwJQoILLlZsIagKISXEGRbJ6VpA3fLEEJXkXlSVHiPLNzQ_aem_hWGVKouQRGU0wbP6qI36Bg].

Zanardo, A. (1974). «El "manual" de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci», en Bujarin, N. (1974). *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista* (pp. 1-36). Madrid: Siglo XXI.